



Zentrum für
EUropäische Friedens- und
Sicherheitsstudien

Nina Wiedl

***Außenbezüge und ihre Kontextualisierung und Funktion in
den Vorträgen ausgewählter salafistischer Prediger
in Deutschland***

Studie im Rahmen des BMBF-Verbundprojektes
Terrorismus und Radikalisierung – Indikatoren für externe Einflussfaktoren (TERAS – INDEX)

Working Paper 7 | April 2014

Institut für Friedensforschung und Sicherheitspolitik an der Universität Hamburg
Institute for Peace Research and Security Policy at the University of Hamburg
Beim Schlump 83, 20144 Hamburg
Tel: +49 40 866 077-0 | Fax: +49 40 866 36 15

Über Zeus

Das Zentrum für Europäische Friedens- und Sicherheitsstudien (ZEUS) befasst sich, ausgehend vom mittelfristigen Arbeitsprogramm des IFSH mit der Umsetzung, Wirkung und Angemessenheit von traditionellen und gegenwärtigen Friedensstrategien. Im Mittelpunkt steht die Frage, ob die Strategien, Konzepte und Mittel, die die EU, ihre Mitgliedstaaten und Partner (Drittstaaten, internationale Organisationen, Regionalorganisation, Nichtregierungsorganisationen und andere gesellschaftliche Akteure) angesichts der durch die Globalisierung veränderten Bedingungen in ihren Außenbeziehungen einsetzen, aus einer friedenswissenschaftlichen und friedenspolitischen Perspektive angemessen sind.

Kontakt: Hans-Georg Ehrhart, ehrhart@ifsh.de

Über die Autorin

Nina Wiedl studierte in Hamburg und Beer Sheva Islamwissenschaften und Middle Eastern Studies. Derzeit ist sie PhD-Studentin an der Kreitman School of Advanced Graduate Studies der Ben-Gurion University of the Negev, Beer Sheva. Ihre kürzlich eingereichte und akzeptierte Dissertation trägt den Titel „Contemporary Calls to Islam: Salafi Da‘wa in Germany, 2002-2011.“ Ihre Forschungsschwerpunkte sind Salafismus, *da‘wa*, zeitgenössische sunnitische Bewegungen in Europa und im Nahen Osten und *fiqh al-aqalliyāt*. Sie veröffentlichte u.a. *Da‘wa – Der Ruf zum Islam in Europa* (2008), *The Making of a German Salafiyya* (2012) und *Geschichte des Salafismus in Deutschland* (2014, in Said/Fouad, Hg.: *Salafismus*).

ZEUS WORKING PAPERS

Nina Wiedl: Außenbezüge und ihre Kontextualisierung und Funktion in den Vorträgen ausgewählter salafistischer Predigerin Deutschland

Working Paper 7/ April 2014

Fatma Ahmed: Unravelling the Puzzle of Piracy A Somali Perspective

Working Paper 6/ November 2013

Manfred Permaneder: Das deutsche Engagement bei der Sicherheitssektorreform in Afghanistan am Beispiel des Polizeiaufbaus Reformkonzept oder Etikettenschwindel?

Working Paper 5/ November 2013

Alexander Abdel Gawad: E pluribus unum? Palestinian authority and statehood in an environment of legal pluralism

Working Paper 4 / August 2013

Hans-Georg Ehrhart: Maritime security and piracy as challenges for the EU and Asia: Lessons from EU experiences

Working Paper 3 / April 2013

Amanda Guidero: Humanitarian, Development, and Private Security Actors in the Field: A Security Analysis in Somalia

Working Paper 2 / December 2012

Hans-Georg Ehrhart: Quo vadis EU: Force for Peace or Military Power?

Working Paper 1 / October 2011

Inhalt

1. Einleitung	1
1.1. Theoretischer Hintergrund	13
1.1.1. Theorien Sozialer Bewegungen (TSB)	13
1.1.2. Persuasive Kommunikationsforschung	22
1.1.3. Fragenkatalog	23
1.2. Methodik	25
1.3. Aufbau der Studie	27
2. Salafismus	29
2.1. Zur Herkunft und Bedeutung des Begriffes „Salafismus“	29
2.2. Die salafistische Glaubenslehre (‘ <i>aqīda</i>) und Jurisprudenz (<i>uṣūl al-fiqh</i>)	31
2.3. Religiöse Gelehrte der Salafiyya	37
2.4. Konflikte zwischen Salafisten und Anhängern anderer Strömungen des Islams	39
2.5. Tendenzen des zeitgenössischen Salafismus im globalen und deutschen Kontext	43
3. Salafistische Predigernetzwerke in Deutschland	48
3.1. Die Genese und Grundstruktur der deutschen Salafibewegung	48
3.2. Salafistische Konzepte zur Verbreitung des „authentischen“ Islams	52
3.2.1. Ziele	52
3.2.2. Strategien und Positionen zur politischen Gewalt	57
3.3. Kernbotschaften und -argumente salafistischer Prediger	62
3.4. Relevanz und Funktion außenpolitischer Ereignisse in salafistischen <i>da‘wa</i> -Konzepten	71
3.5. Die Fragmentierung der deutschen Salafiyya in einer Mainstream- und eine radikale Tendenz	73
3.5.1. Positionen zum <i>takfīr al-ḥākīm</i> (Erklärung eines muslimischen Herrschers zum Apostaten)	75
3.5.2. Die Genese eines <i>jihād</i> istisch beeinflussten Randes der radikalen Salafiyya	77
3.5.3. Zur Funktion politisierter Interpretationen der Konzepte von „ <i>al-walā’ wa-l-barā’</i> “ und „ <i>tāghūt</i> “ in Vorträgen radikal-salafistischer Prediger	78
3.5.4. Unterschiede zwischen der Propaganda radikaler und <i>jihād</i> -salafistischer Prediger	84
3.6. Neue Entwicklungen im deutschen Salafismus seit 2011	84
3.7. „Millatu-Ibrahim“ – die Genese eines offen auftretenden und missionarisch aktiven	

<i>jihād</i> -Salafismus mit Kontakten zu Netzwerken radikaler Salafisten	90
3.7.1. Ideologie und Arbeitsschwerpunkte der Gruppe „Millatu-Ibrahim“	91
3.8. Salafistische Ausschreitungen in Solingen und Bonn und Reaktionen prominenter Prediger	97
3.9. Aktuelle Strukturen salafistischer Predigernetzwerke	101
4. Funktionen und Kontextualisierung von Außenbezügen in Vorträgen fünf prominenter deutscher salafistischer Prediger	105
4.1. Abdul Adhim Kamouss	105
4.1.1. Relevanz von Außenbezügen in und Themen von Vorträgen mit größter Breitenwirkung	108
4.1.2. Vorträge mit expliziten Außenbezügen	109
4.1.2.1. Die israelische Militäroffensive auf den Gazastreifen im November 2012	109
4.1.2.2. Der „Ship to Gaza“ Zwischenfall und die israelische Blockade des Gazastreifens	115
4.1.2.3. Der Bürgerkrieg in Syrien	118
4.1.2.4. Der Staatsstreich des Militärs in Ägypten vom 3. Juli 2013 und dessen Folgen	121
4.1.3. Zusammenfassung	128
4.2. Hassan Dabbagh	130
4.2.1. Relevanz von Außenbezügen in und Themen von Vorträgen mit größter Breitenwirkung	132
4.2.1.1. Die Thematisierung von Anschlägen <i>jihād</i> istischer Gruppen im Ausland als Mittel zur Diffamierung <i>jihād</i> -salafistischer Prediger und Ideologien	133
4.2.2. Vorträge mit expliziten Außenbezügen	136
4.2.2.1. Die von Frankreich angeführte Intervention („Opération Serval“) in Mali im Januar 2013	137
4.2.2.2. „Die Lage der Umma – Ursache & Ausweg aus dem Dilemma“	143
4.2.2.3. „Der Wahre Hintergrund des Syrienkrieges“	145
4.2.3. Zusammenfassung	148
4.3. Pierre Vogel	150
4.3.1. Relevanz von Außenbezügen in und Themen von Vorträgen mit größter Breitenwirkung	153
4.3.1.1. Funktionen und Kontextualisierung von Außenbezügen in Pierre Vogels Interpretation des „Clash of Civilisations“	155
4.3.2. Vorträge mit expliziten Außenbezügen	158

4.3.2.1.	„Mohammed Mursi geht, Diktatur kehrt zurück?“	158
4.3.2.2.	„Pierre Vogel über die aktuelle Lage in Ägypten (15.08.2013)“	161
4.3.2.3.	Kritik an der medialen Darstellung der Proteste von Mursī-Anhängern und des Konfliktes zwischen der MB und dem ägyptischen Militär	163
4.3.3.	Zusammenfassung	166
4.4.	Abu Dujana	168
4.4.1.	Relevanz von Außenbezügen in und Themen von Vorträgen mit größter Breitenwirkung	171
4.4.2.	Vorträge mit expliziten Außenbezügen	173
4.4.2.1.	„Abu Dujana (Die aktuelle Lage der Ummah)“	173
4.4.2.2.	„Spende für deine Geschwister in Syrien“ – Abu Dujana	178
4.4.2.3.	Abu Dujana „Syrien“ - ein Aufruf zum Glauben, Spenden und zur Opferbereitschaft „für Allāh“	182
4.4.3.	Zusammenfassung	185
4.5.	Abu Abdullah	186
4.5.1.	Relevanz von Außenbezügen in und Themen von Vorträgen mit größter Breitenwirkung	187
4.5.1.1.	Funktionen und Kontextualisierung von Außenbezügen im Vortrag „Personen, die am Jüngsten Tag nicht bestraft werden“	189
4.5.2.	Vorträge mit expliziten Außenbezügen	191
4.5.2.1.	„Spende für deine Geschwister in Syrien“ – Abu Abdullah	191
4.5.2.2.	„Syrien – Abu Abdullah“ - Ein Aufruf zur <i>hijra</i> und zum <i>jihād</i>	194
4.5.2.3.	„Abu Abdullah - Benefizveranstaltung vom 21.04.2013 Hamburg“ - ein Aufruf zum Spenden für <i>da‘wa</i> in Afrika und zum <i>jihād</i> in Syrien	199
4.5.2.4.	„Abu Abdullah – Syrien“ - Mobilisierung zum <i>jihād</i> in Syrien	202
4.5.3.	Zusammenfassung	204
5.	Fazit	207
5.1.	Kontextualisierungen und Funktionen von Außenbezügen in Vorträgen deutscher salafistischer Prediger – Zusammenfassung der Ergebnisse	207
5.1.1.	Kontextualisierungen	207
5.1.2.	Funktionen	210
5.2.	Schlusswort	225
	Bibliographie	230

Anmerkung zur Transliteration und zu Zitaten des Korans und der *aḥadīth*

Die Transliteration arabischer Wörter erfolgt der Lesbarkeit willen in einer vereinfachten Form. Sofern allgemein gebräuchliche Eindeutschungen arabischer Städte- und Personennamen und Begriffe existieren werden diese verwendet. Andere arabische Begriffe wurden entsprechend der Regeln des „International Journal of Middle East Studies“ (IJMES) transliteriert. In Zitaten wurde die ursprüngliche Transliterationsform beibehalten, ebenso wurde die ursprüngliche Transliterationsform von Titeln und Autorennamen nicht verändert. Koranstellen werden zitiert nach: *Der edle Quran und die Übersetzung seiner Bedeutungen in die deutsche Sprache* (2003). Übers. Scheich ‘Abdullāh aṣ-Ṣāmit Frank Bubenheim und Nadeem Elyas. al-Madīna al-Munawwara: König-Fahd-Komplex zum Druck vom Qur’ān. Zitate der *aḥadīth* sind, wenn nicht anders angegeben, der online-Datenbasis www.sunnah.com entnommen. Meine Nummerierung der *aḥadīth* entspricht der dort angegebenen arabischen Referenznummer.

1. Einleitung

Die vorliegende Studie ist im Rahmen des vom BMBF geförderten Verbundprojektes „Terrorismus und Radikalisierung – Indikatoren für externe Einflussfaktoren— (TERAS – INDEX) entstanden. Sie widmet sich dem Einfluss externer Konflikte auf das salafistische Milieu in Deutschland. Sie widmet sich dem Einfluss externer Konflikte auf das salafistische Milieu in Deutschland, im Speziellen den Funktionen und Kontextualisierungen von Außenbezügen in Vorträgen prominenter Prediger dieses Milieus. Deren Ideologie, den Salafismus, bezeichnet das Bundesamt für Verfassungsschutz als politische und „besonders radikale Strömung innerhalb des Islamismus,“¹ die „in besonderem Maße Radikalisierungs-verläufe fördert.“² Der Internetpräsenz des Bundesministeriums des Inneren ist zu entnehmen, dass von Salafisten „eine besondere Gefährdung für die Sicherheit Deutschlands aus[geht].“³ Verschiedene Studien und Ergebnisse meiner eigenen Forschung weisen allerdings auch darauf hin, dass der moderne Salafismus in eine Vielzahl verschiedener Strömungen gespalten ist, darunter apolitische, quietistische Strömungen, Identitäts- und Lebensstil-Bewegungen, politisch aktivistische Bewegungen und gewaltaffine *jihād*istische Netzwerke.⁴ Für diese Studie erscheint mir daher eine Perspektive, die Botschaften salafistischer Prediger bereits im Vorfeld der Untersuchung als radikalisierungsfördernd definiert und sich ausschließlich auf Fragen der Radikalisierung⁵ fokussiert, nicht hilfreich. Stattdessen gehe ich von der Annahme aus, dass externe Konflikte in Vorträgen salafistischer Prediger - ähnlich wie in Botschaften nichtreligiöser sozialer Bewegungen - eine Vielzahl von Funktionen haben können. Ich widme mich daher auch Fragen der Identitätsbildung und –stabilisierung, der Konsensmobilisierung und der Mobilisierung zum gewaltfreien politischen, sozialen und religiösen Handeln.

Die Salafibewegung in Deutschland entwickelte sich während der letzten zwei Jahrzehnte aus einem kleinen Netzwerk von Predigern mit Migrationshintergrund aus dem Nahen Osten und Nordafrika zu einer deutschlandweiten und missionarisch äußerst aktiven, in verschiedene Strömungen gespaltenen religiös-sozialen Bewegung junger Muslime verschiedenster Herkunft, unter ihnen etwa 10-15 Prozent deutsche Konvertiten. Salafisten stellen zwar bis heute

¹ Bundesamt für Verfassungsschutz (2012), *Salafistische Bestrebungen*, 5. Der Begriff „Islamismus“ wird in dieser Broschüre als eine sich auf den Islam berufende Form des politischen Extremismus definiert.

² Ibid, 15.

³ Bundesministerium des Inneren (o.J.), „Salafismus“;

www.bmi.bund.de/DE/Nachrichten/Dossiers/Salafismus/salafismus_node.html; abg. 20.03.2014.

⁴ Z.B.: Meijer (2009), „Introduction“, 8. Wiktorowicz (2006), „Anatomy.“ Bezüglich der Vielfältigkeit salafistischer Strömungen in Deutschland, siehe z.B. Hummel (2009), *Salafismus in Deutschland*. Wiedl (2012), *The Making of a German Salafīyya*.

⁵ Der Begriff „Radikalisierung“ bezieht sich in dieser Studie auf eine politische Radikalisierung. Ich folge Clark McCauley und Sophia Moskaleno und definiere politische Radikalisierung wie folgt, „Functionally, political radicalization is increased preparation for and commitment to intergroup conflict. Descriptively, radicalization means change in beliefs, feelings and behaviors in directions that increasingly justify intergroup violence and demand sacrifice in defense of the group“ (McCauley und Moskalenko [2008], „Mechanisms of political radicalization“, 416).

(04/2014) mit geschätzten 6.000 Anhängern nur eine kleine Minderheit von etwa 0.15 Prozent der etwa vier Millionen Muslime in Deutschland,⁶ ihre Bewegung gilt aber als die am schnellsten wachsende islamistische Bewegung in Deutschland,⁷ und salafistische Argumente erreichen offensichtlich auch viele Personen, die nicht zu den Anhängern der Bewegung im engeren Sinne gehören. So verzeichnete beispielsweise ein Vortrag des deutschen salafistischen Predigers Pierre Vogel bis heute (03/2014) mehr als 378.000 Seitenaufrufe auf dem Internet-Videoportal „Youtube,“⁸ und salafistische Kundgebungen, auf denen prominente Prediger Vorträge zu aktuellen Themen halten, werden von vielen jungen Muslimen besucht, die dem äußeren Anschein nach nicht zu strengen Befolgern der salafistischen Doktrin zählen.⁹

Diese qualitative Studie untersucht Funktionen und Kontextualisierungen externer Ereignisse und Entwicklungen in Vorträgen von fünf prominenten salafistischen Predigern in Deutschland. Ich beschränke mich auf Vorträge zu aktuellen konflikthaften¹⁰ Ereignissen und Entwicklungen mit politischer und/oder gesellschaftlicher Bedeutung. Es wird analysiert, wie und in welchem Kontext diese Themen angesprochen werden und mit Hilfe welcher religiöser oder nicht-religiöser Konzepte Prediger die Bedeutung dieser Ereignisse für das Leben und die Identität in Deutschland lebender Muslime begründen. Hierbei werden Fragen zur Herstellung kollektiver religiöser Identitäten sowie der Abgrenzung vom „Anderen“ (z.B. liberalen Muslimen, Nichtmuslimen oder andersdenkenden Salafisten) diskutiert. Zudem wird analysiert, ob salafistische Prediger externe Konflikte und Ereignisse vorwiegend in diagnostischen, prognostischen oder motivationalen Rahmungen¹¹ verwenden und in welches Bezugssystem die jeweiligen Rahmungen eingebettet werden. Des Weiteren wird untersucht, ob und wann Verweise auf Außenbezüge Konsens mobilisierende, handlungsleitende oder identitätsbildende Funktionen haben. Die angesprochenen externen Ereignisse werden mit aktuellen

⁶ Dem Verfassungsschutz zufolge leben etwa 6.000 Salafisten in Deutschland. Siehe: Ministerium für Inneres und Kommunales des Landes Nordrhein-Westfalen (2014), *Salafismus: Ursachen, Gefahren und Gegenstrategien*, 4. Angaben zur Zahl der Salafisten in Deutschland variieren jedoch, und die hier genannten Zahlen sind lediglich grobe Schätzungen des Verfassungsschutzes, die auf Beobachtungen der Szene, insb. ihrer politisch-aktionistischen und jihādistischen Strömungen, beruhen und nicht angeben, welchen Kriterien zufolge ein Muslim als Salafist klassifiziert wird. Die geschätzte Zahl von etwa 3.8 bis 4.3 Muslimen in Deutschland beruht auf Statistiken, die jede Person aus einem muslimischen Land oder mit Vorfahren in einem muslimischen Land als Muslim definieren. Siehe: Haug, Müssig und Sticks (2009), *Muslimisches Leben in Deutschland*, 59-93.

⁷ Bundesministerium des Inneren (o.J.), „Salafismus“;

www.bmi.bund.de/DE/Nachrichten/Dossiers/Salafismus/salafismus_node.html; abg. 21.01.2014.

⁸ Pierre Vogel (2007), „Warum essen Muslime kein Schweinefleisch? - Pierre Vogel,“

www.youtube.com/watch?v=SMQf-PEgIng; abg. 19.03.2014.

⁹ Auf diesen Kundgebungen befinden sich beispielsweise viele Muslime ohne Bart oder Kopftuch in „westlicher“ Kleidung obwohl Salafisten zufolge das Tragen eines Bartes oder Kopftuches eine religiöse Pflicht darstellt.

¹⁰ Der Begriff „Konflikt“ bezeichnet in dieser Studie nicht nur bewaffnete Konflikte, sondern jede Auseinandersetzung zwischen Individuen, Gruppen oder Staaten mit inkompatiblen Interessen, in der diese Akteure feindliche Einstellungen zeigen und versuchen ihre Interessen mittels Handlungen durchzusetzen, die dem jeweils anderen schaden. Vgl. Sirseloudi: *Assessment of the Link*, 16, basierend auf: Lund (1997), *Preventing and Mitigating Violent Conflicts*, 2.

¹¹ Für eine Definition des Begriffes „Rahmung“, siehe Kapitel 1.2.1.

Ereignissen und sozialpolitischen Geschehnissen und Trends in der muslimischen Welt kontextualisiert.

Ziel der Studie ist es, zu einem Verständnis der Bedeutungen und Rahmungen externer Ereignisse und Entwicklungen in salafistischer Öffentlichkeit beizutragen. Dabei werden, falls relevant, auch Einflüsse des außen- und sicherheitspolitischen Handelns der Bundesrepublik und anderer „westlicher“ Staaten, oder auch des unterlassenen Handelns dieser Akteure, auf Argumente salafistischer Prediger identifiziert. Im weiteren Sinne trägt diese Studie, selbst wenn sie sich auf die Botschaft und die Perspektive des Kommunikators und nicht auf die Perspektive des Rezipienten fokussiert, auch dazu bei, Erkenntnisse über die Auswirkungen dieser Ereignisse auf Anhänger der salafistischen Bewegung und junge Muslime, die sich Vorträge salafistischer Prediger anhören, zu gewinnen. Sicherlich sind diese Vorträge nicht die einzigen Informationsquellen dieser Personen; einige von ihnen haben persönliche Kontakte zu Muslimen in den jeweiligen Regionen und viele informieren sich vermutlich auch in anderen Medien und in Schriften und Publikationen anderer Prediger über externe Ereignisse und Entwicklungen. Dennoch gehe ich davon aus, dass die Rahmungen eines prominenten Predigers für seine Anhänger einen sehr wichtigen Faktor im Meinungsbildungsprozess darstellen und auch die Meinungen von Personen beeinflussen, die nur als Sympathisanten dieses Predigers und nicht im engeren Sinne als seine Anhänger bezeichnet werden können.¹²

Forschungsfeld

Salafistische „Propaganda“ in Deutschland wurde bisher (Stand: 03/2014) meist aus der Perspektive der Sicherheitsstudien und Politikwissenschaften analysiert, und im Vordergrund der Untersuchungen stand die Frage nach potentiell radikalisierungsfördernden und verfassungsfeindlichen Aspekten.¹³ Einige Wissenschaftler identifizierten verschiedene Strömungen der Bewegung, stellten deren Ideologien dar und analysierten die (auf Deutschland bezogene) politische und gesellschaftliche Relevanz dieser Ideologien.¹⁴ Im Zusammenhang mit der Frage

¹² Der tatsächliche Einfluss der Vorträge eines Predigers auf die Einstellungen und Weltbilder seiner Anhänger wurde bisher nicht erforscht. Hier herrscht meiner Meinung nach ein weiterer Forschungsbedarf. In meinen Interviews mit deutschen Mainstream-Salafisten und Laienpredigern dieser Strömung, die ich 2009 in Berlin durchführte, gewann ich den Eindruck, dass diese den Meinungen von ihnen akzeptierter Prediger zwar in vielen Aspekten folgen, dabei jedoch stets kritisch reflektieren, welche für sie im täglichen Leben umsetzbar sind, und welche sie, als Muslim inmitten einer nichtmuslimischen Gesellschaft, derzeit nicht umsetzen wollen oder können. Anhänger *jihād*-salafistischer Organisationen hingegen verpflichten sich oft in einem Treueeid (*bay' a*) gegenüber ihrem *amīr* (Führer) zur bedingungslosen Treue ihm gegenüber. So erklärte ein jordanischer *jihād*-Kämpfer, der eigenen Angaben nach Mitglied einer von al-Zarqāwī geleiteten Gruppe war, einem deutschen Journalisten, dass alleine der *amīr* und seine Stellvertreter über das Schicksal von Geiseln und das Verhalten der *mujāhidūn* während des Kampfes entscheiden (siehe: Mekhenet et al. [2006], *Die Kinder des Dschihad*, 152).

¹³ Der negativ besetzte Begriff „Propaganda“ findet sich z. B. in: Rudolph (2010), „Salafistische Propaganda im Internet“, 486-501, und in: Ministerium für Inneres und Kommunales des Landes Nordrhein-Westfalen (2011), *Der „Ruf zu Gott“ Formen salafistischer Propaganda*.

¹⁴ Z. B. Hummel (2009), *Salafismus in Deutschland*. Baehr (2010), „Charakteristika salafistischer Strömungen in Deutschland.“ Baehr (2012), „Salafistische Propaganda im Internet.“ Baehr (2011), *Der deutsche Salafismus*.

des *takfīr* (Erklärung eines Muslims zum Ungläubigen, siehe Kap. 3.5.1) diskutierten sie auch die Einstellung spezieller Prediger zu Regenten muslimischer Staaten und dem revolutionären Kampf gegen diese,¹⁵ und vereinzelt finden sich knappe Hinweise auf den innersalafistischen Dissens bezüglich der Stationierung US-amerikanischer Truppen in Saudi-Arabien während des zweiten Golfkrieges.¹⁶ Die Funktion und Kontextualisierung externer Ereignisse in Vorträgen und Schriften deutscher Salafisten wurde in diesen Studien jedoch nicht detailliert untersucht.

Falls diese Themen überhaupt diskutiert wurden, dann meist im Kontext einer Diskussion des gewaltbereiten Salafismus.¹⁷ So schreibt Steinberg beispielsweise, dass sogenannte „*jihād*-Videos“ aus Konfliktzonen wie Afghanistan zur Rekrutierung neuer Kämpfer eingesetzt wurden¹⁸ und die Darstellung des Kampfes der *mujāhidūn* sowie der dort gezeigten Vergewaltigungen und Verbrechen gegen Frauen und Kinder radikalierungsfördernd wirkte.¹⁹ Dantschke, Mansour, Müller und Serbest spezifizieren, dass diese Videos den Nährboden für eine Radikalisierung bilden, an die Abenteuerlust, das Protestbedürfnis und das Gerechtigkeitsempfinden junger Muslime appellieren und abgrenzungsfördernd wirken, aber nur selten die gewünschte Rekrutierung bewirken.²⁰

Bezüglich der Kontextualisierung externer Konflikte in Publikationen deutschsprachiger Salafisten weist Hummel auf Übereinstimmungen zwischen dem *jihād*-salafistischen und dem antiimperialistischen Diskurs hin. Er schreibt, dass die im Milieu der „Globalen Islamischen Medienfront“²¹ (GIMF) verortete „Islamischen Jugend Österreich“ (IJÖ) bereits 2006/2007 gegen einen Besuch des damaligen US-amerikanischen Präsidenten Bush agitierte und zur Unterstützung des Widerstands im Irak, Palästina und Afghanistan aufrief. Dieser Diskurs habe jedoch „wenig mit dem *jihad*-salafistischen viel aber mit der Diskurs ultralinker Gruppen zu tun,“ und Hummel fragt gar, „ob es sich bei der IJÖ und ähnlich bei der GIMF nicht um lediglich oberflächlich „*jihad*-salafitisierte“ Kreise [handelt], die im Kern von Intifada und

Horst (2011), „Salafist Jihadism in Germany.“ Rudolph (2010), „Salafistische Propaganda im Internet.“ Zur *jihād*istischen Strömung der deutschen Salafibewegung, vgl. Steinberg (2013), *German Jihad*.

¹⁵ Z. B. Wiedl (2012), *The Making of a German Salafīyya*, 35-41. Baehr (2010), „Charakteristika“, 181-183.

¹⁶ Z. B. Hummel (2009), *Salafismus in Deutschland*, 6. Diese Stationierung wurde durch zwei *fatāwā* von Ibn Bāz und anderen führenden *‘ulamā’* des Königreichs legitimiert und förderte die Fragmentierung der modernen *Salafīyya* in eine puristische, eine politische und eine *jihād*istische Tendenz. Zu den *fatāwā* und der Kritik politischer und *jihād*istischer Salafisten an diesen, vgl. Brachman (2009), *Global Jihadism*, 27. Wiktorowicz (2006), „Anatomy“, 222-223.

¹⁷ Z. B. Hummel (2009), *Salafismus in Deutschland*, 14. Steinberg (2013), *German Jihad*, 134-135. Dantschke et al. (2011), „Ich lebe nur für Allah“, 34-35.

¹⁸ Z. B. Steinberg (2013), *German Jihad*, 134. Diese Videos werden zwar nur teilweise von deutschen Salafisten produziert, sie werden aber von deutschsprachigen Aktivisten verbreitet und untertitelt.

¹⁹ Z. B. Steinberg (2013), *German Jihad*, 135 und 146.

²⁰ Dantschke et al. (2011), „Ich lebe nur für Allah“, 34-35 (bezüglich *jihād*-Propagandavideos, die zwar nicht von deutschen Salafisten produziert, aber von diesen verbreitet werden).

²¹ Die GIMF ist eine transnationale *jihād*istische Propagandaorganisation, die sich der Verbreitung von Propaganda von Kern-al-Qaida, ihren Regionalorganisationen und anderen islamistischen Terrorgruppen im Internet widmet.

Anti-Imperialismus inspiriert sind?“²² Hinweise auf Übereinstimmungen der Rhetorik und Zielauswahl antiimperialistischer Gruppen und/oder linker Antiglobalisierungsgegner und der Rhetorik und Zielauswahl radikaler oder militanter²³ islamischen Gruppen finden sich bereits in früheren Studien. So argumentiert Roy, dass „die einzigen Netzwerke des radikalen Protests“ - Bereiche, die in den 1970er und 80er Jahren von der radikalen Linken besetzt waren – heute islamisch sind. Das Unbehagen einer entfremdeten Generation werde in den gleichen globalen Begriffen ausgedrückt (den Imperialismus, diesmal die Vereinigten Staaten, zu bekämpfen), und die Idee der globalen *umma* (muslimische Nation) ersetze die der internationalen Arbeiterklasse.²⁴ Internationale Interventionen in muslimischen Ländern stellen nach Sirseloudi für viele dieser Gruppen ein Sinnbild der imperialistischen Unterdrückung wehrloser Staaten der Dritten Welt dar, welches gewalttätigen Protest legitimiert. Muslimen der zweiten Generation in der Diaspora, so vermutet sie, ermöglicht diese internationale Orientierung des Kampfes, sich sowohl von der Mehrheitsgesellschaft als auch von der Kultur ihrer Eltern abzugrenzen ohne [dem eigenen Empfinden und Narrativ zufolge, Anm. d. Aut.] ihre Wurzeln zu verraten.²⁵

Sirseloudi verweist zudem darauf, dass im Diskurs dieser Gruppen neben der antiimperialistischen Kontextualisierung lokaler externer Konflikte auch eine rein religiöse zu erkennen ist, die den bewaffneten Kampf (*jihād*) zur Befreiung muslimischer Länder als religiöse Pflicht rahmt,²⁶ und auch Mischformen beider Kontextualisierungen existieren.²⁷ Dantschke, Mansour, Müller und Serbest erkennen in Publikationen von Predigern des deutschen radikal-salafistischen²⁸ Netzwerkes „Die Wahre Religion“ (DWR) eine solche religiöse Kontextualisierung aktueller Konflikte, ohne sie jedoch explizit als „religiös“ zu klassifizieren. Sie argumentieren, dass diese Prediger externe Konflikte im Nahen Osten, dem Irak oder Afghanistan in das Schema des Kampfes zwischen der Wahrheit und der Unwahrheit einpassen [ein religiöses Schema, das auch im Koran zu finden ist, Anm. d. Aut.], eines Kampfes zwischen Muslimen und dem Teufel [Iblīs], der nach Ansicht dieser Prediger bereits „mit Adam [dem ersten Menschen, Anm. d. Aut.] angefangen“ habe.²⁹ Der bewaffnete Kampf wird in diesem Kontext als „legitimer Widerstand gegen die angeblich systematische Unterdrückung des Islams

²² Hummel (2009), *Salafismus*, 14.

²³ Der Begriff „militant“ bezeichnet in dieser Studie die Anwendung militärischer Gewalt als Mittel zum politischen Wechsel. Der Begriff wird hier im Zusammenhang mit Gruppen verwendet, deren Gewaltanwendung nicht dem Grundgesetz ihres Landes entspricht und ohne ergangene höchstrichterlichen Rechtsprechung erfolgt.

²⁴ Roy (2006), *Der islamische Weg nach Westen*, 60.

²⁵ Siehe: Sirseloudi (2006), *Assessment of the Link*, 9-10.

²⁶ Siehe: Ibid, 11.

²⁷ Als Beispiel für Mischformen zwischen einer antiimperialistischen und einer religiösen Kontextualisierung nennt Sirseloudi Osama bin Laden, der zwischen einer religiösen, einer nationalen und einer universalen Argumentation pendelt (Sirseloudi [2006], *Assessment of the Link*, 10).

²⁸ Der Begriff „radikal“ bezeichnet in dieser Studie die Akzeptanz von Gewalt als Mittel zum politischen Wechsel. Diese Akzeptanz kann jedoch rein theoretisch sein und muss in keiner Beziehung zu den tatsächlichen Aktivitäten stehen, an denen sich eine Person beteiligt.

²⁹ Dantschke et al. (2011), „Ich lebe nur für Allah“, 69-71.

und der Muslime gedeutet,“ und Prediger betonen mit Verweis auf den Propheten Muḥammad und die *ṣaḥāba* (Gefährten und Begleiter des Propheten Muḥammad), dass der muslimischen Jugend eine besondere Rolle in diesem Kampf zukomme und ein Tod im Kampf mit dem Status eines Märtyrers und dem Paradies belohnt werde.³⁰

International entwickelte seit 2001 ein verstärktes Interesse an der Erforschung des modernen Salafismus, in der zunächst die sicherheitspolitische Perspektive dominierte. Während Wiktorowicz bereits 2001 zwischen den Ideologien unterschiedlicher Strömungen des Salafismus differenzierte,³¹ identifizierten viele Autoren die von ihnen als wahhabistisch, salafistisch oder neo-salafistisch bezeichnete Doktrin saudi-arabischer Gelehrter und ihre religiösen Texte als Quelle von Gewalt, ohne detailliert auf Unterschiede zwischen Strömungen des Salafismus einzugehen.³² Seit etwa 2005 studierten Forscher vermehrt religiöse Ideologien und Strategien verschiedener Tendenzen des Salafismus und analysierten ihre unterschiedlichen Einstellungen zu Politik und Gewalt.³³ Etwa zwei Jahre später entwickelte sich eine Forschungsrichtung, die sich auf die religiöse Doktrin des Salafismus, ihre Forderung nach ritueller Reinheit und ihren Kampf gegen „häretische“ islamische Doktrinen und Praktiken fokussiert; auf Aspekte also, die auch im deutschen Salafismus eine bedeutende Rolle spielen (siehe Kap. 3). Zwei Sammelbände zum globalen Salafismus boten neue Einsichten in die Vielfältigkeit salafistischer Bewegungen und Doktrinen: Bernard Rougiers *Qu'est-ce-que le Salafisme?* (2008) und Roel Meijers *Global Salafism* (2009). Der Schwerpunkt des Salafismus liege, so der Tenor dieser Studien, nicht auf Politik, sondern auf der Reinheit der Doktrin.³⁴ Politik um der Politik willen sei für viele Salafisten irrelevant, vielmehr betrachteten sie [insbesondere puristische Salafisten und Anhänger Nāṣir al-Dīn al-Albānīs (st. 1999), nicht aber politische und militant aktive Salafisten, Anm. d. Aut.] die Reinheit der Doktrin als eine Voraussetzung für politisches Engagement und konzentrierten sich in der Praxis auf *da'wa*, den „Ruf“ oder die „Einladung“ von Muslimen und Nichtmuslimen zum Islam.³⁵ Gegenüber den jeweiligen Regenten ihrer Heimatländer nahmen viele von ihnen eine quietistische Position ein und würden im Gegenzug von diesen unterstützt oder zumindest weniger unterdrückt als politische islamische Organisationen.³⁶ Meijer bezeichnet die Verbindung zwischen Salafisten und Politik als „verwirrend“ und als ein „Dilemma.“³⁷ Er schreibt über die Salafibewegung,

³⁰ Ibid, 70-71.

³¹ Wiktorowicz (2001), „The New Global Threat.“

³² Z. B. Algar (2002), *Wahhabism*. Gold (2003), *Hatred's Kingdom*. Schwartz (2002), *The Two Faces of Islam*. Olivetti (2002) *Terror's Source*.

³³ Z.B. Wiktorowicz (2006), „Anatomy.“ Al-Rasheed (2007), *Contesting the Saudi State* (bzgl. der saudi-arabischen *Salafiyya*). Vgl. Auch Kapitel 2.1.5.

³⁴ Z.B. Meijer (2009), „Introduction“, 13. Vgl. Holtz und Wagner (2011), „Muslimische Lebenswelten im Kontext“, 487. Gauvain (2013), *Salafi Ritual Purity*.

³⁵ Z.B. Meijer (2009), „Introduction.“ Roy (2006), *Der islamische Weg*, 244.

³⁶ Vgl. Meijer (2009), „Introduction“, 19.

³⁷ Ibid, 17.

„As all religious movements, and in contrast to political ideologies, it has the tremendous advantage of ambiguity and flexibility. Although it claims to be clear and rigid in its doctrine and in its striving for purity, [...] in practice it is malleable. Its ambiguity allows the adherent to be politically supportive of regimes as well as reject them.“³⁸

Das Problem moderner Salafisten ist es, so Meijer, in einer politischen Welt nicht-politisch zu handeln, und einer ihrer schwächsten Aspekte ist ihr unterentwickeltes politisches Vokabular.³⁹ Salafistische Gruppen, die offen Politik propagieren, gleiten ihm zufolge oft wie die saudische Saḥwa („Erweckung“, politische Strömung des saudi-arabischen Salafismus) in Bereiche des politischen Islam/Islamismus der Muslimbruderschaft (MB) ab. Meijer weist aber auch darauf hin, dass es für Salafisten kaum möglich ist, den Bereich der Politik komplett zu ignorieren. Je mehr eine Gruppe die Reinheit der Glaubenslehre betont, desto größer sind seiner Ansicht nach ihre Konflikte mit der Realität und der Druck, das vorgeblich „korrupte“ und „unislamische“ Regime zu kritisieren. Während einige ihr Bestes gäben, um das politisch relevante *takfīr* muslimischer Regenten zu vermeiden, hätten andere dieses zu einem Bestandteil ihrer Ideologie gemacht.⁴⁰ Detaillierte Erkenntnisse über Zusammenhänge zwischen aktuellen externen Konflikten und den Einstellungen europäischer Muslime finden sich in diesen Studien nicht; dieses Thema wird jedoch in Studien behandelt, die sich mit Radikalisierungsprozessen europäischer Muslime und/oder radikalen islamischen Bewegungen im „Westen“ befassen.

Die Bedeutung externer Konflikte in vorwiegend von Muslimen bewohnten Ländern und Regionen wurde bereits in früheren Studien als ein Faktor im Radikalisierungsprozess von Muslimen in „westlichen“ Staaten identifiziert.⁴¹ Insbesondere internationale Konflikte, in denen „westliche“ Parteien gegen Muslime kämpfen, haben offenbar eine direkt radikalisierende Wirkung auf Muslime in der Diaspora. Nach Sirseloudi bieten diese Konflikte die Möglichkeit zum „individuellen *jihād*.“⁴² Sie betont, dass diese von einigen Predigern als ein defensiver *jihād* gerahmt und von ihrem Publikum als ein solcher wahrgenommen werden, und eine Definition der Beteiligung und/oder Unterstützung dieses Kampfes als individuelle religiöse Pflicht (*farḍ ‘ayn*) sowie eine Identifizierung mit der „globalen *umma*“ die Motivation meist junger Muslime an diesem Kampf teilzunehmen fördert.⁴³ Des Weiteren weist sie darauf hin, dass diese Partizipation am Kampf, falls die Personen zurückkehren, regelmäßig zu einem Anstieg radikaler Tendenzen in der Diaspora führt.⁴⁴ In den letzten Jahren ist jedoch zu beobachten, dass eine Rückkehr von „*jihād*-Veteranen“ nicht mehr nötig ist, damit diese Musli-

³⁸ Ibid, 14.

³⁹ Ibid, 18.

⁴⁰ Ibid, 19.

⁴¹ Z.B. Sirseloudi (2006), *Assessment of the Link*, insb. 4.

⁴² Z.B. Ibid, 12.

⁴³ Siehe: Ibid, 101.

⁴⁴ Siehe: Ibid, 4 und 92 ff.

me im „Westen“ ideologisch beeinflussen und rekrutieren können. Im Internet werden Botschaften deutscher Prediger und Videodokumentationen des Kampfes und des Lebens der *mujāhidūn* direkt aus den Konfliktzonen übertragen.⁴⁵ El Difraoui konnte nachweisen, dass Jihādisten mit Propagandavideos des globalen *jihād* zwei Ziele verfolgen: „Die Vermittlung und Aufrechterhaltung einer Heilslehre sowie die Rekrutierung von Kämpfern über den Narrativ des Märtyrerkults.“⁴⁶ Prucha betont, dass Deutschland in diesen Propagandavideos mittlerweile als Feindbild präsent ist und meist als Partner der [als „Feinde“ gerahmten, Anm. d. Aut.] USA, Großbritanniens, Russlands oder Israels oder als aktiver Feind in Afghanistan dargestellt wird.⁴⁷ Die Rezeption dieser Propaganda im Internet alleine löst aber offensichtlich nur in den seltensten Fällen eine „Selbstrekrutierung“ aus. Olesen, Precht und Wiktorowicz konnten nachweisen, dass die Entscheidung, sich an radikalen Aktivismus⁴⁸ oder Terrorismus⁴⁹ zu beteiligen, normalerweise mit einem Prozess der substantiellen Transformation des eigenen Weltbildes einhergeht, das in Interaktion mit anderen Personen geschieht.⁵⁰

⁴⁵ Siehe z. B. Ausschnitt aus einer im Internet veröffentlichten Videobotschaft des *jihād*-salafistischen Predigers Denis Mamadou Cuspert („Millatu-Ibrahim“) in: „Deutschland in Gefahr ~ Kampf dem Terror,“ *ZDF Zeit*, 04.09.2012. Cuspert veröffentlichte diese Botschaft nach seiner Emigration (*hijra*) aus Deutschland und hielt sich während der Aufnahme der Botschaft möglicherweise in Ägypten, Libyen oder Syrien auf. Er erklärte in dieser Botschaft Deutschland zum Kriegsgebiet und Ziel möglicher Anschläge. Explizite und implizite Aufrufe Cusperts an deutsche Muslime zur *hijra* nach und zum *jihād* in Syrien sowie Bilder aus dem *jihād* in Syrien finden sich auch in zahlreichen auf Youtube veröffentlichten Videos, z. B.: Sham Center (14.08.13), „ShamCenter - Abu Talha Al-Almani Dokumentation Teaser,“ www.youtube.com/watch?v=7RNYcxreKoc; abg. 12.12.13; Shamcenter (20.08.13), „ShamCenter - Abu Talha al-Almani Vortrag Trailer,“ www.youtube.com/watch?v=5v0LeQnmIpk; abg. 12.12.13. Eine ausführliche und oft romantisierte Beschreibung des Alltagslebens deutscher *muhajirūn* (Emigranten) und *mujāhidūn* (*jihād*-Kämpfer) in Syrien finden wir beispielsweise auf folgenden Webseiten: <http://hijra-shaam.die-botschaft.net/>; abg. 14.02.2014, und <http://shamcenter.info/blogs/muhajira/>; abg. 23.09.2013 (mittlerweile [02/14] offline).

⁴⁶ Sirseloudi (2012), „Islamische Radikalisierungsprozesse in Deutschland“, 2.

⁴⁷ Ibid. Für eine Diskussion der Feindbilder „Antiamerikanismus“ und „Antizionismus“ im politischen Extremismus, vgl. Pfahl-Traughuber (2005), „Antiamerikanismus“, 23-41. Puschnerat (2005), „Antizionismus“, 42-73. Zu Funktionen von Feindbildern, siehe Kapitel 1.2.1.

⁴⁸ Der Begriff „Aktivismus“ bezeichnet in dieser Studie eine aktive Behauptung, Vermittlung und Förderung von Überzeugungen, Ordnungsmustern, Regeln, Gesetzen oder Richtlinien.

⁴⁹ Der Begriff „Terrorismus“ bezeichnet in dieser Studie terroristische Gewalt wie Bombenanschläge, Selbstmordattentate, Entführungen oder politische Morde, die sich als Teil einer systematischen Kampagne versteht und häufig (aber nicht immer) Zivilisten zum Ziel hat (Neumann [2013], „Radikalisierung, Deradikalisierung und Extremismus“). Terroristische Gewalt grenzt sich von krimineller Gewalt dadurch ab, dass sie nicht dem materiellen Gewinn sondern einem vom Akteur selbst als moralisch definierten Ziel dient. Sie grenzt sich vielfach auch von *jihād*istischer Gewalt ab, da ein Großteil der islamischen Gelehrten gezielte Tötungen von unbeteiligten Zivilisten im Kontext eines *jihād* als illegitim betrachtet. Vgl. FN 713.

⁵⁰ Siehe: Olesen (2009), „Social Movement Theory“, 18. Olesen verweist hier auf Ergebnisse der folgenden Studie: Thomas Precht (2007), „Home grown Terrorism and Islamic Radicalization in Europe.“ Copenhagen: Ministry of Justice, 58. Auch Wiktorowicz betont die Bedeutung der Sozialisierung und der Einbindung einer Person in Netzwerke geteilter Bedeutungen für die Mobilisierung zu risikoreichen Aktivismus (Wiktorowicz [2005], *Radical Islam Rising*, 17-19). Er identifiziert vier Schlüsselprozesse, die die Wahrscheinlichkeit fördern, dass ein potentielles Mitglied sich einer radikalen islamischen Gruppe anschließt: (1) eine „kognitive Öffnung,“ die ihn für die Ideen der Gruppe rezeptiv macht, (2) einen Prozess der „religiösen Suche“, in der die Person in einem religiösen Idiom nach Bedeutung sucht, (3) eine Rahmungsangleichung – die öffentliche Repräsentation, die von der radikalen Gruppe angeboten wird „macht Sinn“ für den religiösen Sucher, und (4) eine Sozialisierung mit der betreffenden Gruppe, die Indoktrination, einen Wertewandel und eine neue Identitätskonstruktion fördert (Wiktorowicz [2004], „Joining the Cause“, 1).

Der Wert „Gerechtigkeit“ und das Motiv der Verteidigung von Muslimen und vom Islam gegen Ungerechtigkeiten des „Westens“ scheint eine große Bedeutung in der Rhetorik militanter Gruppen zu haben. Eine Studie des niederländischen Sicherheitsdienstes AIVD aus dem Jahre 2002 bezeichnet es als die zentrale Botschaft von „Rekrutierern“, dass der Islam von seinen Feinden – Amerika, Israel, „dem Westen“ und Nichtmuslimen im Allgemeinen - in eine defensive Position gedrängt worden sei und „gute Muslime“ nun einen *jihād* im Namen der Gerechtigkeit und des Islams führen müssten.⁵¹ Diese Rahmung resoniert mit einer unter Muslimen weit verbreiteten Wahrnehmung der Unterdrückung und einer Interpretation von Konflikten mit „westlicher“ Beteiligung in muslimischen Ländern als Angriffe gegen den Islam. Einer Umfrage der BBC aus dem Jahre 2002 zufolge nahmen 70 Prozent aller britischen Muslime den von den USA angeführten „Krieg gegen den Terrorismus“ als Krieg gegen den Islam wahr.⁵² Die Anwendung physischer Gewalt als Reaktion auf eine Bedrohung des Islams durch den Westen hielten einer 2007 veröffentlichten Studie zu Muslimen in Deutschland zufolge jedoch mehr als 60 Prozent der muslimischen Befragten für nicht gerechtfertigt.⁵³

Ein Zusammenhang zwischen einer empfundenen Ungerechtigkeit des Westens gegenüber der islamischen Welt und radikalen Einstellungen wurde bereits in früheren Studien nachgewiesen.⁵⁴ Die Wahrnehmung dieser Ungerechtigkeit und der Unterdrückung von Muslimen in einem vorgeblichen Krieg gegen den Islam alleine scheint jedoch meist nicht auszureichen, um Aktivisten radikal-islamischer Gruppen zum risikoreichen Aktivismus zu mobilisieren. Wiktorowicz betont, dass Mitglieder der radikal-islamischen Gruppe „al-Muhajiroun“ risikoreichen Aktivismus nicht primär aus altruistischen Gründen und aufgrund einer Identifikation mit der „globalen *umma*“ betreiben, sondern primär als Mittel zur Herstellung eines individuellen Nutzens im Jenseits betrachten.⁵⁵ Am Beispiel der Gruppe „al-Muhajiroun“ stellt er dar, dass die Bereitschaft zu dieser Form des Aktivismus gefördert wird durch eine zuvor in Vorträgen und Studienzirkeln vermittelten und in „Netzwerken geteilter Bedeutungen“⁵⁶ verstärkten Angleichung der individuellen Interessen, Werte und Einstellungen mit denen einer islamischen Bewegung sowie einer Verschiebung der individuellen Eigeninteressen eines Partizipanten der Bewegung vom Diesseits und materiellen und politischen Interessen auf spirituelle Interessen, das Jenseits und die Erlösung.⁵⁷ Hinzu kommt eine Definition der Partizipation an risikoreichem Aktivismus als religiöse Pflicht und Weg zur Erlösung. Wenn ein bestimmter Prediger nun erklärt, die Beteiligung am *jihād* sei eine individuelle religiöse Pflicht,

⁵¹ Siehe: Sirseloudi (2006), *Assessment of the Link*, 98.

⁵² *Independent*, 04.12.2002. Zitiert in: Wiktorowicz (2005), *Radical Islam Rising*, 109.

⁵³ Anna Reimann, „Schäubles Muslim-Studie: 500 Seiten politischer Sprengstoff.“ *Der Spiegel*, 20.12.2008; www.spiegel.de/politik/deutschland/schaeubles-muslim-studie-500-seiten-politischer-sprengstoff-a-524535.html; abg. 27.02.2014. Brettfeld und Wetzels (2007), *Muslimen in Deutschland*, 199.

⁵⁴ Siehe: Geschke et al. (2011), „Meinungen, Einstellungen und Bewertungen“, 343.

⁵⁵ Siehe: Wiktorowicz (2005), *Radical Islam Rising*, 180.

⁵⁶ Der Begriff „networks of shared meanings“ wurde von Alberto Melucci geprägt. Siehe Melucci (1989), *Norms of the Present*; Melucci (1996), *Challenging Codes*.

⁵⁷ Siehe: Wiktorowicz (2005), *Radical Islam Rising*, 27-28.

so ist diese Aussage Wiktorowicz zufolge für Personen, die in Netzwerke dieser Prediger eingebunden sind, gleichbedeutend mit dem Befehl, in den Kampf zu ziehen.⁵⁸ Es sei jedoch angemerkt, dass ein solcher Befehl selbstverständlich nicht von allen Personen, die diesen als legitim betrachten, ausgeführt wird. Der tatsächliche Prozess der Mobilisierung zum *jihād* und der Überwindung von Barrieren, die eine Person daran hindern, in den Kampf zu ziehen, scheint weitaus komplexer zu sein.⁵⁹

Die Thematisierung externer Konflikte kann Wiktorowicz zufolge von islamischen Predigern bewusst dazu verwendet werden, eine „kognitive Öffnung“, also eine Bereitschaft, eigene Denkmuster zu überprüfen und sich alternativen Perspektiven und Ideen zu öffnen, auszulösen.⁶⁰ Insbesondere Bilder von Opfern wie palästinensischen Kindern, die durch israelische Soldaten getötet werden, haben offensichtlich die Funktion, eine solche „kognitive Öffnung“ herbeizuführen.⁶¹ Oft wird in diesem Zusammenhang von einer aktuellen Krise der Muslime gesprochen und impliziert, ein unmittelbares Handeln sei notwendig. Wenn etablierte islamische Verbände und nichtmuslimische Organisationen und Gruppen keine Lösungsvorschläge für diese Krise anbieten, kann dieses Dilemma das Interesse einer Person an alternativen Lösungsvorschlägen islamistischer Gruppen fördern.⁶² Eine verbreitete Technik zur Herbeiführung einer kognitiven Öffnung ist die des „moralischen Schocks.“⁶³ Dieser Begriff bezeichnet die Beschreibung oder Darstellung eines Empörung hervorrufenden Ereignisses, beispielsweise von Verbrechen US-amerikanischer Soldaten an afghanischen oder irakischen Zivilisten, die an die Empfindsamkeiten eines dafür empfänglichen Publikums appelliert. Während nichtreligiöse Soziale Bewegungen mittels dieser Technik versuchen, ein Publikum, das bereits die Einstellungen der Bewegung teilt, zu rekrutieren, verwenden islamische Bewegungen diese Technik auch, so argumentiert Wiktorowicz, um eine „religiöse ideologische Konversion“ herzustellen. Der moralische Schock dient seiner Ansicht nach der Herstellung von Interesse an den Botschaften der Bewegung und der Kontaktaufnahme zu potentiellen Anhängern.⁶⁴ Er fand heraus, dass diese kognitive Öffnung bei einigen Personen einen Prozess der religiösen Suche auslöst, in der sie nach Antworten auf Probleme suchen, die sie beschäftigen und mit ihrem bisherigen Wissen und Sichtweisen nicht erklären können. So suchten spätere Aktivisten der Gruppe „al-Muhajiroun“ unter anderem Gelehrte, die ihnen Informationen und Erklärungen zu den Anschlägen des 11.09.2001, dem israelisch-palästinensischen Konflikt oder dem Kaschmir-Konflikt bieten konnten. In ‘Umar Bakrī Muḥammad, dem Anführer der

⁵⁸ Ibid, 73.

⁵⁹ Z. B. Olesen (2009), „Social Movement Theory.“ ICSR (2007), „Recruitment and Mobilisation.“

⁶⁰ Siehe: Wiktorowicz (2005), *Radical Islam Rising*, 20. Kognitive Öffnungen können auch durch persönliche wirtschaftliche, soziale, kulturelle oder politische Krisen (z.B. Rassismus, Erniedrigung, Folter, Repression) erzeugt werden.

⁶¹ Siehe: Sirseldoudi (2006), *Assessment of the Link*, 8.

⁶² Siehe: Wiktorowicz (2005), *Radical Islam Rising*, 20-24.

⁶³ Siehe: Ibid, 20.

⁶⁴ Ibid, 21.

Gruppe, fanden sie einen Prediger, der sie nicht nur durch seine Persönlichkeit und sein profundes theoretisches religiöses Wissen, sondern auch durch seine Erklärung aktueller sozialer und politischer Ereignisse aus einer religiösen Perspektive überzeugte.⁶⁵ Verschiedene Studien weisen darauf hin, dass moralische Schocks auch die Funktion haben können, Personen zum Aktivismus zu inspirieren. Olesen argumentiert, dass reale Ereignisse und Situationen wie Guantanamo⁶⁶ oder der Afghanistankrieg zu globalen Symbolen von Ungerechtigkeit werden, die allmählich einen Symbolcharakter annehmen und Muslimen indirekte Erfahrungen mit Unterdrückung und Ungerechtigkeit bieten.⁶⁷ Die Wirkungen dieser indirekten Erfahrungen, so Precht, können durchaus denen direkter Lebenserfahrungen entsprechen und Personen zu radikalem Aktivismus bis hin zu Terroranschlägen motivieren.⁶⁸ Riaz Hassan identifiziert insbesondere die in vielen dieser Ereignisse von den Tätern bewusst erzeugte Erniedrigung von Muslimen, die oft von nicht direkt Beteiligten als kollektive Erniedrigung empfunden wird, als potentiellen Auslöser für den Wunsch einer Person, ein Selbstmordattentat zu begehen.⁶⁹ Das Gefühl der Erniedrigung und der Verletzung der persönlichen Würde kann ein Gefühl der Scham erzeugen.⁷⁰ Ein Schamgefühl verurteilt das Sein, so-Sein oder so-gewesen-Sein⁷¹ und kann die ganze Existenz in Frage stellen. Zur Abwehr des Schamgefühls kann eine Person Größenphantasien entwickeln, gewalttätig werden oder zu selbstzerstörerischen Suchtmitteln greifen.⁷² Eine Kombination aus diesen drei Abwehrstrategien von Scham – Größenphantasien, Gewalt und Selbstzerstörung – gepaart mit einem klaren Feindbild, einer Entmenschlichung des Feindes und der Definition des *jihād* als individuelle religiöse Pflicht erscheint mir als ideale Voraussetzung zur Förderung der Motivation einer Person, sich im *jihād* als Märtyrer zu opfern.

Deutsche Prediger der Mainstream Tendenz verfolgen allerdings – ebenso wie die Mehrzahl aller salafistischen Gelehrten - im Allgemeinen nicht das Ziel, Muslime zur Partizipation am *jihād* oder zum Märtyrertod zu mobilisieren (siehe Kapitel 3). Sie sehen sich primär in der Rolle von Islamlehrern und *du‘āt* („Rufer“ zum Islam), die den Glauben und die islamische Identität deutscher Muslime zu stärken und ihnen die salafistische Interpretation der „authen-

⁶⁵ Ibid, 136-161.

⁶⁶ In den 2002 von den USA errichteten Gefangenenlagern auf der Guantanamo Bay Naval Base in Kuba sind zahlreiche Mitglieder aus den Reihen der Taliban und der al-Qā‘ida inhaftiert. Enthüllungen „Wikileaks“ aus dem Jahre 2011 zufolge wurden dort mindestens 150 Personen unschuldig festgehalten. Dieses wurde auch in deutschen Medien kritisiert (z.B. in: „Schlaglicht auf Bushs Schattenknast“, *Süddeutsche.de*, 27.04.2011; www.sueddeutsche.de/politik/wikileaks-enthuellung-geheimakten-legen-willkuer-in-guantanamo-offen-1.1088843; abg. 08.01.2014). Die Haftbedingungen der Gefangenen, deren Rechtslage, die angewandten Verhör- und Foltermethoden und verschiedene Verstöße gegen die Menschenrechte führten international zu starker Kritik und Forderungen nach einer Schließung der Lager.

⁶⁷ Olesen (2009), „Social Movement Theory“, 26-27.

⁶⁸ Zur Bedeutung von Erfahrungen mit Ungerechtigkeit und Unterdrückung als Auslöser für Selbstmordattentate, vgl: Precht (2007), *Home Grown Terrorism*, 50.

⁶⁹ Hassan (2010), „Life as a Weapon“, 43-44.

⁷⁰ Hilgers (2012), *Scham*, 17.

⁷¹ Siehe: Hirsch (2007), „Scham und Schuld.“

⁷² Vgl. Hilgers (2012), *Scham*, 17.

tischen“ Glaubenslehre und Rituale zu vermitteln bemüht sind. Viele von ihnen distanzieren sich explizit von *jihād*-salafistischen Ideologien und Strategien,⁷³ vermeiden ein *takfīr* muslimischer Regenten und versuchen, einer Radikalisierung ihrer Anhänger im Sinne einer Akzeptanz, Unterstützung oder Anwendung intergruppalen (körperlicher) Gewalt vorzubeugen.⁷⁴ Aktuelle Aufrufe einiger dieser Prediger, den *jihād* gegen Baschar al-Assad (reg. 2000-), Alawiten und Schiiten mit Spenden und Bittgebeten zu unterstützen, zeigen meiner Ansicht nach keinen Positionswechsel an. Vielmehr reflektieren sie die Besonderheiten des Syrienkonflikts, in dem auch säkulare und moderat islamische Gruppen im Land die Hoffnung auf eine gewaltfreie Konfliktlösung verloren und zu den Waffen griffen, und international bekannte salafistische Prediger wie ‘Adnān al-‘Ar‘ūr und Muḥammad al-‘Arīfī, die dem salafistischen Mainstream zugerechnet werden können, sowie einzelne westliche und arabische Staaten den Kampf bewaffneter Oppositionsgruppen wie der „Freien Syrischen Armee“ (FSA) unterstützen, sich aber weiterhin vom Kampf *jihād*-salafistischer Gruppen in der Region distanzieren.⁷⁵

Aufgrund dieser Faktoren ist zu vermuten, dass die Funktionen externer Ereignisse und Konflikte in Vorträgen deutscher Salafiprediger durch Erkenntnisse der Radikalisierungsforschung nicht ausreichend erklärt werden können. Studien zur Radikalisierung bieten zwar Erkenntnisse, die auch für gewaltablehnende Salafisten zutreffen, z. B. bezüglich der Funktion des moralischen Schocks und der kognitiven Öffnung, und Erkenntnisse bezüglich der Mobilisierung zu risikoreichen Aktivismus betreffen selbstverständlich nicht nur die Mobilisierung zum *jihād*, sondern auch die Mobilisierung zu Aktivitäten wie der Beteiligung an *da‘wa*-Projekten und Demonstrationen von Gruppen, die vom Staat überwacht werden oder verboten wurden. Theorien Sozialer Bewegungen und der persuasiven Kommunikationsforschung bieten jedoch meiner Ansicht nach mehr Möglichkeiten, die Funktionen der Thematisierung externer Konflikte in Vorträgen Mainstream-salafistischer Prediger zu verstehen. Ein Schwerpunkt liegt hierbei auf der Frage, ob und wie externe Konflikte genutzt werden, um islamische Identitäten zu stärken, Konsens zu mobilisieren, alternative Weltbilder und Erklärungsmuster der „Welt da draußen“ zu vermitteln und Muslime zu gewaltfreien Aktivitäten zu mobilisieren. Da die radikale Tendenz der Salafibewegung in Deutschland teils aus dem Mainstream hervorgegangen ist und ebenfalls, wenn nicht primär, eine religiöse Revitalisierungsbewegung ist, gilt gleiches, wenn auch in geringerem Maße, auch für Vorträge von Predigern dieser Tendenz.⁷⁶

⁷³ Siehe z. B.: Baehr (2010), „Charakteristika“, 176-191. Vgl. auch Kapitel 3.2. („Strategien und Positionen zur politischen Gewalt“), 3.8 und 4.2.1.1.

⁷⁴ Vgl. Dantschke et al. (2011), „Ich lebe nur für Allah“, 72-73. Wiedl (2012), *The Making of a German Salafīyya*, 45.

⁷⁵ Vgl. Kapitel 4.1.2.3. und 4.2.

⁷⁶ Zur Fragmentierung der deutschen Salafibewegung und der Ideologie der radikalen Tendenz, siehe Kapitel 3.5.

1.1. Theoretischer Hintergrund

Dieses Unterkapitel stellt theoretische Ansätze und Konzepte vor, die einen Hintergrund für meine Inhaltsanalyse von Vorträgen salafistischer Prediger bilden. Zunächst werden Theorien Sozialer Bewegungen, insbesondere die Ressourcenmobilisierungstheorie und das in der Tradition des symbolischen Interaktivismus stehende Rahmungskonzept diskutiert. Da das Rahmungskonzept, welches sich auf die Präsentationsperspektive und auf sprachliche Formulierungen zur Beeinflussung von Kognitionen konzentriert, den Einsatz von Emotionen als Mittel zur Überzeugung oder Manipulation der Einstellungen und/oder des Verhaltens einer Person nicht ausreichend erklärt,⁷⁷ greife ich zusätzlich auf Ansätze der persuasiven Kommunikationsforschung zurück. Im letzten Unterkapitel stelle ich einen aus diesen Theorien entwickelten Fragenkatalog vor, der als Leitfaden für meine qualitative Inhaltsanalyse salafistischer Vorträge dient.

1.1.1. Theorien Sozialer Bewegungen (TSB)

Vorträge salafistischer Prediger können als eine Form des islamischen Aktivismus⁷⁸ einer religiös-sozialen Bewegung, der Salafibewegung, betrachtet werden. Sie stellen zudem eine Form der *da'wa* dar, einer speziellen Art der Kommunikation, in der sich ein Sprecher an eine Person oder ein Publikum wendet, um sie/es zu mobilisieren, sich in bestimmter Weise für den Islam zu engagieren, um neue Anhänger zu gewinnen und/oder um Personen an eine islamische Bewegung zu binden.⁷⁹ Für eine Studie dieser Vorträge und ihrer Funktionen bietet es sich an, auf Theorien Sozialer Bewegungen zurückzugreifen. Diese wurden entwickelt, um beschreibbar zu machen, wie soziale Mobilisierung erfolgt, in welchen Formen sie sich manifestiert und welche möglichen sozialen, kulturellen und politischen Konsequenzen sie hat. Diese Theorien helfen uns beispielsweise zu erklären, wie kollektive Identitäten und Feindbilder konstruiert werden, wie Konsens mobilisiert wird und Menschen zu bestimmten Aktivitäten mobilisiert werden, und wie eine Bewegung den Zusammenhalt bestehender Partizipanten fördert und neue Anhänger rekrutiert.

In dieser Studie folge ich der These, dass islamische Bewegungen als „so etwas wie eine Soziale Bewegung“⁸⁰ behandelt werden können und schließe mich damit anderen Wissenschaft-

⁷⁷ Gelbrich und Schröder (2008), *Werbewirkung von Furchtappellen*, 31-32.

⁷⁸ Ich folge in dieser Studie der „International Crisis Group“ und definiere den Begriff „islamischer Aktivismus“ wie folgt: „The active assertion and promotion of beliefs, prescriptions, laws, or policies that are held to be Islamic in character“ (International Crisis Group (2005), „Understanding Islamism.“ *Middle East/North Africa Report N° 37*. 02.03.2005; www.crisisgroup.org/~media/Files/Middle%20East%20North%20Africa/North%20Africa/Understanding%20Islamism.pdf; abg. 26.01.2014).

⁷⁹ Vgl. Waardenburg (2002), „The Call (*Da'wa*) of Islamic Movements“, 303-316. Vgl. Wrogemann (2006), *Missionarischer Islam*, insb. 94-178.

⁸⁰ Wiktorowicz (2004), „Introduction“, 2-3.

lern an, die seit Ende der 1990er Jahre begannen TSB in ihren Studien zu islamischen Bewegungen und islamischen Aktivismus zu integrieren.⁸¹ Schlüsse der TSB, die im Kontext säkularer Sozialer Bewegungen in westlichen Gesellschaften und liberalen demokratischen Systemen entwickelt wurden, können zwar meiner Ansicht nach nicht direkt auf islamische Bewegungen übertragen werden, ich bin aber mit Wiktorowicz der Meinung, dass Fragekataloge der TSB verwendet werden können, um Fragen über islamischen Aktivismus zu stellen. Auch seine Empfehlung, sich in Studien islamischer Bewegungen auf bestimmte Mechanismen und Prozesse zu konzentrieren, halte ich für hilfreich.⁸² In dieser Studie konzentriere ich mich insbesondere auf Rahmungsprozesse und Anreizmechanismen, die das Publikum zu bestimmten Denk- und Handlungsweisen motivieren sollen.

Sind Salafisten rational kollektiv handelnde Akteure?

Ein Eckpfeiler aller TSB ist die Annahme rationaler kollektiver Handlungsweisen.⁸³ Um diese Theorien in einer Studie islamischer Bewegungen anzuwenden, ist es meiner Ansicht nach notwendig, islamische Aktivisten nicht als irrationale Akteure zu betrachten, die in ihrer Entscheidungen einer ewigen und unveränderlichen religiösen Doktrin folgen, sondern von der Annahme auszugehen, dass sie auf Stimuli reagieren, Soziale Bewegungen bilden und ihre Strategien und Methoden flexibel und unter Berücksichtigung des größtmöglichen Nutzens an neue Gegebenheiten anpassen. Die Annahme wird durch zahlreiche während der letzten zwei Dekaden veröffentlichte Studien gestützt.⁸⁴ So schreiben beispielsweise Mishal und Sela in einer 1999 veröffentlichten Studie der palästinensischen Hamas: „from the beginning of the [first] intifada, Hamas calculated its ways according to a balance of costs and benefits,“⁸⁵ und Michael Doran beschreibt al-Qā‘ida in politischen und militärischen Angelegenheiten als rationalen Akteur.⁸⁶ Ihren Anhängern gegenüber erklären Anführer islamischer Bewegungen pragmatische Reaktionen oft in religiösen Termini und berufen sich dabei auf islamische Konzepte und Instrumente islamischer Jurisprudenz wie *maṣlaḥa* (Nutzen), *ṣabr* (Geduld) oder *hudna* (temporäre Waffenruhe).⁸⁷ Instrumente wie *maṣlaḥa* und das Prinzip der Abwägung von Verderbnis (*mafsada*) und Nutzen einer jeden Tat sind ein integraler Bestandteil der

⁸¹ Z.B.: Wiktorowicz (Hrsg.) (2004), *Islamic Activism*. Snow und Byrd (2007), „Ideology, Framing Processes and Islamic Terrorist Movements“, 119-136. Olesen (2007), „Contentious Cartoons: Elite and Media Driven Mobilization“, 37-52. Engelbracht Linekilde (2008), *Contested Caricatures*. Olesen (2009), „Social Movement Theory and Radical Islamic Activism“, 7-33. Tugal (2009), „Transforming everyday life“, 423-458.

⁸² Siehe: Wiktorowicz (2004), „Introduction“, 2-4.

⁸³ Buechler (2000), *Social Movements in Advanced Capitalism*, 34.

⁸⁴ Z. B. Robinson (2004), „Hammas as a Social Movement“, 112-142. Vgl. Kurzman, „Conclusion. Social Movements and Islamic Studies“, 289-303. Vgl. Wiktorowicz (2004), „Introduction“, 14-15. Vgl. Wiktorowicz (2005), *Radical Islam Rising*, 11-14.

⁸⁵ Mishal und Sela (1999), *The Hamas Wind*, 97.

⁸⁶ Doran (2002), „The Pragmatic Fanaticism of al-Qaeda“, 51-64.

⁸⁷ Wiktorowicz (2004), „Introduction“, 15. Islamische Gelehrte vertreten unterschiedliche Meinungen bezüglich der Frage in welchen Situationen und zu welchen Zwecken der Einsatz dieser Konzepte und Instrumente als Mittel zur Rechtfertigung pragmatischer Entscheidungen und Kompromisse religiös legitim ist.

sharī'a (Weg/Methodologie der Rechtsschöpfung)⁸⁸ und geben selbst den als doktrinär geltenden salafistischen Juristen innerhalb gewisser religiös definierter Grenzen, die Gelehrte und Prediger unterschiedlich festsetzen, einen breiten Spielraum für eine Anpassung ihrer Strategien und Methoden an neue Gegebenheiten.⁸⁹ In den folgenden Kapiteln wird anhand von konkreten Beispielen dargestellt, dass auch deutsche Salafisten diese Instrumente nutzen, um rechtliche Kompromisse und pragmatische Anpassungen an neue Situationen religiös zu rechtfertigen.⁹⁰

Wie bereits Charles Kurzman darlegte, ist ein Verständnis der Subjektperspektive eine Voraussetzung, um islamische Bewegungen als rationale Akteure zu studieren. Erst dann ist es möglich, Entscheidungen religiöser Personen, die mit hohen Kosten und keinem erkennbaren individuellem Nutzen im Diesseits verbunden sind, als rational zu analysieren.⁹¹ Das Versprechen eines ewigen Lebens im Paradies für die Beteiligung an risikoreichem Aktivismus kann so beispielsweise als Anreiz betrachtet werden, der mit diesseitigen materiellen oder moralischen Anreizen vergleichbar ist, die nichtreligiöse Soziale Bewegungen anbieten, um neue Partizipanten zu rekrutieren oder Menschen zu Aktivitäten zu mobilisieren. Die Definition einer risikoreichen Tätigkeit als religiöse Pflicht, deren Nichterfüllung vorgeblich die Strafe Allāhs zur Folge hat, kann ebenfalls als ein Versuch angesehen werden, die Kosten-Nutzen-Analyse eines Individuums so zu beeinflussen, dass sämtliche Risiken einer Handlung im Vergleich mit den Risiken einer Vernachlässigung dieser Pflicht unbedeutend erscheinen.⁹²

Die Ressourcenmobilisierungstheorie (RM)

Die Ressourcenmobilisierungstheorie versucht Netzwerke, Allianzen und Rekrutierungsprozesse zu erklären und konzentriert sich auf Mechanismen der Mobilisierung. Auch Personen, die sich Sozialen Bewegungen anschließen werden als rationale Akteure analysiert. Mittels dieses Fokus auf Mobilisierung von Ressourcen macht die Theorie beschreibbar, weshalb in manchen Fällen aus Unzufriedenheiten und Benachteiligungen in einer Gesellschaft eine organisierte Protestbewegung entsteht und in anderen Fällen nicht. Das Modell des rationalen Akteurs (rational actor model) beschreibt die Partizipation von Personen an kollektiven Aktivitäten und die Rekrutierung neuer Mitglieder Sozialer Bewegungen als Resultat von selektiven Anreizen, mit denen eine Bewegung an individuelle Interessen appelliert, die eine Person

⁸⁸ Zur *sharī'a*, vgl. Heine (2011), „Ein System großer Flexibilität“, 613–617.

⁸⁹ Der Mehrheitsmeinung orthodoxer islamischer Gelehrter zufolge können koranische Gesetze und die sich aus diesen ableitenden Normen nur im Falle einer Lebensnotwendigkeit (*ḍarūra*) temporär suspendiert werden. Zum Konzept von *ḍarūra*, siehe FN 178. Eine größere Flexibilität besteht bei Gesetzen und Normen, die sich aus der Sunna oder anderen Quellen islamischen Rechts, nicht aber aus dem Wortlaut des Korans ableiten. Hier kann in einigen Fällen bereits ein Nutzen (*maṣlaḥa*) oder ein Bedarf (*ḥāja*) religionsrechtliche Kompromisse legitimieren. Vgl. 'Izz al-Dīn (2004), *Islamic law*, insb. 86 ff.

⁹⁰ Siehe z. B. Kapitel 2.2. und 3.2. (Absatz „Strategien und Positionen zur politischen Gewalt“) und 4.1.

⁹¹ Siehe: Kurzman (2004), „Social Movement Theory and Islamic Studies“, 289-303.

⁹² Vgl. Wiktorowicz (2005), *Radical Islam Rising*, 6.

erhält, wenn die Bewegung ihr Ziel erreicht. Eines der Rätsel dieser Theorie ist das sogenannte „Free-Rider-Dilemma,“ die Frage also, weshalb Menschen bereit sind, sich an den Aktivitäten einer Bewegung zu beteiligen, wenn diese für einen kollektiven Nutzen kämpft, der auch Personen zugutekommt, die sich nicht beteiligen. Um dieses Dilemma zu erklären, weisen einige Autoren darauf hin, dass Bewegungen selektive Anreize zur Verfügung stellen, die an kollektive Handlungen, also an eine Teilnahme an den Aktivitäten einer Bewegung, gebunden sind.⁹³ Andere kritisieren das begrenzte Verständnis des Begriffes „Anreiz“ in diesem Modell. Ihrer Ansicht nach kann auch die Bewegung selbst bereits einen Anreiz darstellen, der Menschen motiviert, sich an Aktivitäten zu beteiligen. So kann eine Person beispielsweise als Mitglied einer Bewegung Job-Angebote bekommen oder einen psychologischen Nutzen daraus ziehen, sich moralischer oder gerechter als andere zu fühlen. Sie kann ein Gefühl der Zugehörigkeit bekommen (solidary incentives), neue Freunde gewinnen und mitunter gar potentielle Ehepartner treffen.⁹⁴ Zudem interpretiere ich, wie bereits erwähnt, auch einen versprochenen individuellen Nutzen nach dem Tod und die Vermeidung einer Bestrafung im Jenseits als Anreize.⁹⁵

Theorien Neuer Sozialer Bewegungen

Kritiker der RM und klassischer TSB beanstanden, dass diese Theorien Kultur, Alltagsleben, Identitätsbildung und Gewohnheiten nur als Ressourcen, Instrumente und Aspekte der Gesellschaft betrachten, die als Resultat einer Mobilisierung transformiert werden, aber nicht berücksichtigen, dass diese auch der eigentliche Fokus der Aktivität einer Bewegung sein können.⁹⁶ Diese Kritik liefert einen wichtigen Hinweis auf die Grenzen dieser Theorien für eine Analyse salafistischer *da‘wa*-Bewegungen, die heutzutage neben dem Ziel, Nichtmuslime von der Konversion zum Islam zu überzeugen, primär das Ziel verfolgen, die Identitäten, Kulturen, Normen, Werte und Alltagspraktiken von Muslimen zu transformieren. Ihre Anhänger sind in informellen „Netzwerken geteilter Bedeutungen“ organisiert, die dominante kulturelle Normen anfechten und neue islamische Werte, Normen und Identitäten praktizieren und vermitteln.⁹⁷ Sie teilen kollektive islamische Identitäten, die Prediger in ihren Vorträgen vermitteln, und das Ziel, „authentisches“ religiöses Wissen zu erwerben und zu verbreiten. Aufgrund dieser Merkmale ähneln viele salafistische *da‘wa*-Bewegungen nichtreligiösen Neuen Sozialen Bewegungen (NSB).

⁹³ Siehe: Ibid, 15.

⁹⁴ Vgl.: Buechler (2000), *Social Movements in Advanced Capitalism*, 35. Fireman und Gamson (1979), „Utilitarian Logic“, 8-44. Wie Amr El Hadad in seinem Vortrag „Die empirische Feldforschung im salafistischen Milieu in Deutschland: Muslime zwischen ideologischen Normen und sozialem Handlungszwang“ (2014) herausstellte, spielte die Heiratsvermittlung eine bedeutende Rolle in den Aktivitäten der deutschen Salafibewegung.

⁹⁵ Vgl. Wiktorowicz (2005), *Radical Islam Rising*, 6.

⁹⁶ Siehe: Tugal (2009), „Transforming everyday life“, 427. Vgl. Zald (1996), „Culture, ideology and strategic framing“, 261-274.

⁹⁷ Siehe: Wiktorowicz (2005), *Radical Islam Rising*, 17.

Theorien der NSB⁹⁸ konzentrieren sich auf symbolische Kämpfe innerhalb der Zivilgesellschaft und/oder der kulturellen Sphäre und betonen die sozial konstruierte Verfasstheit von Mißständen, Groll und Ideologien. Im Gegensatz zur RM wurden sie nicht für eine Analyse formaler Organisationen entwickelt, sondern erkennen an, dass NSB aus lockeren und mitunter nur kurzzeitig existierenden Netzwerken bestehen können, die durch kollektive Identitäten ihrer Mitglieder zusammengehalten werden.⁹⁹ Auch wenn eine Analyse salafistischer Bewegungen aufgrund ihres langfristigen Bestrebens der Errichtung islamischer Staaten nicht auf eine Studie der Transformationen von Identitäten, Bedeutungen und Alltagspraktiken beschränkt werden kann,¹⁰⁰ bieten Theorien der NSB einen hilfreichen Rahmen zur Analyse der derzeitigen Agenda und Aktivitäten missionarischer Salafibewegungen, da sie die Bedeutung von Identität und Kultur – geteilter Ideen, Glaubensvorstellungen, Weltbildern und Praktiken – in den Vordergrund stellen. Ein wichtiges Konzept ist hier das Rahmungskonzept (framing concept).

Das Rahmungskonzept

Rahmungskonzepte, die oft auf ein sozio-kognitives Konzept von Goffman¹⁰¹ zurückgeführt werden, betonen die Bedeutung kultureller Prozesse für sozialen Aktivismus.¹⁰² Sie machen die soziale Konstruktion eines Phänomens durch Individuen, Gruppen, Massenmedien oder soziale Bewegungen und Organisationen beschreibbar und helfen, Funktionen bestimmter interpretativer Schemata von Ereignissen und Situationen zu erklären. Theoretische Perspektiven des „Rahmens“ (framing) sind hilfreiche Instrumente für eine Inhaltsanalyse salafistischer Vorträge, da sie zu einem Verständnis der Konstruktion kollektiver Identitäten und Feindbilder beitragen und erklären, wie Menschen davon überzeugt werden können, in einem Netzwerk geteilter Bedeutungen zu partizipieren und sich an Aktivitäten dieses Netzwerkes zu beteiligen. Zudem bieten sie einen Rahmen zur Analyse der Konstruktion von Mißständen und Weltbildern und erklären wie Bedeutungen produziert, artikuliert und verbreitet werden.

Snow und Benford definieren „Rahmung“ als „[assessment of] meaning to and [...] [interpretation of] relevant events and conditions in ways that are intended to mobilize potential adher-

⁹⁸ Theorien der NSB wurden u.a. von Manuel Castells, Alain Tourraine, Alberto Melluci und Jürgen Habermas entwickelt. Für einen Vergleich dieser Theorien, siehe: Buechler (1995), „New Social Movement Theories“, 443-447.

⁹⁹ Buechler (1995), „New Social Movement Theories“, 442.

¹⁰⁰ Vgl. Tugal (2009), „Transforming everyday life“, 423-458. Tugal betont, für islamistische Bewegungen sei die Neuorganisation des Alltagslebens mit einer Transformation des Staates verknüpft. Diese Bewegungen griffen also Staat und Gesellschaft oft gleichzeitig an, indem sie Alltagspraktiken de-naturalisierten und eine alternative tägliche Routine herstellten.

¹⁰¹ Goffman (1974), *Frame Analysis*.

¹⁰² Buechler (1995), „New Social Movement Theories“, 441.

ents and constituents, to garner bystander support and to demobilize antagonists.“¹⁰³ Ein Rahmen wird als interpretatives Schema verstanden, dass die „Welt dort draußen“ vereinfacht und komprimiert, indem es Objekte, Situationen, Ereignisse, Erfahrungen und Handlungsabläufe in der gegenwärtigen oder vergangenen Lebenswelt einer Person selektiv interpunktiert und kodiert.¹⁰⁴ Diagnostische Rahmungen identifizieren ein Problem und den dafür Verantwortlichen, prognostische Rahmungen bieten eine Lösung für das Problem sowie Strategien und Taktiken zur Beseitigung des Problems an, und motivationale Rahmungen mobilisieren zu bestimmten Aktivitäten. Sie erklären, weshalb diese notwendig sind und rufen Menschen dazu auf, in einer Bewegung zu partizipieren, die sich das Ziel gesetzt hat, ein Problem zu beseitigen.¹⁰⁵ Während die ersten zwei Rahmungen die Funktion haben, Konsens zu mobilisieren,¹⁰⁶ dient die motivationale Rahmung zur Mobilisierung zum Aktivismus. Eine erfolgreiche Mobilisierung kann jedoch Snow und Benford zufolge normalerweise nur durch eine sorgfältige Abstimmung aller drei Rahmungsarten bewirkt werden.¹⁰⁷

Für eine erfolgreiche Mobilisierung ist es zudem erforderlich, Rahmungen einer Bewegung an die Glaubenssysteme und Rahmungen von Zielgruppen anzupassen (frame alignment). Snow, Rochford, Worden und Benford unterscheiden diesbezüglich zwischen Rahmungsbrückung (frame bridging), Rahmungsverstärkung (frame amplification), Rahmungsausweitung (frame extension) und Rahmungstransformation (frame transformation).¹⁰⁸ Wenn die Rahmungen einer Bewegung bereits mit denen ihrer Zielgruppe übereinstimmen, ist lediglich eine Rahmungsbrückung notwendig. Die Botschaft einer Bewegung enthält in diesem Fall eine Erklärung der „Tatsachen,“ Ziele und Methoden sowie eine Bitte, die Bewegung zu unterstützen. Eine Rahmungsverstärkung ist „die Verdeutlichung und Kräftigung eines interpretativen Rahmens, der sich auf ein bestimmtes Thema, Problem oder eine Reihe von Ereignissen bezieht.“¹⁰⁹ Wenn die ursprünglichen Rahmungen einer Bewegung erweitert werden, um eine breite Masse anzusprechen, wird von einer Rahmungsausweitung gesprochen. Die problematischste und langwierigste Form der Rahmungsanpassung ist die Rahmungstransformation, welche die Funktion hat, die Rahmungen der Zielgruppe zu verändern, um sie an die einer Bewegung anzupassen.¹¹⁰ Sie dient der Propagierung eines neuen Weltbildes und ist nicht dazu geeignet, Menschen kurzfristig zum Handeln zu mobilisieren.

¹⁰³ Snow und Benford (1988), „Ideology, Frame Resonance and Participant Mobilization“, 198.

¹⁰⁴ Snow und Benford (1992), „Master frames and cycles of protest“, 132.

¹⁰⁵ Snow und Benford (1988), „Ideology, Frame Resonance and Participant Mobilization“, 200-202.

¹⁰⁶ Bert Klandermans definiert Konsensmobilisierung als einen willkürlichen Versuch eines sozialen Akteurs, bei einer Teilmenge der Bevölkerung einen Konsens herzustellen (Klandermans [1988], „The Formation and Mobilization of Consensus“, 175).

¹⁰⁷ Snow und Benford (1988), „Ideology, Frame Resonance and Participant Mobilization“, 200-202.

¹⁰⁸ Snow et al. (1986), „Frame alignment processes, micromobilization and movement participation“, insb. 464.

¹⁰⁹ Ibid, 469.

¹¹⁰ Klandermans (1988), „The Formation and Mobilization of Consensus“, 180-181.

Snow und Benford identifizieren zahlreiche Beschränkungen, die das Mobilisierungspotenzial von Rahmungen behindern können. Infrastrukturelle Beschränkungen von Glaubenssystemen beziehen sich auf die gerahmten Werte und die Werte der Zielgruppe einer Rahmung. Die Stellung eines gerahmten Wertes in der Wertehierarchie der Zielgruppe bestimmt den Grad der Mobilisierung. Wenn nur ein Wert gerahmt wird, kann - falls dieser Wert in Frage gestellt wird - das Mobilisierungspotential gemindert werden. Werden andererseits zu viele Werte gerahmt, um eine breite Masse zu mobilisieren (frame overextension), so kann die Mobilisierung von Personen, die sich mit der eigentlichen Agenda der Bewegung identifizieren aber die umfassendere Agenda nicht teilen, eingeschränkt werden. Phänomenologische Beschränkungen betreffen die Beziehung zwischen einer Rahmung und der Lebenswelt potentieller Anhänger. Eine Rahmung führt zu einer hohen Mobilisierungsrate, wenn sie logisch scheint, die Lebenswelt der Menschen berührt und für sie nachprüfbar ist (empirical credibility), wenn sie eine Antwort auf Probleme der Zielgruppe bietet und diese direkte Erfahrungen mit den gerahmten Problemen hat (experimental commensurability), und wenn die Rahmung mit den kulturellen Narrativen der Zielgruppe harmoniert (narrative fidelity). Zudem ist es entscheidend, ob sich der Artikulator des Rahmens als ernstzunehmende, glaubwürdige und sachverständige Autorität etablieren kann (credibility of the frame articulators).¹¹¹ Psychologische Studien weisen zudem darauf hin, dass die Angst vor einem gerahmten Verlust stärker motivierend wirkt als die Aussicht auf einen gerahmten Gewinn.¹¹² Einer Studie Olesens zufolge können empirische Glaubwürdigkeit und Bezüge zwischen einem angesprochenen Problem und dem Alltagsleben im Zeitalter des Internets und medial saturierter Gesellschaften auch mittels indirekter Erfahrungen mit Unterdrückung und Ungerechtigkeit hergestellt werden.¹¹³ Ich betrachte in dieser Studie bildliche und emotionale Beschreibungen des Leidens von Muslimen im Ausland in Vorträgen mit Außenbezügen als Motive, die indirekte Lebenserfahrungen des Publikums mit Unterdrückung und Ungerechtigkeit herstellen können. Die Wirkung dieser Beschreibungen wird von Bildern leidender und unterdrückter Muslime in Krisenregionen verstärkt, die ein Großteil des Publikums salafistischer Prediger vermutlich bereits aus entsprechenden Videos kennt, die auf Youtube und auf salafistischen Foren und Webseiten veröffentlicht werden.

Rahmungen von Ungerechtigkeiten (injustice frames), die sich in Vorträgen aller in dieser Studie analysierten Prediger finden, haben Studien zufolge eine große Bedeutung für die Motivation potentieller Partizipanten zu Formen kollektiven Handelns.¹¹⁴ Ungerechtigkeits-Rahmungen sind ein Set von Ideen und Symbolen, die die Relevanz eines Problems, dessen Ursachen und die Möglichkeit der Bewegung, etwas gegen diese zu unternehmen, herausstellen und dieses Problem als ungerecht und moralisch falsch rahmen. Gamson betont, dass an-

¹¹¹ Benford und Snow (2000), „Framing processes and Social Movements“, 611-639.

¹¹² Siehe: Goldsmith und Dhar (2013), „Negativity Bias and Task Motivation“, 358-366.

¹¹³ Olesen (2009), „Social Movement Theory and Radical Islamic Activism“, 27.

¹¹⁴ Siehe: Gamson (1992), *Talking Politics*, 31. McAdam (1999), *Political Process*, 51.

dauernde moralische Entrüstung über Ungerechtigkeiten insbesondere dann zu kollektivem Handeln führen kann, wenn Menschen in der Lage sind, die Verursacher und Opfer vermeintlicher oder tatsächlicher Ungerechtigkeiten zu identifizieren und gleichzeitig eine Verbindung zwischen den Verantwortlichen und den strukturellen Konditionen, aus denen Ungerechtigkeiten entstehen, herzustellen.¹¹⁵ Fehlt dieser Blick auf die strukturellen Konditionen, dann kann die durch diese Rahmungen erzeugte Wut leicht zu Frustrationen führen und/oder sich an den als Verantwortlich dargestellten Akteuren entladen und neue Opfer von Ungerechtigkeiten erzeugen.¹¹⁶

Um Gruppenzusammenhalt und Gruppenkontinuität zu fördern und kollektive Identitäten zu stärken, verwenden Soziale Bewegungen oft sogenannte Abgrenzungsrahmungen (boundary frames), die zwischen einem guten „wir“ und einem meist als Gegner dargestellten und schlechtem „sie“ differenzieren.¹¹⁷ Olivier Roy identifiziert Abgrenzungsrahmungen als ein wichtiges Merkmal des [neofundamentalistischen] Christentums und des Islams im Westen. Anhänger beider Gemeinschaften verstehen sich, so erklärt er, aufgrund ihrer empfundenen Entfremdung von einer dominanten Kultur als religiöse Minderheitengruppe, die „immer mehr als Identitätsgruppe gesehen [wird] und [in welcher] die Unterscheidung ‚wir und sie‘ an Bedeutung gewinnt.“¹¹⁸ Die religiöse Identität ist nicht länger ein bei der Geburt erworbener natürlicher Bestandteil des Lebens, sondern eine freiwillig gewählte Identität, die alle andere Identitäten ersetzt und sich durch Abgrenzung vom anderen erst klar definiert. „Im Prozess der Re-Islamisierung oder Re-Christianisierung, vor allem in den jeweiligen Predigten (üblicherweise zu Glaubensbrüdern, die noch nicht wiedergeboren sind), geht es darum, eine Grenze zwischen wahren Gläubigen und dem Rest der Welt zu ziehen.“¹¹⁹ Eine kollektive Identität kann Taylor zufolge Mobilisierung erleichtern und fördert eine Solidarität, einen gemeinsamen Sinn von Verpflichtung der Bewegung gegenüber, die Aktivisten auch in Zeiten geringerer Mobilisierung zusammenhält.¹²⁰ Gamson spricht in diesem Zusammenhang von der Identitätskomponente (identity component) kollektiver aktionsorientierter Rahmungen (collective action frames), die erst klar definiert, wessen Praktiken oder Politik verändert werden müssen und wer die eigene Gruppe ist, die durch kollektive Aktionen einen Wandel herbeiführen kann.¹²¹ Poletta und Jasper weisen darauf hin, dass kollektive Identitäten auch die strategischen Entscheidungen einer Bewegung beeinflussen können, beispielsweise indem sie definieren, ob die Identität einer Gruppe gewaltablehnend ist oder nicht.¹²² Soziale Bewegun-

¹¹⁵ Gamson (1992), *Talking Politics*, insb. 32-33.

¹¹⁶ Ibid, 33.

¹¹⁷ Siehe z.B. S. A. Hunt, R. D. Benford und D. A. Snow (1994), „Identity Fields“, 185-209. Taylor (1989), „Social Movement Continuity“, 761-775.

¹¹⁸ Roy (2006), *Der islamische Weg nach Westen*, 51-52.

¹¹⁹ Ibid, 51.

¹²⁰ Siehe: Taylor (1992), *Sources of the Self*.

¹²¹ Gamson (1992), *Talking Politics*, 7-8.

¹²² Siehe: Polletta und Jasper (2001), „Collective Identity and Social Movements“, 283-305.

gen können kollektive Identitäten bewusst herstellen und verändern und somit Einfluss auf die strategischen Prioritäten ihrer Mitglieder nehmen.

Eine spezielle Art der Abgrenzungsrahmung sind meiner Ansicht nach Feindbilder, die zu den Strukturmerkmalen extremistischer Doktrinen gehören¹²³ und von realistischen „Bildern von Feinden“ zu unterscheiden sind. Feindbilder sind rigide und mit starken Emotionen besetzte Abgrenzungsrahmungen, die den „anderen“ auf einer irrationalen Grundlage als Feind rahmen, der die eigene Gruppe, den Weltfrieden oder alle „guten Menschen“ bedroht. Der Feind wird als aggressionslüstern und nicht vertrauenswürdig dargestellt, strikt abgelehnt und bekämpft, und oft wird ihm jegliche Individualität abgesprochen.¹²⁴ Feindbilder haben nicht nur eine abgrenzungsfördernde und identitätsstiftende Funktion, sie dienen auch dazu, Bedrohungsgefühle zu steigern und stärken die Einsatzbereitschaft und Opferbereitschaft im Kampf gegen den „Feind.“ Falls sie mit dessen Entmenschlichung verbunden sind, beispielsweise indem der Feind als „Schwein“ oder „Satan“ gerahmt wird, senken sie die Hemmschwelle zur Gewaltanwendung.¹²⁵ Eine Definition des Kampfes gegen den Feind als religiöse oder moralische Pflicht, Warnungen vor den Strafen Gottes für eine Nichterfüllung dieser vorgeblichen Pflicht oder moralische Schuldappelle, die einer Person suggerieren, ihre Untätigkeit gegen den Feind trage zu dessen Angriffen auf Unschuldige bei, fördert meiner Meinung nach diese Bereitschaft zusätzlich. Eine weitere Funktion von Feindbildern ist es, so schreibt Jesse, „den als negativ empfundenen Wandel oder den pejorativ bewerteten Status Quo einer spezifischen Gruppe zuzuschreiben.“¹²⁶ Einem idealisiertem Selbstbild steht ein perhorresziertes Feindbild gegenüber, und um dieses zu sichern, bedarf es einer Kontaktvermeidung mit dem „Feind.“ Diese Kontaktvermeidung fordern insbesondere radikale Salafisten, beispielsweise durch ihre Interpretationen der Doktrin von *al-walāʾ wa-l-barāʾ* (Loyalität und Lossagung), die eine „Lossagung“ vom „anderen“ zum Bestandteil des „wahren Glaubens“ macht.¹²⁷ Die staatliche Repressionen einer Gruppe und die daraus folgende Isolierung ihrer Mitglieder kann ebenfalls eine solche Kontaktvermeidung fördern und radikalitätsfördernd wirken.¹²⁸ Feindbilder können auch die Funktion haben, der eigenen Gruppe Gehör zu schaffen und Anhänger zu werben, indem sie Personen ansprechen, die zwar die Ideologie der eigenen Gruppe (noch) nicht teilen, aber dessen Feindbild(er).¹²⁹ Ist ein Feindbild im Denken einer Person etabliert, dann können dessen Funktionen zur Wirklichkeitsverzerrung beitragen. Die Realität wird nun dem

¹²³ Vgl. Jesse (2005), „Funktionen und Strukturen von Feindbildern“, 7.

¹²⁴ Ibid.

¹²⁵ Ibid, 13-14. Olesen (2009), „Social Movement Theory and Radical Islamic Activism“, 11. Della Porta (1995), *Social Movements*, 173. Vgl. Sommer (2004), „Feindbilder“, 310.

¹²⁶ Jesse (2005), „Funktionen und Strukturen von Feindbildern“, 15.

¹²⁷ Zum salafistischen Verständnis des Konzeptes von *al-walāʾ wa-l-barāʾ*, siehe Kapitel 3.5.3.

¹²⁸ Vgl. Olesen (2009), „Social Movement Theory and Radical Islamic Activism“, 11.

¹²⁹ Jesse (2005), „Funktionen und Strukturen von Feindbildern“, 16.

Feindbild angepasst, und Akteure einer Bewegung können unfähig werden zu erkennen, was wirklich vor sich geht.¹³⁰

1.1.2. Persuasive Kommunikationsforschung

Basierend auf der Annahme, dass Vorträge salafistischer Prediger in ihren Vorträgen bewusst oder unbewusst versuchen die Emotionen und Kognitionen des Publikums zu beeinflussen, um sie von ihren Botschaften zu überzeugen und/oder zu Aktivitäten zu mobilisieren, greife ich in dieser Studie auch auf Konzepte der persuasiven Kommunikationsforschung¹³¹ zurück. Diese liefern Erkenntnisse über die Funktionsweisen, Effizienz und Wirkungen bestimmter Überzeugungstechniken. Ich konzentriere mich speziell auf die Funktionen von Furcht- und Schuldappellen, die zu der Gruppe negativer Appelle gehören¹³² und häufig in Vorträgen salafistischer Prediger zu finden sind. Diese Appelle werden eingesetzt, um beim Rezipienten ein emotionales Ungleichgewicht herzustellen, das durch ein vom Sprecher vorgestelltes Verhalten behoben werden kann.¹³³

Furchtappelle gehören zu einer der Hauptstrategien der persuasiven Kommunikation.¹³⁴ Sie besitzen ein hohes Aktivierungspotential¹³⁵ und sind meist mit einer Handlungsempfehlung verknüpft, die erklärt wie die Dinge, vor denen gewarnt wird, vermieden werden können. Wirksame Furchtappelle induzieren Furcht, die eine positive Einstellung gegenüber der empfohlenen Handlung und die Intention, diese auszuführen, fördern kann.¹³⁶ Ist jedoch aus Sicht der Person, an die der Appell gerichtet ist, keine Furchtreduktion möglich, kann es auch zu Vermeidungsverhalten gegenüber der Botschaft kommen.¹³⁷ Wir finden Furchtappelle bereits im Koran. Warnungen vor dem Höllenfeuer (*jahannam*) für Sünder und Ungläubige stehen dort meist unmittelbar vor oder nach blumigen Beschreibungen des Paradieses, das Muslimen

¹³⁰ Siehe: Ibid, 17. Siehe: Sommer (2004), „Feindbilder“, 303.

¹³¹ Z.B. Stiff (1994), *Persuasive Communication*.

¹³² Zur Furchtappellforschung, siehe: Maddux und Rogers (1983), „Protection motivation and self-efficacy“, 469-479. Barth und Bengel (1998), *Prävention durch Angst?*.

¹³³ Brennan und Binney (2008), „Fear, guilt and shame appeals in social marketing“, 6. Wir können zwar davon ausgehen, dass es sich bei salafistischen Predigern um „Überzeugungstäter“ handelt, die diese Appelle mitunter nicht bewusst einsetzen um ihr Publikum zu manipulieren, sondern von ihnen überzeugt sind. Die Wirkungen und Funktionen der Appelle sind jedoch auch in diesem Fall mit denen vergleichbar, die bewusst zu Werbezwecken eingesetzt werden.

¹³⁴ Neurauter (2005), *Who is afraid of fear appeals?*, 45.

¹³⁵ Behrens (1991), *Werbepsychologie*, 64.

¹³⁶ Gelbrich und Schröder (2008), *Werbewirkung von Furchtappellen*, 1. Die Bedeutung einer angebotenen Handlungsempfehlung für die Wirksamkeit von Furchtappellen wurde bereits in dem von Hovland, Janis und Kelley entwickelten Triebreduktionsmodell ermittelt (Hovland, Janis und Kelley [1953], *Communication and Persuasion*). Die Akzeptanz einer durch Furchtappelle vermittelten Botschaft ist zum einen davon abhängig, ob die Botschaft den Furchttrieb auslöst. Dieser motiviert eine Person zu einem Verhalten, das die Furcht reduziert. Zum anderen ist es aber auch wichtig, dass einer Person zugleich Handlungsanweisungen gegeben werden, die erklären wie sie die Dinge, vor denen gewarnt wird, vermeiden kann. (Vgl. Gelbrich und Schröder [2008], *Werbewirkung von Furchtappellen*, 10-13).

¹³⁷ Witte (1998), „Fear as Motivator, Fear as Inhibitor“, 425.

als Belohnung für Glauben, gute Taten und/oder eine Erfüllung ihrer religiösen Pflichten versprochen wird.¹³⁸

Schuldappelle, also Botschaften, die Schuldgefühle auslösen, indem sie einer Person die Verantwortung für negative Konsequenzen einer Handlung oder einer unterlassenen Handlung zuschreiben,¹³⁹ sind ebenfalls eine häufig verwendete Strategie der persuasiven Kommunikation. Verschiedene Studien wiesen nach, dass die Erwartung von Schuld das Verhalten von Menschen beeinflusst.¹⁴⁰ Schuldgefühle können intrapersonell sein und entstehen, wenn eine Person glaubt, einen persönlichen Standard oder eine gesellschaftliche Norm (hiermit kann auch eine Norm der eigenen Bezugsgruppe gemeint sein) verletzt zu haben oder zu verletzen,¹⁴¹ sie können aber auch interpersoneller Natur sein und aus einer Auseinandersetzung mit sozialen Ungleichheiten entstehen. Einige Studien stellten einen Zusammenhang zwischen Schuldgefühlen und der Bereitschaft einer Person an Wohltätigkeitsorganisationen zu spenden fest.¹⁴² Diese Erkenntnis ist relevant für meine Studie, da sie darauf hinweist, dass Schuldappelle nicht in jedem Falle Menschen dazu animieren eine Handlung, für deren Unterlassung sie sich schuldig fühlen, auszuführen. Ein solcher Appell kann auch die Funktion haben, das Publikum zu Spenden zu ermutigen, damit andere, stellvertretend für sie, ihre empfundene Schuld tilgen.

1.1.3. Fragenkatalog

Diese Studie verwendet TSB und Konzepte der persuasiven Kommunikationsforschung als Orientierungshilfe, um Fragen nach den Funktionen und Kontextualisierungen von Botschaften salafistischer Prediger mit Außenbezügen zu stellen. Zudem greife ich bei der Beantwortung dieser Fragen unter anderem auf Erkenntnisse dieser Theorien zurück. Die im folgenden Paragraphen aufgelisteten Fragen dienen als Leitfaden, werden aber nicht in jedem Vortrag systematisch angewandt. Stattdessen werde ich mich jeweils auf die Fragestellungen konzentrieren, die für einen Vortrag relevant erscheinen.

Basierend auf der RM ergibt sich für meine Inhaltsanalyse der Vorträge salafistischer Prediger folgender Fragenkatalog: Welche Anreize bieten Prediger für eine Partizipation an der Bewegung und/oder an speziellen Aktivitäten? Versprechen Prediger einen sofortigen oder zukünftigen, diesseitigen oder jenseitigen individuellen Nutzen für die Partizipation an einer Aktivität, oder ist der Nutzen ein Allgemeinwohl der Muslime und an die Erreichung be-

¹³⁸ Als Beispiele seien genannt: K 4:56 (Hölle) - K 4:57 (Paradies); K 22:19-22 (Hölle) - K 22:23 (Paradies); K 23:102 (Paradies) - K 23:103-104 (Hölle); K 37: 40-49 (Paradies); K 37: 62-68 (Hölle); K 43: 68-73 (Paradies) - K 43: 74-75 (Hölle); K 44: 43-49 (Hölle) - K 44:51-57 (Paradies); K 55:44 (Hölle) - K 55: 52-78 (Paradies).

¹³⁹ Siehe: Dahl, Honea und Manchanda (2003), „The Nature of Self-Reported Guilt“, 159-171.

¹⁴⁰ Siehe z.B.: Lee-Wingate (2006), „Alleviating Mommy’s Guilt“, 262.

¹⁴¹ Siehe: Kugler und Jones (1992), „On conceptualizing and assessing guilt“, 318-327.

¹⁴² Siehe: Strahilewitz und Myers (1998), „Donations to charity as purchase incentives“, 434-446.

stimmter Ziele der Bewegung gebunden? Ist der als Anreiz gebotene Nutzen körperlich, materiell oder moralisch? Versucht ein Prediger, die Kosten-Nutzen-Analyse einer Person bezüglich bestimmter vom ihm gewünschter Handlungen zu beeinflussen, und wenn ja, wie?

Das Rahmungskonzept verwende ich als Grundlage für folgenden Fragenkatalog: Welche diagnostischen, prognostischen und motivationalen Rahmungen verwendet ein Prediger und welche Botschaften vermittelt er in diesen? Werden Ungerechtigkeiten gerahmt, und wenn ja, welche und wie? Ich analysiere ob sich ein Prediger auf eine oder mehrere dieser Rahmungen konzentriert und nutzte diese Information, um zu ermitteln, ob ein Vortrag vorwiegend der Mobilisierung von Konsens dient, oder ob das Publikum kurzfristig zu bestimmten Aktivitäten mobilisiert werden soll.¹⁴³ Um das Mobilisierungspotential eines Vortrages zu ermitteln, wird untersucht, ob und wie diese drei Rahmungen aufeinander abgestimmt sind. Um zu ermitteln auf welche Zielgruppe ein Vortrag mobilisierend wirken könnte, untersuche ich Übereinstimmungen zwischen den Rahmungen und gerahmten Werten eines Vortrages mit Außenbezügen und den Weltanschauungen und Werten verschiedener Tendenzen des deutschen Salafismus. Ich frage, ob und wie ein Prediger versucht die Lebenswelt der Menschen zu berühren, ihre Probleme zu beantworten, ihnen konkrete nachprüfbare Beispiele zu bieten und sich als sachverständige Autorität zu etablieren.¹⁴⁴

Ein besonderes Augenmerk liegt in meiner Studie auf der Funktion von Außenbezügen als Mittel zur Herstellung und Stärkung kollektiver Identitäten. Zu diesem Zweck suche ich nach Abgrenzungsrahmungen und Feindbildern, frage wer als „wir“ und „sie“ gerahmt wird, und analysiere den Zusammenhang zwischen thematisierten externen Konflikten und den in einem Vortrag verwendeten Abgrenzungsrahmungen oder Feindbildern. Ich frage auch, wie und zu welchem Zweck Prediger die Idee einer „globalen *umma*“ propagieren und Muslime dazu aufrufen, sich mit dieser zu identifizieren. Des Weiteren identifiziere ich Furcht- und Schuldappelle, untersuche zu welchen Handlungen oder zur Unterlassung welcher Handlungen sie anregen, und frage welche Rolle externe Konflikte in den Appellen selbst und/oder den empfohlenen Handlungsweisen spielen.

Ich analysiere zudem, ob und zu welchem Zweck ein Prediger bereits vorhandene Rahmungen von Politikern, Journalisten und nicht-islamischen Gruppen als Basis für seine eigenen Rahmungen verwendet oder versucht, diese zu widerlegen. Dieses erlaubt erste Vermutungen bezüglich der Auswirkungen der Darstellung eines externen Konflikts im politischen Diskurs

¹⁴³ Siehe: Klandermans (1988), „The Formation and Mobilization of Consensus“, 173-196.

¹⁴⁴ Da diese Studie die Botschaft und die Perspektive des Vermittlers einer Botschaft und nicht die Rezeption der in Vorträgen vermittelten Botschaften seitens des Publikums analysiert, ist es nur möglich zu fragen, ob ein Prediger sich bemüht, seine Rahmungen auf sein Publikum abzustimmen. Erkenntnisse über Werte und Lebenswelten der Empfänger der Botschaft können teilweise aus Studien anderer Wissenschaftler gewonnen werden. Aussagen über kurzfristige und langfristige Wirkungen salafistischer Vorträge auf unterschiedliche Subgruppen der Zuhörerschaft erfordern jedoch weiterführende Studien.

und in den Medien auf die Botschaften salafistischer Prediger. Zudem soll untersucht werden, ob Salafisten in Bereiche und Begriffe des politischen Islam ableiten, wenn sie Politik diskutieren, ob ihr Diskurs von der Rhetorik antiimperialistischer oder anderer nichtreligiöser Gruppen beeinflusst ist, oder ob sie diese Ereignisse in einem religiösen Kontext und Narrativen aus dem Koran und der Sunna verorten und diskutieren.

1.2. Methodik

In dieser Studie wird zunächst eine quantitative Messung der Relevanz externer Konflikte und Ereignisse in den Vorträgen mit größter Breitenwirkung (Korpus 1) von jedem der fünf in dieser Studie analysierten Prediger vorgenommen. Hierzu werden die Inhalte der zehn meistgesehenen Vorträge eines Predigers bezüglich der Frage ausgewertet, wieviel Zeit externen Ereignissen im Vergleich zu anderen Thematiken gewidmet wird. Des Weiteren wird untersucht, in welchem Kontext und zu welchem Zweck externe Ereignisse thematisiert werden, falls diese überhaupt thematisiert werden, und welche Botschaften ein Prediger in seinen Vorträgen mit größter Breitenwirkung ohne Außenbezüge vermittelt. Diese Botschaften können die Botschaften von Vorträgen mit expliziten Außenbezügen verstärken oder ergänzen. Eine knappe Darstellung ihrer Inhalte ist somit ein notwendiger Bestandteil dieser Studie. Die Breitenwirkung eines Vortrages wird anhand der Anzahl der Aufrufe eines Vortrages auf dem Internet-Videoportal „Youtube“ ermittelt. Es wurden nur Vorträge von mindestens 10 Minuten Länge berücksichtigt. Ausschnitte aus ursprünglich längeren Vorträgen und Predigten, die in einer Kurzfassung oder in einzelnen Teilen veröffentlicht wurden, wurden ebenfalls als „Vortrag“ definiert. Die meisten Vorträge salafistischer Prediger finden sich sowohl auf salafistischen Webseiten als auch auf Youtube und anderen Internet-Videoportalen. Da viele salafistische Webseiten jedoch nur Vorträge von Predigern einer bestimmten Tendenz des Salafismus präsentieren und keine Informationen über die Anzahl der Aufrufe anbieten und Youtube das größte Internet-Videoportal ist und meinen Recherchen zufolge von Salafisten weitaus intensiver genutzt wird als andere Portale (die von mir berücksichtigten 50 Vorträge erhielten zwischen 8.124 und 375.249 Seitenaufrufe auf Youtube), habe ich die Breitenwirkung eines Vortrages nur anhand der Aufrufe auf Youtube bestimmt. Ein Problem meiner Methode besteht darin, dass Vorträge teilweise unter anderem Titel oder in einzelne Teile zerschnitten mehrfach auf Youtube veröffentlicht werden. Zudem werden einige dieser Vorträge zusätzlich auch auf anderen Portalen und Webseiten sowie auf CDs und DVDs veröffentlicht und/oder vor einer Veröffentlichung im Internet in Moscheen präsentiert. Zudem kann ein Vortrag von einer Person mehrfach aufgerufen, von mehreren Personen gleichzeitig gesehen oder bereits nach wenigen Sekunden wieder ausgeschaltet werden. Meine Methode ermöglicht also keine Aussagen über die exakte Breitenwirkung eines Vortrages, ist aber m. E.

durchaus zweckmäßig, um einen groben Überblick über die Verbreitung von Vorträgen deutscher salafistischer Prediger zu geben.¹⁴⁵

Der Hauptteil der Studie befasst sich mit einer Analyse der Inhalte und Botschaften von Vorträgen mit explizitem Außenbezug (Korpus 2). In einer qualitativen Inhaltsanalyse werden jeweils drei bis fünf dieser Vorträge von fünf prominenten Predigern (Abdul Adhim Kamouss, Hassan Dabbagh, Pierre Vogel, Abu Dujana und Abu Abdullah) der deutschen Salafibewegung untersucht.¹⁴⁶ Diese Prediger repräsentieren die wichtigsten Tendenzen des deutschen salafistischen Spektrums.¹⁴⁷ Abdul Adhim Kamouss vertritt einen moderaten Mainstream-Salafismus, Hassan Dabbagh kann im Mainstream verortet werden und Pierre Vogel an der Grenzlinie zwischen dem Mainstream- und dem radikalen Salafismus mit Einflüssen des politischen Salafismus ägyptischer Prägung. Abu Dujana repräsentiert die radikale Strömung, und Abu Abdullah den *jihād*istisch beeinflussten Rand des radikalen Salafismus. Auf eine Analyse von Vorträgen *jihād*-salafistischer Prediger wurde bewusst verzichtet, da diese sich ideologisch an einer Grenzlinie zwischen Salafismus und militantem Islamismus bewegen und aufgrund dieser Sonderstellung meiner Ansicht nach eine separate Studie verdienen. Die Stichprobe (Korpus 2) wurde ebenfalls aus Videos ausgewählt, die auf „Youtube“ veröffentlicht wurden und mindestens 10 Minuten lang sind, und unter Verwendung derselben Definition des Begriffes „Vortrag“ wie oben angegeben. Die Auswahl erfolgte hier aber ausschließlich anhand der inhaltlichen Repräsentativität im Bezug auf die Forschungsfragen, also der Relevanz externer Ereignisse in ihnen, und unabhängig von der Breitenwirkung eines Vortrages. Um einen Bezug zu aktuellen Konflikten zu ermöglichen, habe ich meine Auswahl auf Material begrenzt, das zwischen 2010 und 2014 veröffentlicht wurde. Im Mittelpunkt stehen die Staatskrise in Ägypten und der Bürgerkrieg in Syrien. Es werden aber auch Konflikte in Mali, Gaza, dem Irak, Afghanistan und anderen vorwiegend von Muslimen bewohnten Staaten und Regionen thematisiert. Diese Vorträge wurden von mir transkribiert und an-

¹⁴⁵ Ein weiteres Problem dieser Methodik ist die Tatsache, dass ältere Vorträge eine größere Breitenwirkung haben als neuere Vorträge, sich die Schwerpunkte eines Predigers aber im Laufe der Zeit ändern. Meine Methode erlaubt es nicht, den aktuellen Stellenwert von Außenbezügen in den neuesten Vorträgen eines Predigers zu ermitteln.

¹⁴⁶ Der Begriff „Vortrag“ bezeichnet in dieser Studie eine Lektion zur Vermittlung islamischen Wissens (*durūs*), Predigt (z.B. *khuṭba*) oder eine andere Form der Rede, die entweder öffentlich vorgetragen wurde (z.B. in einer Moschee oder auf einem öffentlichen Platz) oder im Privaten aufgezeichnet und später als Video im Internet veröffentlicht wurde. Falls der Vortrag mit einem Bittgebet endet, das für meine Studie relevante Botschaften enthält, wird auch dieses Bittgebet analysiert. Die Anzahl der analysierten Vorträge eines Predigers wurde entsprechend der Unterschiedlichkeit der in verschiedenen Vorträgen vermittelten Botschaften festgelegt. Ich habe nur 3 Vorträge von Abu Dujana ausgewählt, da die Botschaften dieser Vorträge mit denen anderer Vorträge größtenteils übereinstimmen. Im Falle von Abu Abdullah hingegen habe ich mich zur Analyse von fünf Vorträgen entschieden, da er während der letzten Jahre seine Position bezüglich der Frage, ob der *jihād* in Syrien eine individuelle religiöse Pflicht für deutsche Muslime ist, geändert hat. Ein Vergleich verschiedener Vorträge zum gleichen Thema war notwendig, um diesen Positionswechsel zu analysieren.

¹⁴⁷ Für eine Definition der Begriffe „Mainstream-Salafismus“ und „radikaler Salafismus“ im deutschen Kontext, vgl. Kapitel 2.5. Vorträge von Ibrahim Abou-Nagie, dem vermutlich bekanntesten Prediger der radikal-salafistischen Strömung und führenden Aktivisten der Gruppe „Die Wahre Religion“, wurden in dieser Studie nicht analysiert, da er sich nicht häufig und nicht detailliert genaug zu externen Ereignissen äußert.

schließlich als Text analysiert. Falls ein Prediger im Vortrag explizit von ihm gezeigte Videos oder Fotos kommentiert, wurden diese ebenfalls berücksichtigt. Die Inhaltsanalyse dieser Vorträge orientiert sich an dem von mir entwickelten und aus dem Rahmungskonzept, der Ressourcenmobilisierungstheorie und der persuasiven Kommunikationsforschung abgeleiteten Fragenkatalog, der in Kapitel 1.1.3. vorgestellt wurde.

1.3. Aufbau der Studie

Im Anschluss an diese Einleitung bietet Kapitel 2 eine Einführung zum Thema Salafismus. Es beginnt mit einer Diskussion und Definition des Begriffes „Salafismus“, einer knappen Analyse der salafistischen Glaubenslehre und Jurisprudenz und einem Überblick über wichtige religiöse Autoritäten dieser Strömung des sunnitischen Islams. Es folgt eine kurze Darstellung von Konflikten zwischen Salafisten und Anhängern anderer Strömungen des Islams, die für diese Studie relevant sind. Im Anschluss daran stelle ich eine Typologie des zeitgenössischen globalen Salafismus vor. Das Kapitel endet mit einer von mir entwickelten Typologie des deutschen Salafismus, die eine Grundlage für das nachfolgende Kapitel 3 bildet.

Kapitel 3 rekonstruiert die Entstehungsgeschichte deutscher salafistischer Predigernetzwerke und analysiert, in diesem geschichtlichen Kontext verortet, die Ideologien, Ziele, Strategien und Botschaften von prominenten Predigern dieser Netzwerke. Hierbei werden zunächst Aspekte dargestellt, die eine Grundlage der Agenda aller Tendenzen der deutschen Salafibewegung bilden. Im Kontext mit einer Diskussion der Fragmentierung der Bewegung werden im Anschluss spezielle Aspekte der radikalen und *jihād*istischen Ideologie und Strategie separat diskutiert. Dieses Hintergrundwissen ist für eine Verortung und ein Verständnis der in dieser Studie analysierten Vorträge unerlässlich und verdeutlicht, weshalb externe Konflikte in der Agenda vieler salafistischer Prediger keinen hohen Stellenwert haben.

In Kapitel 4, dem Mittelpunkt der Studie, stehen Vorträge deutscher salafistischer Prediger mit expliziten Außenbezug. Nach einer kurzen Vorstellung jedes Predigers, die neben biographischen Details auch einen Überblick über seine Ideologie und Agenda sowie eine Analyse der Relevanz externer Ereignisse in seinen zehn meistgesehenen Vorträgen (Korpus 1) beinhaltet, folgt eine Inhaltsanalyse seiner Vorträge mit Außenbezug (Korpus 2). In dieser werden seine Rahmungen externer Ereignisse dargestellt und analysiert und untersucht, welche Funktionen diese Ereignisse im jeweiligen Vortrag haben und wie sie kontextualisiert werden.

Im Schlusskapitel 5 werden die Ergebnisse der Studie dargestellt. Es werden Erkenntnisse über die wichtigsten Funktionen und Kontextualisierungen externer Ereignisse in Vorträgen salafistischer Prediger zusammengefasst und die diesbezüglichen Unterschiede zwischen Vorträgen von Prediger verschiedener Tendenzen des deutschen Salafismus dargestellt. In einem

Schlusswort wird diskutiert, in welcher Form Erkenntnisse dieser Studie dazu beitragen können, (1) Indikatoren zu erkennen, die radikalierungsfördernde Argumente salafistischer Prediger begünstigen können, (2) den Einfluss außen- und sicherheitspolitischen Handelns auf unterschiedlich radikalisierte Predigernetzwerke einzuschätzen und (3) Zusammenhänge zwischen dem außen- und sicherheitspolitischen Handeln und der Rhetorik der Bundesrepublik Deutschland und radikalierungsfördernden Argumenten salafistischer Prediger zu erkennen.

2. Salafismus

2.1. Zur Herkunft und Bedeutung des Begriffes „Salafismus“

Der Begriff „Salafismus“ oder „*Salafīyya*“,¹⁴⁸ sinngemäß eine erklärte Loyalität zu den ersten drei Generationen von Muslimen, den *salaf al-ṣāliḥ* (rechtschaffene Altvordern), ist flexibel und kontrovers. Er wird sowohl im akademischen wie auch im innerislamischen Diskurs uneinheitlich verwendet.¹⁴⁹ Die Begriffe *al-salaf al-ṣāliḥ* und *Salafīyya* erscheinen in frühen islamischen Texten als Synonym für die vorbildhafte erste muslimische Gemeinschaft. Eine frühe, möglicherweise erste Verwendung des Begriffes *al-salaf al-ṣāliḥ* findet sich in einem *ḥadīth* aus der *musnad* von Aḥmad ibn Ḥanbal (st. 855), in dem überliefert wird, dass der Prophet Muḥammad während der Beerdigung seiner Ehefrau Zaynab sagte, „Cling to ʿUthmān ibn Mazʿūn, our virtuous and pious predecessors (*salafinā al-ṣāliḥ al-khayr*).“¹⁵⁰

¹⁴⁸ Der arabische Begriff „*Salafīyya*“ wird in dieser Studie synonym zum deutschen Begriff „Salafismus“ verwendet.

¹⁴⁹ Zur Herkunft des Begriffes im akademischen Diskurs, siehe: Lauzière (2010), „The Construction of *Salafīyya*“, 373.

¹⁵⁰ Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 1:225, 227. Zitiert in: Afsaruddin (2008), *The First Muslims*, 149.

Die früheste Referenz auf die *salaf* als Vorbild für Muslime findet sich vermutlich in einer Abū Ḥanīfa (st. 767, Gründer der ḥanafitischen Rechtsschule) zugeschriebenen Aussage aus einem Werk des Islamgelehrten Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (st. 1505), „Follow the traditions and the way of the *salaf* and be on your guard against new-fangled matters (*bid‘a*) [...]“.¹⁵¹ In frühen islamischen Texten bezog sich der Begriff „*Salafiyya*“ oft auf eine islamische Bewegung, die mit den *Ahl al-Ḥadīth* („Leute der Tradition“)¹⁵² assoziiert wurde. Die *salafīnā* wurden als Muslime dargestellt, die den Koran und die Sunna wortgetreu verstanden und den Koran als unerschaffenes Wort Gottes betrachteten.¹⁵³ Diese Sichtweise entwickelte sich später zur Mehrheitsmeinung islamischer Gelehrter.

In dieser Studie bezeichnet der Begriff „Salafisten“ Anhänger einer Glaubenslehre (*‘aqīda*) und einer Methode zum Verständnis der religiösen Quellen, die sich an der literalistischen Tradition der *Ahl al-Ḥadīth*¹⁵⁴ den Schriften von Aḥmad Ibn Ḥanbal (st. 855), Taqī al-Dīn Aḥmad Ibn Taymiyya (st. 1328) und anderen (meist ḥanbalitischen) Gelehrten orientiert und sich gegen eine allegorische und rationale Koranexegese ausspricht. Der Begriff „Salafist“ wird jedoch von zahlreichen Anhängern der in dieser Studie analysierten Bewegung abgelehnt, da er ihrer Ansicht nach eine sektiererische und negative Konnotation hat und/oder von Außenstehenden verwendet wird, um Muslime zu spalten.¹⁵⁵ Viele der in dieser Studie diskutierten Prediger und ihre Anhänger bezeichnen sich selbst lediglich als Muslime oder als „*Ahl al-Sunna wa-l-Jamā‘a*“ (Leute der Sunna [Prophetentradition] und der Gemeinschaft), also als Sunniten.

Salafistische Prediger und Gelehrte beschreiben es als ihre Aufgabe, den Islam, so wie er ihrer Ansicht nach vom Propheten Muḥammad verkündet und praktiziert wurde, von externen kulturellen Einflüssen und „unislamischen Neuerungen“ (*bida‘*, Sg. *bid‘a*) zu reinigen. Diese vermischten sich ihrer Ansicht nach durch die schnelle Verbreitung des Islams nach dem Tode des Propheten Muḥammad und einer Vielzahl von Konvertiten, die den Koran und die Sunna nach ihrem eigenen Verständnis auslegten, mit der „authentischen“ religiösen Lehre.¹⁵⁶ Salafistische Prediger propagieren eine expansive Definition von *bid‘a*, welche religiöse Rituale,

¹⁵¹ al-Suyūṭī (1947), *Ṣawn al-mantiq wa’l-kalām ‘an fann al-mantiq wa’l-kalām*, Hrsg. Ali Sami al-Nashad. Cairo, 32. Zitiert in: Afsaruddin (2008), *The First Muslims*, 149.

¹⁵² Der Name *Ahl al-Ḥadīth* (Leute der Traditionen [des Propheten]) bezeichnet eine islamische Bewegung des späten 8. und 9. Jahrhunderts, die sich in theologischen und islamrechtlichen Fragen vorwiegend an einem wörtlichen Verständnis der Traditionen (*aḥādīth*) orientierte und sich gegen die spekulative Methodik der Anhänger der subjektiven Lehrmeinung (*ahl al-ra’y*) wendete. Die *Ahl al-Ḥadīth* spielten eine wichtige Rolle in der Entstehung des sunnitischen Islams und gelten als Vorläufer der ḥanbalitischen Rechtsschule (*madhhab*).

¹⁵³ Haykel (2009), „On the Nature of Salafi Thought and Action“, 38.

¹⁵⁴ Diese Meinung vertreten auch: Duderija (2011), *Constructing a Religiously Ideal „Believer“ and „Woman“ in Islam*, 49. Dumbe und Tayob (2011), „Salafis in Cape Town“, 190.

¹⁵⁵ Siehe z.B.: Abu Dujana in: „Deutsche Welle-Interview mit Ibrahim Abou Nagie, Abu Dujana und Sabri“ (2013); www.youtube.com/watch?v=tSei-grRqhw; abg. 05.03.2014.

¹⁵⁶ Abu Anes (2010), „Shaikh Abu Anes – Was bedeutet Salafi 1-7“; www.youtube.com/watch?v=4atot2tgGhg; abg. 20.01.2011. Vortrag präsentiert am 26.02.2010 auf einem Islamseminar in Braunschweig.

die nicht von den ersten Generationen praktiziert wurde, verbietet und als Sünde (*ma'ṣiya*) betrachtet.¹⁵⁷ Ein Beispiel für ein solches Ritual ist die weit verbreitete Praxis des Feierns des Geburtstages des Propheten Muḥammad (*mawlid al-nabī*), welche dem deutschen Salafiprediger Abu Anes zufolge einen Muslim zum Sektenanhänger macht.¹⁵⁸ Salafisten kritisieren Glaubensvorstellungen und Rituale vieler traditioneller Muslime und einige Gelehrte und Prediger erklären Anhänger bestimmter Strömungen des Islams gar zu Ungläubigen (*kuffār*, Sg. *kāfir*).¹⁵⁹

Bis zum Ende des 20. Jahrhunderts wurde der Begriff „*Salafiyya*“ in akademischer Literatur meist als ein Label für Protagonisten der „*Nahḍa*“ (Renaissance; wörtlich: Bewegung von einer unteren zu einer oberen Körperhaltung), insbesondere Jamāl al-Dīn al-Afghānī (1838-97) und seinen Schüler Muḥammad 'Abduh (1849-1905), verwendet. Auch heute bezeichnen einige Autoren diese Denker des islamischen Modernismus noch als Begründer der „klassischen *Salafiyya*.“¹⁶⁰ Al-Afghānī und 'Abduh forderten eine Rückbesinnung auf die Frühzeit des Islams und eine als „Öffnung der Tore des *ijtihād*“ bezeichnete Abkehr vom „blinden“ Befolgen kodierter Rechtsurteile, um die islamische Welt vom Ballast jahrhundertalter Traditionen zu befreien und an die Moderne anzupassen. Dieses sei nötig, um muslimische Länder und Gesellschaften gegen einen ökonomisch, wissenschaftlich und militärisch überlegenen Westen zu stärken. Die Rückkehr zu den Ideen der *salaf al-ṣāliḥ* bedeute jedoch für sie keine strikte Ablehnung moderner Konzepte und Erziehung, sondern in erster Linie eine Rückkehr zur den Ideen und Idealen dieser ersten muslimischen Gemeinschaft, die dem modernistischen Narrativ zufolge religiöse Normen neuen Situationen flexibel anpasste. Es gab durchaus Berührungspunkte zwischen der modernistischen „*Nahḍa*“ sowie dem aus ihr hervorgegangenen islamischen Revivalismus und der in dieser Studie als *Salafiyya* bezeichneten Strömung. So geriet beispielsweise der späte Rashīd Riḍā (st. 1935), ein Schüler 'Abduhs, unter den Einfluss der oft als Wahhābismus bezeichneten saudischen Strömung des Salafismus,¹⁶¹ und der Muslimbruder Sayyid Quṭb, dessen Organisation von dem von Riḍā und den Protagonisten der

¹⁵⁷ Salafisten zitieren häufig den folgenden *ḥadīth* als Beweis für ihre Position: „Der Botschaft Allāhs sagte: ‚Bleibt an meiner Sunna und der Sunna den rechtgeleiteten Kalifen nach mir verhaftet, klammert euch fest. Hütet euch vor neu erfundenen Angelegenheiten, denn jede *bid'a* ist eine Irreführung [*ḍalāla*]““ (zitiert z.B. in: Shaykh Ṣāliḥ bin Fawzān al-Fawzān [o.J.], „*Hukm al-iḥtifāl bi-dhikrā al-mawlid al-nabawī*“; www.saa'id.net/mktarat/Maoled/6.htm; abg. 15.02.2014). Für eine Definition von *bid'a* in Schriften von Ibn al-'Uthaymīn und *fatāwā* führender saudischer 'ulamā' des „Ständigen Komitees für Rechtsfragen“ (*al-Lajnat al-Dā'ima li-l-Buḥūth al-'Ilmīya wa-l-Iftā'*) zu diesem Thema, siehe: Ibn Baz et al. (2001), *Rechtsgutachten für muslimische Minderheiten*, 17-20.

¹⁵⁸ Abu Anes (2010), „Shaikh Abu Anes – Was bedeutet Salafi 1-7.“

¹⁵⁹ Beispielsweise in: Sheikh Abdellatif (2011), „Sheikh Abdellatif - Vortrag über Schiiten - Schiiten sind Kuffar 1/2“; www.youtube.com/watch?v=M1Vya0YCDGQ; abg. 28.11.2013. Siehe auch nachfolgende Ausführungen bezüglich der salafistischen Position zur Aḥbāsh –Gemeinschaft.

¹⁶⁰ Z.B. Steinberg und Hartung (2005), „Islamistische Gruppen und Bewegungen“, 681. Reinhard Schulze bezeichnet diese islamischen Denker und Gelehrten als „*Salafiyya*“ (Schulze [1990], *Islamischer Internationalismus*, 47).

¹⁶¹ Z.B. Commins (2009), *The Wahhabi Mission*, 137-140. Schulze (1990), *Islamischer Internationalismus*, 79-86. Sirriyeh (1999), *Sufis and anti-Sufis*, 98-102.

„Nahḍa“ beeinflussten Ḥassan al-Bannā gegründet wurde,¹⁶² wirkte mit seinem Konzept der Gottesherrschaft (*ḥakimiyyat Allāh*)¹⁶³ auf den modernen politischen und *jihād*istischen Salafismus ein.¹⁶⁴ Dennoch unterscheidet sich die literalistische *Salafiyya* bezüglich ihrer Entstehungsgeschichte, Glaubenslehre (*aqīda*) und Jurisprudenz (*fiqh*) grundlegend von der modernistischen und reformistischen „Nahḍa“ und dem islamischen Revivalismus.¹⁶⁵ Falls moderne salafistische ‘*ulamā*’ (religiöse Gelehrte) die Protagonisten der „Nahḍa“ und ihre modernen Erben überhaupt erwähnen, so bezeichnen sie diese als „Modernisten“ und unterstellen ihnen, ihre Lehren seien „eine Mischung von westlichen, lokalen und importierten Ideologien.“¹⁶⁶

2.2. Die salafistische Glaubenslehre (‘*aqīda*’) und Jurisprudenz (*uṣūl al-fiqh*, wörtl: Wurzeln des Verstehens)

Die Glaubenslehre der *Salafiyya* orientiert sich an einem nicht-spekulativen Verständnis des Korans und der Aussprüche des Propheten sowie an den Schriften Ibn Taymiyyas und weist grundlegende Übereinstimmungen mit Glaubenslehre der *Athariyya* (Textualisten) auf.¹⁶⁷ Diese theologische Schule des sunnitischen Islams wird traditionell auf Ibn Ḥanbal zurückgeführt. Ihre Anhänger betrachten ihre Glaubenslehre als eine Fortführung der Lehre der *salaf al-ṣālih* und gelten als strenge Gegner des Rationalismus und der spekulativen Theologie (‘*ilm al-kalām*’). Eine ausführliche Beschreibung dieser Glaubenslehre finden wir beispielsweise in den Werken des Ibn Taymiyya, insbesondere in seinem *al-‘Aqīda al-wāsiṭiyya*.¹⁶⁸

Im Zentrum der salafistischen Glaubenslehre steht ein Verständnis des Eingottglaubens (*tawḥīd*), das, wie Muhammad Gharaibeh erläutert,

„den Menschen dazu anhalten [soll] sämtliche Bereiche und Handlungen des Lebens auf Gott hin auszurichten [...] Dabei wird nicht selten jede noch so geringe Handlungsform in Ritus und Alltag, wie et-

¹⁶² Siehe: Bahrawi (2012), „Hassan al-Banna, the Pragmatist.“ Vgl. Mitchell (1993), *The Society of the Muslim Brothers*.

¹⁶³ Das Konzept von *ḥakimiyyat Allāh* entwickelte Quṭb aus den Ideen des indo-pakistanischen islamischen Denkers und Gründers der islamistischen Partei „Jamā‘at-ī Islām-ī“ Abū-ī A‘lā al-Mawḍūdī (1903-79). Er stellt es ausführlich in seinem bekannten Werk *Ma ālim fī al-ṭarīq* (Meilensteine) dar.

¹⁶⁴ Die Fragmentierung der modernen *Salafiyya* in eine puristische, eine politische und eine *jihād*istische Strömung und die Grundzüge der Ideologien der drei Strömungen werden in Kapitel 2.6 diskutiert.

¹⁶⁵ Vgl. Mandaville (2007), *Global Political Islam*, 247. Unterschiede zwischen der *Salafiyya* und dem islamischen Modernismus und Revivalismus (der „früheren *Salafiyya*“) werden ebenfalls betont in: Haykel (2009), „On the Nature of Salafi Thought and Action“, 45. Wiktorowicz (2006), „Anatomy“, 212. Helfont (2009), *The Sunni Divide*, insb. 2. Vgl. auch: Østebø (2012), *Localising Salafism*, 26.

¹⁶⁶ Al-Munajjid (2008), *al-Majd TV* (Saudi Arabien), 30.03.2008. Veröffentlicht auf „YouTube“ unter dem Titel „Shaykh Muhammad Salih Al Munajjid (May Allah preserve him) exposes the modernists“ (2009); www.youtube.com/watch?v=PpweeeFIVs4; abg. 02.02.2014.

¹⁶⁷ Beide teilen beispielsweise die Ansicht, dass Allāh sich auf dem Thron über den sieben Himmeln befindet, dass *īmān* (Glaube) zu- und abnehmen kann, dass *tawḥīd* in drei Bereiche unterteilt werden kann (s.u.) und dass Allāh Hände hat (auch wenn man diese nicht mit menschlichen Händen vergleichen oder ihr Wesen verstehen kann und soll).

¹⁶⁸ In deutscher Übersetzung erhältlich als: Ibn Taymiyya (2013), *Die Wasatiya von Ibn Taimiya*. Das Vorwort dieser Übersetzung stammt vom prominenten deutschen Prediger Abdul Adhim Kamouss.

wa die korrekte Begrüßung von nicht-Muslimen, auf die *ʿaqida* zurückgeführt, die bei ‚nicht korrekter‘ Durchführung – oder gar bei ausbleibender Befolgung – auf einen mangelhaften Glauben verweist [...] und Salafisten damit ein wirkmächtiges Werkzeug zur sozialen Kontrolle an die Hand legt.“¹⁶⁹

Salafisten unterteilen *al-tawḥīd* in drei Bereiche: *tawḥīd al-rubūbiyya* (Einzigkeit Gottes in seiner Lordschaft), *tawḥīd al-ʿibāda* (Einheit gottesdienstlicher Handlungen, auch *tawḥīd al-ulūhiyya* genannt) und *tawḥīd al-asmāʿ wa-l-ṣifāt* (Einheit der Namen und Eigenschaften Gottes).¹⁷⁰ Dem ersten Konzept zufolge ist Gott der einzige Schöpfer und Bewahrer des Universums und aller Geschöpfe. Jedes Beigesellen von Göttern, Wesenheiten oder Personen, denen vergleichbare Kräfte zugeschrieben werden, stelle demnach eine Form des Polytheismus bzw. Götzendienstes (arab.: *shirk*) dar. Das zweite Konzept, *tawḥīd al-ʿibāda* definiert der prominente saudi-arabische Gelehrte Ṣāliḥ ibn Fawzān al-Fawzān wie folgt: „Die Alleinsetzung [Allāhs] durch die Taten der Diener Gottes [*iʿbād*], mittels welcher sie sich ihm [Allāh] nähern [...].“¹⁷¹ Es bezeichnet die Verpflichtung eines Muslims zur Aufrechterhaltung der Einheit im Gottesdienst zu Allāh. Ein Gläubiger muss nicht nur an den Monotheismus glauben, sondern ist auch verpflichtet, dieses in seinen Taten zu beweisen und alle gottesdienstlichen Handlungen und jede Anbetung einzig an Allāh zu richten, und nicht etwa an Vermittler und Menschen, die für den Gläubigen Fürbitte einlegen. Während dieser Bereich des *tawḥīd* zunächst eine Abgrenzung zu Heiden und Christen feststellt (Christen wird unterstellt, Heilige anzubeten),¹⁷² wird das Konzept von Salafisten oft verwendet, um sich streng von Muslimen anderer Strömungen des Islams abzugrenzen, denen sie vorwerfen „unislamische Neuerungen“ (*bidaʿ*) in die Religion eingeführt zu haben. So betrachten Salafisten die unter traditionellen Muslimen bis heute verbreitete Heiligenverehrung, Wallfahrten zu Gräbern Heiliger und die Fürbitte (*tawassul*), also das Anrufen von Personen als Mittler zwischen dem Gläubigen und Gott, als Verstoß gegen *tawḥīd al-ʿibāda* und als eine Form des *shirk*.¹⁷³ Ibn ʿAbd al-Wahhāb kritisierte in diesem Kontext insbesondere Praktiken des islamischen Mystizismus und vorislamische gottesdienstliche Handlungen.¹⁷⁴ Viele zeitgenössische Salafisten, insbesondere Anhänger der radikalen und *jihād*istischen Tendenz, vertreten die Ansicht, dass auch der Aufbau und die Akzeptanz eines säkularen Rechtssystems sowie eine Akzeptanz der

¹⁶⁹ Gharaibeh (2014), „Zur Glaubenslehre des Salafismus“, 106-7.

¹⁷⁰ Haykel (2009), „On the Nature of Salafi Thought and Action“, 39, FN 14. Für eine wissenschaftliche Diskussion dieser Konzepte, siehe: Wiktorowicz (2001), *The Management of Islamic Activism*, 113-115. Für eine Diskussion dieser Konzepte aus einer salafistischen Perspektive, siehe: Pierre Vogel (2011), „Pierre Vogel - Statement zu "Der arabische Frühling"!“, www.youtube.com/watch?v=1aG1fqzQqCc; abg. 21.01.2012. Vogel differenziert hier zwischen drei Aspekten des *tawḥīd al-rubūbiyya*: (1) Dem Glauben an Gott als alleinigen Erschaffer, Versorger und Herrn; (2) dem Glauben, dass alles Gott gehört, und (3) dem Glauben, dass nur Gott alleine das Recht habe zu befehlen und zu verbieten (*al-amr bi-l-maʿrūf wa-l-nahy ʿan al-munkar*). Siehe ebenfalls: Philips (2002), *Tauhid: Der Eingottglaube im Islam*. Für eine Analyse der Schriften des Ibn ʿAbd al-Wahhāb zum Thema *tawḥīd al-rubūbiyya* und den Unterschieden zwischen *tawḥīd al-rubūbiyya* und *tawḥīd al-ulūhiyya*, siehe: Peskes (1993), *Muḥammad b. ʿAbd al-Wahhāb (1703-92) im Widerstreit*, 19-27.

¹⁷¹ Al-Fawzān (o.J.) *min Uṣūl*, 9.

¹⁷² Siehe: Philips (2010), „Tauhid al-ʿibadah.“

¹⁷³ Vgl: Gharaibeh (2014), „Zur Glaubenslehre des Salafismus“, 110-11.

¹⁷⁴ Peskes (1993), *Muḥammad b. ʿAbd al-Wahhāb (1703-92) im Widerstreit*, 24-25.

Herrschaft und der „menschengemachten“ Gesetze „ungläubiger“ Regenten eine Verletzung des Gebotes von *tawḥīd al-‘ibāda* darstellen. Ein Muslim sei daher dazu aufgerufen, sich für die Einsetzung der *sharī‘a* einzusetzen.¹⁷⁵ Dem umfassenden Verständnis des Konzeptes von *tawḥīd al-‘ibāda* zufolge gilt Salafisten auch die Demokratie als „unislamische“ Erneuerung. Ein Muslim, der diese einem auf den „Gesetzen Gottes“ basierenden islamischen System vorziehe, verletze seine Pflicht nur Gott alleine anzubeten. Zahlreiche salafistische Gelehrte der puristischen und politischen Tendenz und auch das saudi-arabische „Ständige Komitee für Rechtsfragen“ (al-Lajna al-Dā‘ima li-l-Buḥūth al-‘Ilmiyya wa-l-Iftā’),¹⁷⁶ legitimieren jedoch heutzutage islamische Parteien und die Beteiligung an demokratischen Wahlen, falls dieses mit dem Ziel geschieht, „das System so zu verändern, dass es sich nach der *sharī‘a* richtet.“¹⁷⁷ Sie machen hierfür von Instrumenten der islamischen Rechtsmethodik wie *ḍarūra* (Notwendigkeit),¹⁷⁸ *ḥāja* (Bedürfnis) und *maṣlaḥa* (Nutzen)¹⁷⁹ Gebrauch, die temporäre und pragmatische Anpassungen des islamischen Rechts an neue und ungewöhnliche Situationen erlauben. Der deutsche salafistische Verein „Way to Allāh“ veröffentlichte beispielsweise 2009 auf seiner Webseite einen Aufruf an Muslime, für die neu gegründete islamische Partei „BFF - Bündnis für Frieden & Fairness“ zu stimmen, die sich an Kommunalwahlen beteiligte. Die Beteiligung an diesen Wahlen sei von örtlichen *shuyūkh* (u.a. vom salafistischen Prediger und

¹⁷⁵ Siehe beispielsweise: Philips (2002), *Tauhid: Der Eingottglaube im Islam*, 22-23.

¹⁷⁶ Das Komitee besteht aus führenden Religionsgelehrten Saudi-Arabiens und gilt als offizielles Amt für islamische Rechtsfragen im Königreich Saudi-Arabien. Es gilt als dem Königshaus gegenüber loyal eingestellt.

¹⁷⁷ The Permanent Committee for Scholarly Research and Ifta' (o.J.), *Fatwas of the Permanent Committee, Gruppe 1, Bd. 23*, „Voting and candidacy“, 5. Frage zu Fatwa 4029; www.alifta.com/Search/ResultDetails.aspx?language=en&lang=en&view=result&fatwaNum=&FatwaNumID=&ID=9142&searchScope=7&SearchScopeLevels1=&SearchScopeLevels2=&highLight=1&SearchType=exact&SearchMoesar=false&bookID=&LeftVal=0&RightVal=0&simple=&SearchCriteria=allwords&PagePath=&siteSection=1&searchkeyword=101108101099116105111110115#firstKeyWordFound; abg. 02.02.2014.

¹⁷⁸ Islamische Prediger und Gelehrte interpretieren den Begriff *ḍarūra* unterschiedlich. Laut Pierre Vogel stellt nur eine Gefahr für das Leben eine Lebensnotwendigkeit im islamrechtlichen Sinne dar (siehe: Pierre Vogel (2010), „Islam über Kundgebungen! Teil (2/7).mp4“; www.youtube.com/watch?v=8Uy5I59dkKw; abg. 14.06.2011). Viele Islamgelehrte subsumieren auch Gefahren für die Religion (*al-dīn*), das Selbst (*al-nafs*), die Nachkommenschaft (*al-nasl*), den Intellekt (*al-‘aql*), und das Vermögen (*al-māl*) unter den Begriff *ḍarūra* und sprechen in diesem Kontext von den „fünf Lebensnotwendigkeiten“ (*al-ḍarūriyyāt al-khamsa*). Z.B. al-Qaradāwī (2005), *fi Fiqh al-awlawiyyāt*, 20. al-Qaradawi (1992), *Priorities of the Islamic Movement*, 34. Es gilt die Regel, dass eine (Lebens-)Notwendigkeit das Verbotene erlaubt (*al-ḍarūra tubīḥ al-maḥzūrāt*). Das Team von al-Munajjid’s *fatwā*-Webseite „Islam – Q&A“ erklärt, dass diese Regel auf K 2:173 basiert (Islam–Q&A [o.J.], *fatwā* Nr. 137035: „*Shurūṭ ibāḥa al-muḥaram ‘inda al-ḍarūra*“; www.islamqa.com/ar/ref/137035; abg. 17.11.2011). Vgl. ‘Izz al-Dīn (2004), *Islamic law*, 86.

¹⁷⁹ *Maṣlaḥa* (Nutzen) ist ein islamrechtliches Konzept, das Juristen im *ijtihād* einsetzen um etwas zu erlauben oder zu verbieten, das ihrer Ansicht nach dem Allgemeinwohl nützt bzw. schadet. Für eine Diskussion des Konzeptes, siehe: Obwis (2007), „Islamic Law and Legal Change.“ Kamali (2008), *Shari‘a Law*, 168. Frank E. Vogel (2000), *Islamic Law and Legal System*, 52. Ein Beispiel für die Anwendung dieses Konzeptes in der modernen saudischen Rechtssprechung findet sich in: Layish (1987), „Saudi Arabian Legal Reform as a Mechanism to Moderate Wahhabi Doctrine“, 285. Eine Diskussion von Ibn Taymiyya’s Doktrin der *maṣlaḥa*, findet sich in: Laoust (1939), *Essai*, 245-250.

*shaykh*¹⁸⁰ Mohamed Benhsain) genehmigt und als Notwendigkeit zur Verbesserung der Situation deutscher Muslime erklärt worden.¹⁸¹

Dem salafistischen Verständnis des dritten Konzeptes, *tawḥīd al-asmā' wa-l-ṣifāt*, zufolge müssen koranische Passagen, die von Attributen und Namen Gottes handeln, wörtlich verstanden werden ohne jedoch Gott anthropomorphe Eigenschaften zuzuschreiben. Verse in denen von der „Hand Gottes“ (K 67:1 et al.) die Rede ist, oder die berichten, dass sich Allāh „über den Thron erhob [*istawā*]“¹⁸² (K 20:5) sollten weder metaphorisch gedeutet werden (*ta'wīl*) noch sollte ihre augenscheinliche Bedeutung negiert werden (*ta'īl*). Gott sollte jedoch auch nicht mit seiner Schöpfung, dem Menschen, gleichgesetzt werden (*tamthīl*).¹⁸³ Eine frühe Definition dieser Position finden wir in Ibn Taymiyyas *al-Fatāwā al-kubrā*:

„As for the Salafiyya it is as al-Khaṭṭābī and Abu Bakr al-Khaṭīb and others have stated: The way of the *salaf* is to interpret literally all the *qur'ānic* verses and *ḥadīths* that relate to the divine attributes, and without indicating modality and without attributing to him anthropomorphic qualities. So that one is not to state that the meaning of „hand“ is power or that of „hearing“ is knowledge.“¹⁸⁴

Deutsche salafistische Prediger formulieren diese Position heute folgendermaßen:

„Allāh hat zwei Hände und beide sind Rechte, und du brauchst dir die nicht vorzustellen wie Allāhs Hände sind, weil du kannst es dir nicht vorstellen [...]. Unmöglich, Allāh hat unser Gehirn so erschaffen, kannst du nicht [...] und es ist auch verboten, sich das vorzustellen, deswegen einfach das lassen.“¹⁸⁵

Die theologische Debatte über das richtige Verständnis der im Koran erwähnten Namen und Attribute Allāhs geht zurück auf einen Disput, die sich im achten Jahrhundert AD zwischen Rationalisten und Traditionalisten entwickelte und im Zusammenhang mit deren Dissens über die Rolle des menschlichen Verstandes und der Logik in der Exegese des Korans und der

¹⁸⁰ In der arabischen Welt bezeichnet der Ehrentitel *shaykh* (Plural: *shuyūkh*) ältere Männer oder Muslime mit religiösen Wissen, und im deutschen Salafismus ist üblicherweise Muslime mit einem langjährigen und/oder abgeschlossenen Religionsstudium.

¹⁸¹ „BFF – Bündnis für Frieden und Fairness“ (25.08.2009); www.way-to-allah.com/anliegen/sonstiges/56.html; abg. 20.05.2011. Abu Dujana erklärt später, dass die in dieser *fatwā* legitimierte Beteiligung an Wahlen nur für Bonn gegolten hätte und nicht als allgemeine Erlaubnis zur Beteiligung an demokratischen Wahlen zu verstehen sei. Wahlen seien im Allgemeinen *kufr akbar*, ein Akt großem Unglaubens, der Muslime aus der Religion ausschließe. Siehe Abu Dujana (2010), „Abu Dujana über die Wahlen Teil1 (ab min30)“; www.youtube.com/watch?v=6XrZuondhBA; abg. 08.01.2014.

¹⁸² Adel Theodor Khouri übersetzt *istawā* in diesem Vers mit „er setzte sich zurecht.“ (<http://de.knowquran.org/koran/7/>; abg. 15.03.2014).

¹⁸³ Siehe: Gharaibeh (2014), „Zur Glaubenslehre des Salafismus.“

¹⁸⁴ Ibn Taymiyya (1966), *al-Fatāwā al-kubrā*, 152. Zitiert in: Haykel (2009), „On the Nature of Salafi Thought and Action“, 38.

¹⁸⁵ Abu Abdullah (2010), „Personen die am jüngsten Tag nicht bestraft werden - Abu Abdullah“; www.youtube.com/watch?v=9oqwCIVxK-o; abg. 29.10.13.

Sunna zu sehen ist. Die rationalistische theologische Strömung des Islams, repräsentiert durch die Mu'tazila („die sich Absetzenden“), wich oft auf metaphorische Interpretationen (*ta'wīl*) koranischer Verse oder Traditionen mit scheinbar anthropomorphen Inhalt aus, um Anthropomorphismus zu vermeiden. Die traditionalistischen *Ahl al-Ḥadīth* und Ḥanbaliten hingegen zeigten sich äußerst skeptisch gegenüber jeglicher Form der theologischen Spekulation und bestätigten die Attribute Gottes, ohne jedoch Allāh eine Ähnlichkeit zu seiner Schöpfung zu unterstellen (*tashbīh*). Moderne Gelehrte der *Salafiyya* sehnen sich in der Tradition dieser Traditionalisten verortet und betonen häufig, dass sie Passagen des Korans über die Attribute Gottes akzeptieren „ohne nach dem ‚wie‘ zu fragen“ (*bi-lā kayfa*).¹⁸⁶ Mohamed Gharaibeh weist jedoch mit Recht darauf hin, dass sich die Glaubenslehre des Muḥammad ibn Ṣāliḥ al-ʿUthaymīn (st. 2001), eines der angesehensten Gelehrten der zeitgenössischen *Salafiyya*, von der Doktrin der *bi-lā kayfa* geringfügig unterscheidet. So schreibt Ibn al-ʿUthaymīn,

„The *madhhab* of *ahl al-sunna wa-l-jamā'a* [believes] that Allāh the high has two hands outstretched with gifts [*'aṭā*] and presents. And they are two attributes which are attributed to Him really/in reality [*ḥaqīqa*] [...].“¹⁸⁷

Mohammad Gharaibeh bezeichnet die Position al-ʿUthaymīns als „transzendentalen Anthropomorphismus.“ Anstatt eine Ähnlichkeit zwischen Gott und dem Menschen (*tashbīh*) lediglich zu leugnen, schreibt al-ʿUthaymīn, dass die Eigenschaften und die Art und Weise wie Allāh bestimmt Dinge tut (z.B. vom Thron herabsteigen) nicht festgelegt werde (*bi-lā takyif*) und nicht mit den Charakteristika der Geschöpfe verglichen werden könne (*bi-lā tamthil*). Dabei seien diese Passagen durchaus wörtlich, wenn auch andersartig als die Eigenschaften der Schöpfung, zu verstehen.

Die salafistische Jurisprudenz

Die salafistische Lehre der Quellen und methodischen Grundlagen der Normenfindung (*fiqh*) stützt sich weitgehend auf ein wortgetreues, jedoch kontextualisiertes Verständnis der primären Rechtsquellen, Koran und der Sunna, und lehnt ein „blindes“ Befolgen (*taqlīd*) der Urteile der Rechtsschulen (*madhāhib*, Sg. *madhhab*) ab.¹⁸⁸ Insbesondere in Saudi-Arabien ist die

¹⁸⁶ Siehe beispielsweise: al-Misawi (2010), „The Meaning of the Pious Salaf's Saying.“ Vgl. Abrahamov (1995), „The "Bi-lā Kayfa" Doctrine“, 365-379.

¹⁸⁷ al-ʿUthaymīn (1413/1992-1993), „*Fath rab al-bariyya bi-talkhīs al-ḥamawīyya*“, 56 (*fatwā*). Diese *fatwā* wird z.B. zitiert in: Sunnipress (2009), „Die Yad Allahs nach wahhabistischer Auslegung.“

¹⁸⁸ Meijer (2009), „Introduction“, 3-4. Frank E. Vogel erklärt: „Taqlid bedeutet wörtlich ein Amtszeichen der Autorität auf eine Person zu übertragen; technisch bedeutet es, die Meinung einer Person in fiqh-Angelegenheiten als richtig anzuerkennen ohne die Beweise für diese Meinung zu kennen.“ (Frank E. Vogel (2000), *Islamic Law and Legal System*, 57).

ḥanbalitische Rechtsschule weit verbreitet,¹⁸⁹ was jedoch innerhalb der Salafiyya und insbesondere von al-Albānī stark kritisiert wurde.¹⁹⁰ Die *aḥādīth* entwickelten sich aufgrund ihrer im Vergleich zu koranischen Versen größeren Klarheit zu einer zentralen Säule der Jurisprudenz salafistischer Gelehrter. Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhāb erklärte bereits, dass ein *ḥadīth* mit klarer Bedeutung, der von Gelehrten als authentisch betrachtet wird, sogar dann bindend sei, wenn er der Meinung der vier Imame der großen Rechtsschulen widerspricht.¹⁹¹ Ibn Ḥanbal, Ibn Taymiyya¹⁹² und Ibn ‘Abd al-Wahhāb folgend¹⁹³ beschränken Salafisten den rechtsverbindenden Konsensus (*ijmā‘*) auf die Meinungen der *salaf al-ṣāliḥ*. Der ḥanbalitischen Rechtsschule und der Meinung Ibn Qayyim al-Jawziyyas folgend¹⁹⁴ verwenden salafistische Gelehrte *qiyās* (Analogie) nur als Quelle der Rechtsfindung, wenn keine andere Quelle, nicht einmal ein schwacher *ḥadīth*,¹⁹⁵ verfügbar ist. Vorträge salafistischer Prediger enthalten meist zahlreiche Verweise auf die Primärquellen Koran und (insbesondere auf die) Sunna, die dazu beitragen sollen, Einstellungen zu aktuellen Themen und strategische Entscheidungen religiös zu begründen.

2.3. Religiöse Gelehrte der Salafiyya

Wichtige religiöse Autoritäten im Salafismus sind neben dem Propheten Muḥammad und seinen Gefährten der bereits erwähnte Gründer der ḥanbalitischen Rechtsschule Ibn Ḥanbal und der Rechtsgelehrte Ibn Taymiyya, der in rechtswissenschaftlichen Bereichen als Anhänger der ḥanbalitischen Rechtsschule¹⁹⁶ und in theologischen Fragen als Anhänger der *Athariyya* (Textualisten) und strenger Gegner des *‘ilm al-kalām* (dialektische Theologie) gilt. Des Weiteren beziehen sich Salafisten häufig auf Ibn Taymiyyas Studenten Ibn Qayyim al-Jawziyya

¹⁸⁹ Der einflußreiche saudi-arabische Staatsgelehrte Muḥammad ibn Ṣāliḥ al-‘Uthaymīn bezeichnete die ḥanbalitische *madhhab* gar als „[...] the way that is most upright [and] [...] the *madhhab* that is *ahl al-sunna wa’l-jamā‘a*.“ (al-Uthaymīn [2002], „Principles of Cooperation with Other Islamic Movements or Groups“, 40.

¹⁹⁰ Vgl. Lacroix (2008), „Al-Albani’s Revolutionary Approach to Hadith“, 6-7. Ibid (2009), „Between Revolution and Apoliticism“, insb. 59-61.

¹⁹¹ ‘Abd al-Raḥman bin Muḥammad Bin Qāsim al-Najdī (1965), *al-Durar al-saniyya fī al-ajwiba al-najdiyya*, 2. Druck. Riyadh: Dār al-‘Ifṭā’, 4-5. Zitiert in: Frank E. Vogel (2000), *Islamic Law and Legal System*, 72. Auf den ersten Blick scheint es offensichtlich, dass dem Inhalt eines *ḥadīth*, einer primären Rechtsquelle, Vorzug vor dem Konsens (*ijmā‘*) islamischer Juristen gegeben wird, da *ijmā‘* nur eine sekundäre Quelle der *sharī‘a* darstellt. Praktisch entwickelte sich *ijmā‘* jedoch insbesondere in der ḥanafitischen Rechtsschule zu einer quasi-primären Quelle der Rechtsfindung. Juristen dieser Rechtsschule prüfen gewöhnlich, ob in einer Angelegenheit ein Konsens der Gelehrten existiert, bevor sie sie sich direkt einer Studie von Koran und Sunna zuwenden, und wenn ein solcher Konsens existiert so gilt er im Allgemeinen als bindend, auch wenn er einem authentischen *ḥadīth* zu widersprechen scheint. Siehe: Frank E. Vogel (2000), *Islamic Law and Legal System*, 50.

¹⁹² Siehe beispielsweise: Aron Zysow (1984), „The Economy of Certainty: An Introduction to the Typology of Islamic Legal Theory“, PhD diss. Harvard University, 223. Zitiert in: Frank E. Vogel (2000), *Islamic Law and Legal System*, 48.

¹⁹³ Lacroix (2008), „Al-Albani’s Revolutionary Approach to hadith“, 6.

¹⁹⁴ Zu dessen Position: Ibn al-Qayyim al-Jawziyya (1973), *I’lām al-muwaqqi‘īn ‘an rabb al-‘ālamīn*, 30-33.

¹⁹⁵ Als schwache (*dha‘īf*) *aḥādīth* gelten z.B. jene mit einer unterbrochenen Überlieferungskette, einem nicht vertrauensvollen Überlieferer, einem Widerspruch zu anderen *aḥādīth* oder Ungereimtheiten im *ḥadīth*.

¹⁹⁶ Ibn Taymiyya gilt zwar als Vertreter und strenger Verfechter der ḥanbalitischen *madhhab*, wurde jedoch selbst von seinen ḥanbalitischen Zeitgenossen für einige seiner Ansichten in den Bereichen des *fiqh* und der *‘aqida* kritisiert. Zu seiner Biographie und Lehre, siehe: Laoust (1939). *Essai*.

(st.1350) und Ibn Kathīr (st.1371) sowie auf die bekannten Korankommentatoren (*mufassirūn*) and *ḥadīth*-Gelehrten (*muḥaddithūn*) Abū Ja'far Muḥammad Ibn Jarīr Ibn Yazīd al-Ṭabarī (st.923) und Abū 'Abd Allāh al-Qurṭubī (st.1273). Wesentlich beeinflusst von der Doktrin dieser Gelehrten verhalf Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb schließlich im 18. Jahrhundert mit Hilfe einer Allianz mit dem Emir von al-Dir'īya, Muḥammad ibn Sa'ūd (st. 1765) einer saudischen Version des Salafismus, die von Außenstehenden oft als „Wahhābismus“ bezeichnet wird, auf der Arabischen Halbinsel zum Durchbruch. Seit dem Ölrausch investierte Saudi-Arabien mehr als hundert Milliarden Petrodollar in den globalen Export dieser religiösen Ideologie,¹⁹⁷ welche u.a. in den Bau von Bildungszentren und *madāris* (Koranschulen), humanitäre Hilfen und Stipendien für saudische religiöse Universitäten flossen.¹⁹⁸ Stipendien werden meist mit dem Ziel vergeben, Graduierte später als *du'āt* (Sg. *dā'ī*, „Rufer“ zum Islam, islamischer Missionar) in ihre Heimatländer zurückzuschicken.¹⁹⁹

Als einflußreichste moderne Autoritäten im Salafismus²⁰⁰ gelten 'ulamā' des „Saudi Arabischen Ständigen Komitee für Rechtsfragen,“ insbesondere dessen früherer Vorsitzender, der ehemalige Großmufti 'Abd al-'Azīz ibn 'Abd Allāh ibn Bāz (st. 1999) und Muḥammad ibn Ṣāliḥ al-'Uthaymīn, sowie der *ḥadīth*-Gelehrte Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī.²⁰¹ Selbst radikale Salafisten, die Einstellungen der hier genannten drei Großgelehrten der zeitgenössischen *Salafīyya* zu politischen Fragen meist ablehnen, erkennen zumeist die Autorität und das Wissen dieser Gelehrten in Bereichen der reinen Glaubenslehre an.²⁰² Weitere wichtige Vor-

¹⁹⁷ Siehe: Grundmann (2005), *Islamische Internationalisten*, 77.

¹⁹⁸ Siehe: al-Rasheed (2004), „Saudi Religious Transnationalism in London“, 149-167. Grundmann (2005), *Islamische Internationalisten*, 83-100. Schulze (1990), *Islamischer Internationalismus*, insb. 266-317.

¹⁹⁹ Siehe: Grundmann (2005), *Islamische Internationalisten*, 87-88.

²⁰⁰ Der in dieser Studie diskutierte „arabische“ Salafismus unterscheidet sich vom Salafismus in Südasien und als Folge auch vom Salafismus der Immigranten aus dieser Region, die sich in Großbritannien niederließen. Die südasiatische Version des Salafismus, repräsentiert durch die „Ahl al-Ḥadīth“-Reformbewegung, entwickelte sich im 19. Jahrhundert aus der Ṭarīqa Muḥammadiyya Bewegung. Diese war beeinflusst von der Doktrin des Shāh Walīullāh al-Dihlawī (st. 1762) und von den Lehren des jemenitischen Gelehrten Muḥammad ibn 'Ali al-Shawkānī (st. 1834). So lehnt die „Ahl al-Ḥadīth“-Bewegung beispielsweise jede *madhhab* strikt ab, während viele saudi-arabische Salafisten in Rechtsangelegenheiten der ḥanbalistischen Rechtsschule folgen. Desweiteren betrachten Anhänger der „Ahl al-Ḥadīth“-Bewegung Besuche von Gräbern Heiliger und Fürbitten durch Verstorbene als legitim, während „arabische“ Salafisten diese Praktiken als verbotene Innovation (*bid'a*) betrachten.

²⁰¹ Eine kurze Beschreibung des Lebens von al-Albānī und seines Einflusses auf die moderne *Salafīyya* findet sich in: Steinberg (2005), *Der nahe und der ferne Feind*, 133-134, und in: Brachman (2009), *Global Jihadism*, 31-34.

²⁰² Diese Einschätzung beruht auf einer von mir im Rahmen meiner Doktorarbeit zwischen 2009 und 2013 durchgeführten Beobachtung deutscher salafistischer Webseiten und online-Foren sowie meiner Analyse von mehr als 150 Vorträgen deutscher salafistischer Prediger der Mainstream- und radikalen Tendenz im Rahmen dieser Arbeit. Der Grund für diesen Rückgriff auf die Positionen puristischer Gelehrter dürfte zum einen darin begründet sein, dass diese weitaus mehr Publikationen zu Fragen der Glaubenslehre veröffentlichen als radikale Salafisten. Ferner ist zu beachten, dass die radikale *Salafīyya* sich in grundlegenden religiösen Positionen nicht von den puristischen *Salafīyya* unterscheidet. Ourghi weist darauf hin, dass selbst der ehemalige Führer der „al-Qā'ida auf der Arabischen Halbinsel“ (AQAP), Yūsuf al-'Uyairī (st. 2003), in einer seiner Schriften versucht, seine militant-revolutionäre Ideologie mit Aussagen dieser Gelehrten zu begründen. In seiner Schrift *Hal intaharat Hawwā' am istashhadat? Bahth mutawwal fī hukm al-'amaliyyāt al-istishhādīyya* (Bering Hawwā' Selbstmord oder wurde sie zur [Selbsttötungs]Märtyrerin?), die auch ins Deutsche übersetzt und auf deutschen Webseiten angeboten wurde, unternimmt al-'Uyairī den Versuch, Selbstmordattentate (nach *jihād*istischer Leseart: Märtyreroperationen) als islamrechtlich legitim darzustellen, indem er u.a. Stellungnahmen al-Albānīs

bilder deutscher Salafisten, die zwar nicht als Großgelehrte gelten aber religiöses Wissen vermitteln, sind beispielsweise der ägyptischen Prediger Muḥammad Ḥassan, ein ehemaliger Student von Ibn Bāz und al-‘Uthaymīn, der während eines Aufenthaltes in Jordanien mit al-Albānī in Kontakt kam, und der ägyptische Shaykh Abū Ishāq al-Ḥuwaynī (geb. 1956), ein früherer Schüler al-Albānīs. Auch der saudi-arabische Prediger Muḥammad al-‘Arīfī (geb. 1970), ein Graduirter der Imam Muḥammad ibn Saūd Universität, Mitglied der Fakultät an der König Sa‘ūd Universität und Mitglied zahlreicher Komitees der Islamischen Weltliga, gilt als Autorität und Vorbild vieler deutscher salafistischer Prediger und ihrer Anhänger.²⁰³

2.4. Konflikte zwischen Salafisten und Anhängern anderer Strömungen des Islams

In Deutschland entwickelten sich seit etwa 2006 scharfe verbale Auseinandersetzungen zwischen Salafisten und Anhängern der Aḥbāsh Gemeinschaft,²⁰⁴ welche vorwiegend theologische Streitpunkte bezüglich der Namen und Eigenschaften Gottes betrafen.²⁰⁵ Anhänger der Aḥbāsh Gemeinschaft unterstellen Salafisten Anthropomorphismus und Salafisten setzen ihnen entgegen, sie würden aufgrund ihrer sufistischen Praktiken Polytheismus (*shirk*) betreiben. Beide werfen sich häufig gegenseitig vor, Ungläubige zu sein.²⁰⁶ In den letzten Jahren gewannen jedoch auch politische Argumente an Bedeutung in dieser Auseinandersetzung. Die Aḥbāsh Gemeinschaft, die sich in Deutschland als apolitische und unabhängige Religionsgemeinschaft präsentiert, soll bereits in den späten 1980er Jahren von der syrischen Regierung mit dem Ziel unterstützt worden sein, sunnitische Verbündete im Kampf gegen die MB zu finden.²⁰⁷ Vorwürfe deutscher Salafisten, die Aḥbāsh Gemeinschaft unterstütze Baschar al-Assad,²⁰⁸ gewinnen im Kontext des Syrienkonflikts an Bedeutung.

und Ibn al-Uthaymīn zu diesem Thema zitiert, deren Authentizität allerdings nicht nachweisbar ist bzw. deren Aussagen aus dem Zusammenhang gerissen erscheinen. Vgl. Ourghi (i.E.), *Jihādistische Legitimationen von Gewalt gegen Deutschland*, 50 und 53-54.

²⁰³ Siehe den Lebenslauf auf der Webseite von al-‘Arīfī: <http://arefe.ws/ar/index.php?com=content&id=1>; abg. 27.02.2014.

²⁰⁴ Der Name „al-Aḥbāsh“ oder „al-Ḥabāsh“ bedeutet „der Abessinier“ und bezieht sich auf den Geburtsort des Gründers dieser panislamischen Gemeinschaft, Shaykh ‘Abd‘Allāh al-Harārī (1910-2008). Al-Harārī war ein in Äthiopien geborener und später im Libanon ansässiger Gelehrter, der sunnitische, schiitische und sufistische Elemente verknüpfte.

²⁰⁵ Siehe beispielsweise: Pierre Vogel (2013), „Pierre Vogel - Imam Ghazali widerlegt die Ahabash“; www.youtube.com/watch?v=ji277HIGXM4; abg. 06.11.2013. Pierre Vogel (2011), „Pierre Vogel - Widerlegung der Ahabash“, www.youtube.com/watch?v=ytsl2V_SEKw&src_vid=ji277HIGXM4&feature=iv&annotation_id=annotation_511807; abg. 6.11.13.

²⁰⁶ Anhänger der Aḥbāsh Gemeinschaft werden von vielen Nutzern des salafistischen Forums ahlu-sunnah.com als *kuffār* und „Leute die *shirk* (Polytheismus) betreiben“ bezeichnet. Siehe eine Diskussion zu dem Thema „Die Ahabash und die Feinde Allahs“ (2008-2009); www.ahlu-sunnah.com/threads/18382-Die-Ahabash-und-die-Feinde-Allahs; abg. 28.11.2013. Vgl. auch eine Diskussion zur Frage, ob es einem Muslim gestattet sei, hinter einem Mitglied der Aḥbāsh zu beten: www.ahlu-sunnah.com/threads/20663-Hinter-einem-Habaschi-beten-%28-%29; abg. 6.11.2013.

²⁰⁷ Pierret (2014), „al-Aḥbāsh.“

²⁰⁸ Siehe beispielsweise: Selam 6543(2011), „AHBASH unterstützer des Syrischen Diktators/Shiiten/Tyrannen“; www.youtube.com/watch?v=IOka-6clChs; abg. 07.11.2013. Der Nutzer, der dieses Video hochlud, wurde von

Für die in dieser Studie behandelte Thematik ist allerdings der Konflikt zwischen Salafisten und Schiiten von größerer Bedeutung, da er in der Rhetorik salafistischer Prediger zum Syrienkrieg eine wichtigere Rolle spielt.²⁰⁹ Salafisten bezeichnen Zwölfer-Schiiten abfällig als Häretiker und *al-rāfiḍa* (wörtl.: Ablehner, Zurückweiser; Pl.: *al-rawāfiḍ*),²¹⁰ also als Personen, die den ersten Kalifen Abū Bakr sowie seine zwei unmittelbaren Nachfolger ‘Umar und ‘Uthmān nicht als legitime Herrscher (*rāshidūn*) der frühen *umma* anerkennen. Schiitischen Vorstellungen zufolge bestimmte Muḥammad seinen Schwiegersohn ‘Alī (st. 661), den vierten Kalifen, zum seinem unmittelbaren spirituellen und politischen Nachfolger. Ein Großteil der *ṣaḥāba* erkannte dieses nicht an und habe sich so außerhalb des Islams gestellt.²¹¹ Schiiten glauben, dass alle rechtmäßigen Nachfolger des Propheten, die sogenannten Imame,²¹² aus der Familie des Propheten („Ahl al-Bayt“, wörtl.: Familie des Hauses) stammen und sehen in ihnen unfehlbare spirituelle und politische Autoritäten, Führer eines Imamats. Sunniten hingegen sprechen nicht von einem Imamat, sondern von einem Kalifat und betrachten Kalifen (*khalīf*: Stellvertreter [des Propheten]) als fehlbar.

Saudische ‘*ulamā*’ sowie ein Großteil ihrer globalen Anhängerschaft bezeichnen schiitische Rituale und Praktiken wie die Verehrung von Heiligen und die Wallfahrt zu Gräbern als eine Form des Polytheismus (*shirk*) und Missachtung des Prinzips von *tawḥīd al-ulūliyya* und werfen Schiiten mitunter aus diesen Gründen vor, Ungläubige (*kuffār*) zu sein.²¹³ Sie folgen hier Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhāb, der Schiiten bereits im 18. Jahrhundert zu Ungläubigen erklärte und hinzufügte, sie seien schlimmer als Juden und Christen, da sie den Islam von innen korrumpierten.²¹⁴ Weitere von salafistischen Gelehrten erhobene Vorwürfe betreffen den Glauben der Zwölferschiiten an die Unfehlbarkeit ihrer zwölf Imame und die Behauptung einiger schiitischer Gelehrter und Gläubiger, es gäbe Treffen zwischen ihnen und dem Mahdī

mir anhand seiner auf Youtube veröffentlichten Videos als Anhänger der *Salafīyya* identifiziert. Seine Videos beinhalten Vorträge bekannter salafistischer *shuyūkh*, Videos der *mujāhidūn* in Syrien, Videos gegen Instrumentalmusik und andere Botschaften, die dem salafistischen Spektrum zuzuordnen sind.

²⁰⁹ Zu den intellektuellen Wurzeln des sunnitischen anti-Schiismus und der Bedeutung religiöser Faktoren in modernen Konflikten beider Konfessionen, vgl. Steinberg (2009), „Jihadi-Salafism and the Shi‘is“, 107-125. Für eine Diskussion moderner Polemik zwischen Salafisten und Schiiten nach der iranischen Revolution 1979, siehe: Hasson (2006), „Les Šī‘ites vus par les Néo-Wahhābites“, 299-330. Hasson (2009), „Aspects of Modern Polemics between Neo-Wahhābis and Post-Khomeinist Shiites“, 4.

²¹⁰ Siehe z.B.: Ibn ‘Abd al-Wahhāb (2006), *Risāla fī al-radd ‘alā al-Rāfiḍa*. Der Begriff „Rāfiḍa“ entstammt ursprünglich innerschiitischen Auseinandersetzungen und bezeichnete zunächst nur eine bestimmte Gruppe der Schiiten, wird heute jedoch von Salafisten und zahlreichen nicht-salafistischen Sunniten in Polemik gegen alle Schiiten verwendet.

²¹¹ Ourghi (i.E.), *Jihādistische Legitimationen*, 29. Kohlberg, „The Term ‚Rāfiḍa‘“, 677–679.

²¹² Der Begriff „Imam“ bezeichnet im Islam üblicherweise einen Vorbeter, im Schiitentum jedoch auch eine als unfehlbar betrachtete spirituelle und politische Autorität.

²¹³ Siehe: Steinberg (2001), „The Shiites in the Eastern Province of Saudi Arabia (al-Aḥsā‘), 1913-1953“, 238. Ourghi, (i.E.), *Jihādistische Legitimationen*, 29. Vgl. Haykel: „Al-Qa’ida and Shiism“, 188-189.

²¹⁴ Siehe: Steinberg (2009), „Jihadi-Salafism and the Shi‘is“, 112-113.

(„der Rechtgeleitete“), dem sunnitischen und schiitischen Glaubensvorstellungen zufolge in der Endzeit erscheinenden Erlöser der Menschheit.²¹⁵

Moderne salafistische Polemik gegen Schiiten, auch wenn sie in religiösen Begriffen gerahmt ist, sollte jedoch nicht ausschließlich als ein Konflikt von Glaubensvorstellungen verstanden werden. Um das Wiederaufleben anti-schiitischer Polemik seit 1979²¹⁶ sowie nach der amerikanischen Invasion im Irak 2003²¹⁷ und den Einsatz dieser Polemik in aktuellen Vorträgen zum Syrien-Konflikt zu verstehen, müssen auch politische Faktoren berücksichtigt werden. Das Interesse Saudi-Arabiens an der Förderung anti-schiitischer Propaganda kann als Versuch betrachtet werden, die Nachwirkungen der iranischen Revolution, die zunächst auch von zahlreichen Sunniten Bewunderung erfuhr, da sie einen vom Westen eingesetzten säkularen Herrscher absetzte, abzuschwächen und den politischen Einfluss Irans, einem Gegenspieler des saudische Königshauses im Hegemoniestreben im Nahen Osten, zu begrenzen. Rivalitäten zwischen Sunniten und Schiiten spielten in den vergangenen Jahrzehnten in zahlreichen politischen Konflikten in muslimischen Ländern eine Rolle (z.B. im Jemen, im Irak und in Pakistan, Afghanistan und Bahrain). Insbesondere nachdem der Iran 1980 das Regime von Hafez al-Assad unterstützte, entwickelte auch die syrische Muslimbruderschaft ein verstärktes und primär politisch begründetes Interesse an anti-schiitischer Polemik. Eine weitere Quelle salafistischer Polemik gegen Schiiten findet sich daher in Schriften des syrischen Muslimbruders Sa'īd Hawwa (st. 1989), der selbst zwar kein Salafist war, dessen Polemik aber später von Salafisten wie dem seit drei Dekaden im Exil lebenden ehemaligen Mitglied der syrischen MB Muḥammad Surūr Zayn al-ʿĀbidīn (geb. 1938) aufgegriffen und mit einem „salafistischen Stempel“ versehen wurde (s.u.).²¹⁸

Aufgrund des Bürgerkrieges in Syrien gewannen Auseinandersetzungen zwischen Sunniten und Schiiten erneut an Bedeutung. Kämpfer der schiitischen und mit dem Iran alliierten Ḥizb' allāh unterstützen das Regime Baschar al-Assads im Kampf gegen die mehrheitlich sunnitische und von sunnitischen Staaten (Türkei, Saudi-Arabien, Katar) und Individuen unterstützten Opposition.²¹⁹ Zudem gehört die Familie al-Assad selbst einer Abspaltung des

²¹⁵ Siehe beispielsweise: Adnān al-Arūr (2010), „Das Alevitentum: Sheikh Adnan Arur – Einfache Forderung an die Schiiten“; www.youtube.com/watch?v=PG7dOv9aQj4; abg. 29.11.13. Schiitische Vorstellungen des Mahdi unterscheiden sich im Detail von sunnitischen Vorstellungen, beide Strömungen des Islam teilen jedoch den Glauben, dass der Mahdi ein Nachkomme des Propheten sein werde. Schiiten betrachten den 12. Imam Muḥammad ibn Ḥasan al-Mahdī als Mahdī. Ihrer Meinung nach sei dieser nicht verstorben, sondern lebe weiter verborgen auf der Erde und könne sich jederzeit, bestimmten Vorzeichen der Endzeit folgend, wieder zeigen. al-ʿArūr bezieht sich mit seiner Kritik möglicherweise auf Äußerungen Ahmadinijads, es gäbe eine Kommunikation zwischen seiner Regierung und dem Imam Mahdi. Diese Behauptungen werden jedoch von einem Großteil der Schiiten bezweifelt. Vgl. Yaluh (2011), *Mahdism in contemporary Iran*, 11.

²¹⁶ Vgl. Hasson (2009), „Aspects of Modern Polemics.“

²¹⁷ Für Details, siehe: Steinberg (2009), „Jihadi-Salafism and the Shi'is“, 108-111.

²¹⁸ Siehe: Meijer (2009), „Introduction“, 11.

²¹⁹ Siehe: Lund (2010), *Syrian Jihadism*, 7. Siehe: „Hezbollah is helping Assad fight Syria uprising, says Hassan Nasrallah“, *The Guardian*, 30. April 2013.

Schiitentums, den *‘alawīyūn* (Alawiten)²²⁰ oder *nuṣairiyūn* (Nusairier),²²¹ an. Diese entwickelten sich im 9. Jahrhundert AD im Irak aus dem Milieu der sogenannten „*ghulāt*-Sekten.“²²² Bereits 1936 erklärte eine Gruppe alawitischer *shuyūkh* Alawiten zu Gläubigen und die fünf grundlegenden Pflichten des Islam (*arkān al-dīn*) praktizierenden Muslimen. Kurze Zeit später erließ der palästinensische Mufti Muḥammad Amīn al-Ḥusaynī (st. 1974) eine *fatwā*, die Alawiten zu Muslimen erklärte.²²³ Hohe Autoritäten der Zwölfer-Schiiten im Iran waren an dieser Anerkennung allerdings nicht beteiligt und betrachteten die Alawiten weiterhin als *ghulāt*.²²⁴ Erst 1973, nachdem al-Assad unter Druck sunnitischer Aufstände gesetzlich festgeschrieben hatte, dass der syrische Präsident ein Muslim zu sein hatte, wurden Alawiten offiziell durch ein Urteil des ehemaligen Vorsitzenden des „Hohen Islamischen Rat der Schiiten im Libanon“ (al-Majlis al-Islāmī al-Shī‘ī al-Alā) als Teil des schiitischen Islams anerkannt.²²⁵ Viele sunnitische Gelehrte und auch zeitgenössische salafistische Prediger in Deutschland klassifizieren Alawiten jedoch weiterhin als Ungläubige.²²⁶ Insbesondere Salafisten berufen sich zu diesem Zweck oft auf Rechtsurteile des mittelalterlichen Schariagelehrten Ibn Taymiyya.²²⁷ Religiöse Konflikte sind zwar nicht die ursprüngliche Antriebskraft der Rebellion gegen al-Assad, anti-schiitische und anti-alawitische Polemik fördert jedoch kollektive Identitäten der Opposition und dient dieser als Instrument zur Mobilisierung. Hierbei greifen Gegner al-Assads oft auf sektiererische Polemik syrischer Salafisten wie Muḥammad Surūr

²²⁰ Dem Alawitentum gehören in Syrien etwa 1 Million Menschen, 12% der Bevölkerung Syriens, an (Lund [2012], *Syrian Jihadism*, 9). Aufgrund ihres Mangels an äußerlichen Zeichen religiöser Praxis beschrieben sunnitische Häresiographen sie meist als Ungläubige (*kuffār*). Häresiographen der Zwölfer-Schiiten hingegen sprachen von ihnen als „*ghulat*.“ Siehe: Seale (1988), *Asad*, 252-253. Kramer [o.J.], „Syria’s Alawis and Shi‘ism.“

²²¹ Der Begriff „Nuṣairier“ geht zurück auf Ibn Nuṣair, den Gründer und ersten Theologen dieser Strömung, der etwa im Jahre 860 als autorisierter Mittler des zehnten Imams Alī al-Naqī und dessen Sohnes Muḥammad auftrat. Nuṣairier erkennen den zwölften Imam der Zwölfer-Schiiten nicht an und betrachten den Sohn Alī al-Naqīs als elften Imām, Zwölferschiiten hingegen seinen Bruder. Nuṣairier verehren Alī als Inkarnation des höchsten Gottes und messen ihm einen bedeutenderen Stellenwert zu als dem Propheten Muḥammad. Siehe: Cahen (1998), *Der Islam I*, 211. Strothmann (1950), *Die Nusairi im heutigen Syrien*, 29–64. Halm (1995), „Nuṣayriyya“, 145-148.

²²² *Ghulāt* („Übertreiber“) ist eine derogative Bezeichnung für Schiiten, die sich darauf beziehen, dass diese Imam ‘Alī als göttlich verehren oder höher einstufen als den Propheten Muḥammad.

²²³ Zu diesem Zeitpunkt rief der Mufti zu einem Generalstreik gegen die Briten in Palästina auf und bemühte sich aus diesem Grund offensichtlich, innerarabische Konflikte zu mindern. Für den Text der *fatwā*, siehe: Boneschi (1940), „Une fatwā du Grande Mufti de Jérusalem“, 42-54 und 134-152.

²²⁴ Siehe: Kramer (o.J.), „Syria’s Alawis and Shi‘ism.“

²²⁵ Diese Anerkennung trug entscheidend zur Allianz zwischen dem syrischen Regime und Khomeini bei. al-Sadr kooperierte mit der iranischen religiösen Opposition, die 1979 an die Macht kam. Da al-Assad seine Anerkennung als Muslim al-Sadr verdankte, unterstützte er diesen auf jede mögliche Art und Weise.

²²⁶ Siehe: Friedman (1990), *From Beirut to Jerusalem*, 76. Lund (2012), *Syrian Jihadism*, 12. Hassan Dabbagh erklärt Alawiten explizit im folgenden Vortrag zu Ungläubigen: Hassan Dabbagh (2013), „Sheikh Hassan Dabbagh – Warum wird Assad zum kafir aber Yezid nicht?“; www.youtube.com/watch?v=chrnzKpNDqg; abg. 23.03.2014.

²²⁷ Siehe: Lund (2012), *Syrian Jihadism*, 12. Zur Position Ibn Taymiyyas, siehe diese Studie, S. 195. Hassan Dabbagh begründet seine Klassifikation der *Nuṣairiyūn* als *kuffār* u.a. damit, dass der „Shaykh al-Islām“ (also Ibn Taymiyya) gesagt hätte: „Wer Zweifel am *kufir* von Nuṣayriyya hat ist selbst ein *kāfir*“ (Hassan Dabbagh (2013), „Sheikh Hassan Dabbagh – Warum wird Assad zum kafir aber Yezid nicht?“; www.youtube.com/watch?v=chrnzKpNDqg; abg. 23.03.2014.

Zayn al-‘Ābidīn zurück, die auch Abū Muṣ‘ab al-Zarqāwī und al-Qā‘ida im Irak stark beeinflusste.²²⁸

In Großbritannien kam es infolge des Syrien-Konflikts bereits zu gewalttätigen Übergriffen von Anhängern Anjem Choudarys, einem Gründungsmitglied der radikal-islamischen Gruppe „al-Muhajiroun“ und ehemaligem Anführer der Nachfolgeorganisation „Islam4UK,“ auf Schiiten. Choudary, der sich eigenen Angaben nach in den letzten Jahren mit Vertreter der deutschen *jihād*-salafistischen Gruppe „Millatu-Ibrahim“ getroffen haben soll,²²⁹ bezeichnete nach diesen Überfällen den Iran, das von Alawiten dominierte Regime Syriens und die Ḥizb‘allāh als „schiiischen Trinität des Bösen gegen den Islam [und] die Muslime“²³⁰ und lieferte so Zündstoff für weitere sektiererische Gewalt in Europa.²³¹

2.5. Tendenzen des zeitgenössischen Salafismus

Obgleich Salafisten in den meisten Fragen der Glaubenslehre (*aqīda*) ähnliche Positionen vertreten,²³² ist die globale Salafismusbewegung heute stark gespalten und vertritt bezüglich der Interpretation politischer Ereignisse und der damit verbundenen Frage nach der richtigen Methode (*manhaj*) zur praktischen Umsetzung des Glaubens und zum politischen Handeln in verschiedenen Kontexten oft antagonistische Positionen.²³³ Im wissenschaftlichen Diskurs hat sich eine von Wiktorowicz entwickelte Typologie durchgesetzt, die zwischen einer puristischen/quietistischen,²³⁴ einer politischen/aktionistischen und einer *jihād*istischen Tendenz differenziert.²³⁵ Puristen wie al-Albānī, Ibn Bāz und Ibn al-‘Uthaymīn konzentrieren sich derzeit auf Themen persönlicher Pietät, auf die „Reinigung“ des Glaubens und der Rituale von *bid‘a*

²²⁸ Siehe: Lund (2012), *Syrian Jihadism*, 11-12.

²²⁹ Siehe: Metzger (2013), „Dschihad in Europa“, 6.

²³⁰ Anjem Choudary (2013), „Anjem Choudary talks about violence at Syrian demonstration on the Edgware Road 10/05/2013“; www.youtube.com/watch?v=KZKouFsOomk; abg. 22.11.2013.

²³¹ Das Potential des Bürgerkrieges in Syrien (und im Irak), sektiererische Gewalt in Europa auszulösen, beschränkt sich selbstverständlich nicht nur auf Auseinandersetzungen zwischen Salafisten und Schiiten sowie Alawiten. Infolge eines Angriffes des IS („Islamischer Staat“) auf die in Nordsyrien gelegene kurdische Stadt Kobane kam es beispielsweise im Oktober 2014 in Hamburg und Celle zu gewaltsamen Auseinandersetzungen zwischen Kurden und Personen, die aufgrund ihrer Parolen für den IS als dessen Anhänger klassifiziert werden können. Siehe: „Kurden-Demonstration: 1300 Polizisten verhindern Krawalle in Hamburg“, *Die Welt*, 09.10.2014; www.welt.de/politik/deutschland/article133070498/1300-Polizisten-verhindern-Krawalle-in-Hamburg.html; abg. 17.10.2014.

²³² Salafistische Gelehrte verschiedener Strömungen vertreten beispielsweise bezüglich der Frage unterschiedliche Positionen, welche Bedingungen erfüllt sein müssen um einen „großen Unglauben“ (*kufr akbar*) zu begehen und somit vom Islam abzufallen.

²³³ Wiktorowicz (2006), „Anatomy“, 208.

²³⁴ Einige Wissenschaftler sprechen anstatt von Puristen von Quietisten, da ihrer Ansicht nach streng genommen selbst *jihād*-Salafisten Puristen sind; einige Autoren bezeichnen diese Strömung auch als akademischen Salafismus, da ihre Anhänger sich auf religiöse Bildung und *da‘wa* fokussieren. Wagemakers erläutert ausführlich, dass selbst Abū Muḥammad al-Maqdisī, der als typischer Repräsentant der *jihād*istischen Tendenz des Salafismus gilt, sich in Fragen der Glaubenslehre auch auf puristische Positionen stützt. Siehe Wagemakers (2012), *A Quietist Jihadi*.

²³⁵ Wiktorowicz (2006), „Anatomy“, 207-239.

und auf eine Strategie der *da'wa* („Ruf“ oder „Einladung“ zum Islam) und der religiösen Bildung. Politische Salafisten wie Safar al-Ḥawālī (geb. 1950) und Salmān al-‘Awda (geb. 1956) von der saudischen „Saḥwa“ (Erweckung),²³⁶ die sich in den späten 1960er Jahren unter dem Einfluss immigrierter Muslimbrüder im saudischen Bildungssystem formierte, fordern „die Anwendung des salafistischen Glaubens in der politischen Arena.“²³⁷ Die dritte Strömung der „*jihādīs*“, der beispielsweise ‘Alī al-Khuḍayr (geb. 1954/1955), Abū Muḥammad al-Maqdisī (geb. 1959), Abū Qaṭāda al-Filistīnī (geb. 1959/1960) und der „IS Ideologe“ Abū Sufyān al-Sulamī (Turkī ibn Mubārak al-Bin‘alī, geb. 1984) zugerechnet werden, „vertreten eine militantere Position und argumentieren, der heutige Kontext erfordere Gewaltanwendung und Revolution.“²³⁸ Diese Typologie beruht auf einer Analyse der von Salafisten gewählten Methoden zur Umsetzung ihres Glaubens in islamischen Ländern, insbesondere in Saudi-Arabien. Diese Methoden sind abhängig vom sozialen und politischen Kontext und unterscheiden sich daher von den Methoden salafistischer Bewegungen in nichtmuslimischen, demokratischen Staaten. Daher wäre es auch irreführend, die von Wiktorowicz geprägten Labels auf deutsche Salafisten zu übertragen.

So lehnen beispielsweise viele deutsche Prediger, die sich in theologischen Fragen eng an den Lehren puristischer Gelehrter orientieren, genau wie diese Demonstrationen und jegliche Form des politischen Protestes gegen das saudische Königshaus ab²³⁹ und vertreten die Ansicht, dass rechtmäßige Regenten islamischer Länder nur mittels eines höflichen und privaten „guten Ratschlags“ (*naṣīḥa*) kritisiert werden dürften. Während puristische Gelehrte jedoch Demonstrationen prinzipiell als „un-islamisch“ und illegitim betrachten, sehen viele deutsche Prediger öffentliche Kritik an nichtislamischen Regierungen und teilweise auch öffentliche Protestkundgebungen in Deutschland als legitimes Mittel des Protestes gegen die „Unterdrü-

²³⁶ Zur saudi-arabischen „Saḥwa“, siehe: al-Rasheed (2007), *Contesting the Saudi State*, 59-101. Siehe auch: Lacroix (2011), *Awakening Islam*.

²³⁷ Wiktorowicz (2006), „Anatomy“, 208.

²³⁸ Ibid. Die Typologie von Wiktorowicz entspricht im Wesentlichen den von zahlreichen anderen Wissenschaftlern verwendeten Typologien. Madawi al-Rasheed differenziert zwischen Staats-‘*ulamā*’ (Gelehrten, die offizielle Posten im Königreich innehaben und sich einer Kritik an den Herrschern enthalten oder diese aktiv unterstützen), der saudi-arabischen „Saḥwa“ und *jihād*-Salafis (al-Rasheed [2007], *Contesting the Saudi State*). Omayma Abdel-Latif unterscheidet zwischen einem wissenschaftlichen Salafismus (*al-Salafiyya al-‘ilmiyya*), einem politisch oder sozial aktiven Salafismus (*al-Salafiyya al-ḥarakiyya*) und einem *jihād*-Salafismus (Abdel-Latif [2009], „Trends in Salafism“, 69). Bernard Rougier differenziert zwischen einem sich auf die Texte konzentrierenden und politische Partizipation ablehnenden „wortgetreuen Salafismus“, einem reformistischen, und einem *jihād*istischen Salafismus (Rougier [2008], „Introduction“, 1-24).

²³⁹ Saudische Puristen betrachten Demonstrationen (*muḏāharāt*, Sg. *muḏāhara*) im Allgemeinen, und nicht nur Demonstrationen gegen das saudische Königshaus im Speziellen, als „unislamische“ Handlungen, die zu Chaos (*fīma*), dem Zusammentreffen (*al-ikhtilāf*, wörtl.: Vermischung) von Frauen und Männern und Blutvergießen führen. Siehe z.B.: Ibn al-‘Uthaymīn (2012), *Ḥukm al-muḏāharāt li-l-Shaykh Ibn ‘Uthaymīn rahmat Allāh*; www.3llamteen.com/2012/12/19/; abg. 16.03.2014.

ckung von Muslimen [...] in einem *kufr*-Staat.²⁴⁰ Rechtsurteile islamischer Gelehrter, so erklärte beispielsweise der bekannte Prediger Pierre Vogel,²⁴¹ seien abhängig von Ort und Zeit und immer in dem Kontext zu verorten, in dem sie erlassen wurden. Saudische [puristische] Gelehrte hätten Demonstrationen verboten, um Proteste gegen das Königshaus zu unterbinden, nicht aber um westlichen Muslime zu verbieten, in ihren Ländern gegen Missstände zu demonstrieren. Diese Prediger versuchen zudem mittels Stellungnahmen und (in einigen Fällen) Formen des zivilen Protests Einfluss auf nationale und internationale Politik zu nehmen. Anhänger dieser Tendenz, welche die Doktrin puristischer Gelehrter im westlichen Kontext neu interpretieren und mit Elementen der Lehren politisch-salafistischer ‘*ulamā*’ verknüpfen, bezeichne ich in dieser Studie als Mainstream-Salafisten. Charakteristisch für Repräsentanten dieser Strömung ist neben einer aktivistischen Ausrichtung ein starkes Engagement im Bereich der *da‘wa* mit Nichtmuslimen und häufig das Eintreten für eine milde Behandlung „Ungläubiger.“ Im religionsrechtlichen Bereich zeichnen sich Mainstream-Salafisten durch ein pragmatischeres Denken als Anhänger anderer Strömungen aus und billigen häufig religionsrechtliche Kompromisse, falls dieses (ihrer Ansicht nach) der *da‘wa* und Muslimen nutzt.

Eine zweite Gruppe deutscher Salafisten, die ich als „radikale Salafisten“ bezeichne, unterscheidet sich vom Mainstream unter anderem durch ihre theoretische Legitimation des sogenannten „defensiven *jihād*“²⁴² gegen einen Großteil der von ihnen als Apostaten klassifizierten Regenten muslimischer Länder. Prediger dieser Tendenz, die sich 2008 vom Mainstream abspaltete, enthielten sich jedoch zunächst, und zum Teil bis heute, expliziter Aufrufe zum bewaffneten Kampf gegen diese Regenten. Ein Großteil von ihnen lehnt zudem aus ideologi-

²⁴⁰ Pierre Vogel (2010), „Islam über Kundgebungen! Teil (2/7).mp4“; www.youtube.com/watch?v=8Uy5I59dkKw; abg. 14.06. 2011. Der Begriff „*kufr*-Staat“ scheint eine freie Übersetzung des arabischen islamischen Begriffes *dār al-kufr* („Haus des Unglaubens“, vgl. FN 291) zu sein, der oft synonym zum Begriff *dār al-ḥarb* (Haus der Kriege) verwendet wird. Diese Einstellung zu Demonstrationen entspricht in etwa der Position des in Saudi-Arabien aufgewachsenen und lebenden Gelehrten Muḥammad Šāliḥ al-Munajjid (geb. 1960), einem in Syrien geborenen Palästinenser, der in einigen Rechtsfragen eine etwas politische und aktivere Position vertritt als saudische „Staatsgelehrte“, sich aber ansonsten an deren Positionen orientiert. Al-Munajjid legitimierte beispielsweise Demonstrationen dänischer Muslime zur Unterstützung der Palästinenser. (siehe: „*Munāṣarat al-jāliyya al-Islāmiyya fī al-suwīd li-l-muslimīn fī filistīn*“; <http://islamqa.info/ar/11469>; abg. 17.03.2014). U.a. aufgrund dieser Rechtsmeinung bezeichnen strikt puristische Salafisten al-Munajjid als „*Surūrī*“ (Anhänger des aus Syrien stammenden ehemaligen Muslimbruder und politisch-salafistischen Gelehrten Muḥammad Surūr Zayn al-‘Ābidīn) „*ḥizbī*“ (Befürworter islamistischer Parteien) und „*Quṭbī*“ (Anhänger Sayyid Quṭbs).

²⁴¹ Vogel kann bis etwa 2011 im Mainstream-Salafismus verortet werden.

²⁴² Der „defensive *jihād*“ (*al-jihād al-difā‘ī*) dient der Verteidigung muslimischer Länder und/oder Gemeinschaften. Der islamischen Tradition zufolge ist es die individuelle Pflicht (*farḍ ‘ayn*) eines jeden dazu körperlich und geistig fähigen muslimischen Einwohners einer Region, diese gegen Angriffe Ungläubiger zu verteidigen. Falls die Bewohner der Region dazu nicht in der Lage sind, kann es auch zur Pflicht der Muslime der angrenzenden Regionen werden, am Kampf teilzunehmen. Der defensive *jihād* unterscheidet sich vom sogenannten „offensiven“ oder „expansiven *jihād*“ (*jihād al-ṭalab*), welcher der Unterwerfung nichtmuslimischer Gebiete und Bevölkerungen unter islamische Herrschaft dient. Nachdem die islamischen Expeditionen (*ghazw*), die Eroberungsfeldzüge zur Unterwerfung angrenzender Regionen, zum Stillstand gekommen waren, bildete sich die Rechtsmeinung heraus, es sei die Pflicht des Herrschers eines islamischen Staates, mindestens einmal im Jahr eine Armee in nichtmuslimische Länder zu entsenden. Dieser offensive *jihād* gilt als kollektive Pflicht (*farḍ kifāya*) und erfordert traditionellen Interpretationen islamischen Rechts zufolge den Befehl des Kalifen zum Angriff. Vgl. Peters (1996), *Jihad in Classical and Modern Islam*, 1-8. Vgl. Ourghi (i.E.), *Jihādistische Legitimationen*, 9-16.

schen und/oder strategischen Gründen den von al-Qā'ida und anderen transnationalen *jihād*-istischen Organisationen geforderten bewaffneten Kampf gegen den „fernen Feind“²⁴³ im Westen ab oder äußert sich nicht öffentlich zu diesem Thema. Innerhalb Deutschlands konzentrieren sich Repräsentanten dieser Strömung auf religiöse Bildungsarbeit mit Muslimen und das Predigen ihrer politisch-radikalen Interpretation des „authentischen“ Islams. In ihren Veröffentlichungen findet sich häufig das Feindbild „Ungläubige,“ und sie vertreten eine dogmatische und gegenüber Andersdenkenden und -gläubigen isolativere Haltung als Mainstream-Salafisten.

Das Label „*jihād*-Salafisten“ verwende ich im Kontext des deutschen Salafismus für Anhänger der Ideologie *jihād*-salafistischer Gelehrter wie al-Maqdisī und Abū Qaṭāda al-Filasṭīnī.²⁴⁴ Kleine salafistische Gruppen mit einer *jihād*-istischen Agenda existierten zwar bereits seit Ende der 1990er Jahre auf lokaler Ebene in einigen deutschen Städten, *jihād*-Salafisten begannen aber erst 2005/2006 - zunächst im Internet - verstärkt missionarisch aktiv zu werden.²⁴⁵ Meinungsführer dieser Tendenz erklärten zwar Deutschland als Kriegsgebiet (*dār al-ḥarb*, wörtl. „Haus des Krieges“; Gebiet, in dem nicht mit islamischen Recht regiert wird) und legitimes Angriffsziel und legitimieren Gewaltanwendung gegen Personen, denen sie unterstellen Muslime oder den Islam anzugreifen, konzentrieren ihre Arbeit in Deutschland jedoch bisher (Stand: 04/2014) meist auf die Verbreitung ihrer Ideologie mittels Predigten und religiöser Bildungsarbeit. Sie thematisieren häufig die Themen „Kampf“ und „*jihād*“ und mobilisieren Muslime zur Unterstützung inhaftierter *jihād*-Aktivisten und des bewaffneten *jihād* in Konfliktzonen muslimischer Länder.

Neben diesen drei Haupttendenzen des deutschen Salafismus finden sich zwei weitere Tendenzen, die jedoch nur wenige Anhänger haben und bisher keine prominenten deutschen Pre-

²⁴³ Zum Begriff des „fernen Feindes“, siehe: Steinberg (2005), *Der nahe und der ferne Feind*.

²⁴⁴ Abū Qaṭāda al-Filasṭīnī (geb. 1960 in Bethlehem als ‘Umar ibn Maḥmūd ibn ‘Uthmān) ist ein islamischer Gelehrter mit einem Magistertitel in *uṣūl al-fiqh* (Grundlagen der Rechtswissenschaft), der als Unterstützer von al-Qā'ida gilt. Nach einem kurzen Aufenthalt in Pakistan, wo er Schariawissenschaften unterrichtete, ließ er sich in Kuwait nieder, wurde aber nach dem Golfkrieg 1991 ebenso wie ein Großteil der dort lebenden Palästinenser ausgewiesen und kehrte nach Jordanien zurück. Dort beteiligte er sich gemeinsam mit Abū Muṣ‘ab al-Zarqāwī (st. 2006, ehemaliger Statthalter der al-Qā'ida im Irak) an einer von al-Maqdisī geleiteten Gruppe, die in den Medien als „Bay‘at al-Imām“ bekannt wurde und sich vorwiegend der Verbreitung der Schriften al-Maqdisīs widmete. 1993 emigrierte er nach Großbritannien, da ihm in Jordanien aufgrund seiner vorgeblichen Beteiligung an religiös motivierten Bombenanschlägen die Todesstrafe drohte. Er erhielt 1994 Asyl zugesprochen. Von seiner neuen Heimat aus unterhielt er weiterhin Kontakte zu *jihād*-istischen Organisationen und Personen, u.a. zu Abu Dahdah, einem der Hauptverdächtigen der Bombenanschläge von Madrid, sowie zu radikalen in Großbritannien ansässigen Predigern wie Abū Ḥamza al-Maṣrī. Er veröffentlichte zudem Propaganda und Rechtsurteile, die Terrorismus gegen Zivilisten rechtfertigen. So gab er beispielsweise Mitte der 1990er Jahre eine *fatwā* heraus, die Angriffe algerischer Islamisten auf Wohnstätten und Familien algerischer Polizeibeamter legitimierte. Abu Qaṭāda trat in Londoner Moscheen, unter anderem in der Finbury Park Mosque, als Prediger auf und gewann dort Anhänger. Er wurde 2013 nach Jordanien abgeschoben (vgl. Wagemakers, *A Quietist Jihadi*, 42. Peter Bergen und Paul Cruickshank, „Clerical Error: The Dangers of Tolerance,“ *The New Republic*, 08.08.2005. Brachman, *Global Jihadism*, 72-74 und 169-71).

²⁴⁵ Siehe: Steinberg (2013), *German Jihad*, insb. 130.

diger hervorgebracht haben. Ihre Ideologie verbreiten Aktivisten dieser Strömungen vorwiegend im Internet.²⁴⁶ Es handelt sich hierbei zum einen um Anhänger des saudischen Gelehrten Rabī' ibn Hādī al-Madkhalī (geb. 1931) und des jemenitischen Shaykh Muqbil ibn Hādī al-Wadī'ī (st. 2001),²⁴⁷ unter ihnen deutsche Studenten der Islamschule „Dār al-Ḥadīth“ in Dammaj/Jemen. Vertreter dieser Tendenz lehnen jegliche politische Aktivität und Kritik an Regenten ab und äußern sich daher auch nicht zu außenpolitischen Themen. Insbesondere Anhänger al-Madkhalīs, die Wagemakers zu Recht als die „Loyalisten“ unter den Quietisten bezeichnet und von quietistischen „Distanzierten“ und „Propagandisten“ abgrenzt,²⁴⁸ widmen sich neben der Verbreitung rein religiöser und auf die individuelle Frömmigkeit fokussierter Lehren auch einer politisierten Form des *al-jārḥ wa-l-ta'dīl*²⁴⁹ (Verletzen/Loben und Kritisieren), d.h. der Kritik an Gelehrten und Bewegungen, die sie als politische Gegner betrachten.²⁵⁰ Sie unterstellen prominenten Predigern des Mainstreams, einem von den Lehren Sayyid Quṭb's beeinflussten Netzwerk von 'Adnān al-'Ar'ūr – einem Gegner al-Madkhalīs - anzugehören und von der „reinen Lehre“ des Ibn Bāz und al-'Uthaymīn abgewichen zu sein.²⁵¹ Zum anderen entwickelte sich 2007 zunächst in Österreich und später auch in Deutschland eine Abspaltung des *jihād*-salafistischen Milieus, deren Ideologie deutsche Sicherheitsbehörden und Wissenschaftler häufig als „*takfīr*-Salafismus“ bezeichnen.²⁵² Diese Spaltung geht vermutlich auf einen strategischen Disput zwischen dem kuwaitischen Gelehrten und „*takfīr*-Salafisten“ Abū Mariyam ibn Ṭilā' al-Mikhliḥ und dem mit der GIMF und al-Maqdisī affilierten Gelehrten Abū Māriya al-Qurashī²⁵³ zurück.²⁵⁴ Anhänger dieser Tendenz, die ebenfalls keine prominenten deutschen Prediger hervorbrachte, lehnen den militanten *jihād* nicht prinzipiell ab. Sie vertreten jedoch die Ansicht, ein Großteil der muslimischen Gemeinschaft - einschließlich prominenter *jihād*-Salafisten wie Osama bin Laden - seien keine wirklichen Gläubigen und die *umma* sei noch nicht bereit für den *jihād*.²⁵⁵ Vor einem bewaffneten Kampf für die Islamisierung muslimischer Länder müssten Muslime zunächst zum „authentischen Islam“ geführt und im Glauben vereint werden, und der *jihād* sei nur die letzte verschiedener *da'wa*-Etappen.²⁵⁶

²⁴⁶ Z.B. auf <http://quranundhadith.wordpress.com>, www.selefiyyah.de, <http://islamfatwa.de>, www.basseera.de.

²⁴⁷ Zu Muqbil ibn Hādī al-Wadī'ī, siehe: Bonnefoy (2012), *Salafism in Yemen*.

²⁴⁸ Wagemakers (2014), „Salafistische Strömungen und ihre Sicht auf al-wala' wa-l-bara'“, 58-60.

²⁴⁹ Siehe: Meijer (2011), „Politicising 'al-jārḥ wa-l-ta'dīl'.“ Der Ausdruck *al-jārḥ wa-l-ta'dīl* bezieht sich ursprünglich auf einen systematischen Ansatz zur Kritik der Stellung des Erzählers einer Tradition. *al-Jārḥ* bedeutet wörtlich „verletzen.“ Manchmal wird der Erzähler eines *ḥadīth* als Lügner dargestellt, manchmal als Erfinder einer Tradition, und manchmal als eine Person mit schlechtem Gedächtnis oder als Unbekannter. *al-Ta'dīl* beschreibt einen Erzähler als akzeptabel. Siehe: al-Qannas (o.J.), „A Brief Description of al-jārḥ and wa al-ta'dīl.“

²⁵⁰ Meijer (2011), „Politicising 'al-jārḥ wa-l-ta'dīl'“, 376.

²⁵¹ Siehe beispielsweise: „Abul Hussain Hassan Dabbagh“ (o.J.); www.wegdersalaf.de/zurueckweisung/220-abdul-hussain-hassan-dabbagh; abg. 02.12.2013.

²⁵² Diese Bezeichnung findet sich beispielsweise in: Hummel (2009), *Salafismus*, 16.

²⁵³ Die Werke dieses Gelehrten werden auf al-Maqdisīs Webseite „Minbar al-Tawḥīd wa'l-Jihād“ präsentiert. Siehe: www.tawhed.ws/a?a=2ee2bj7d, abg. 21.08.2013.

²⁵⁴ Siehe: Hummel (2009), *Salafismus*, 16.

²⁵⁵ Siehe: Steinberg (2013), *German Jihad*, 131.

²⁵⁶ Hummel (2009), *Salafismus*, 16.

Die hier aufgeführten Tendenzen des deutschen Salafismus sind allerdings nur als Idealtypen zu verstehen. Einige Prediger und Anhänger der Bewegung entwickelten „Patchwork-Ideologien,“ und manche verknüpfen Lehren verschiedener salafistischer Gelehrter mit ihren eigenen Vorstellungen des „wahren Islams“ und der „richtigen“ Methode zur Umsetzung des Glaubens im deutschen Kontext zu mitunter innovativen, teils aber auch inkonsistenten oder nicht vollständig entwickelten Ideologien. Des Weiteren ist zu beachten, dass nicht alle Muslime in Deutschland, die ihrer Glaubenslehre und ihren religiösen Praktiken zufolge als Salafisten klassifiziert werden können, auch Anhänger oder gar Aktivisten der in dieser Studie diskutierten Bewegung sind.

3. Salafistische Predigernetzwerke in Deutschland²⁵⁷

3.1. Die Genese und Grundstruktur der deutschen Salafibewegung

Die frühen Anfänge salafistischer *da‘wa* in Deutschland reichen bis in die 1990er Jahre zurück. Zu diesem Zeitpunkt begannen einzelne Imame mit der Verbreitung ihrer Interpretation des „wahren“ Islams in deutschen Moscheen. Sie predigten beispielsweise in Ulm/Neu-Ulm, Hamburg und im Großraum Bonn meist radikale und militante Interpretationen des Salafismus und gewannen vereinzelt auch Anhänger unter deutschen Konvertiten. Andere können dem Mainstream Salafismus zugerechnet werden und gelten als Gründungsväter der deutschen Salafibewegung. Zu letzteren gehören Hassan Dabbagh, ein deutsch-syrischer Imam der Leipziger Rahman Moschee, und der aus Marokko stammende Prediger Mohamed Benhsain alias Abu Jamal aus Bonn. Beide zählen heute zu den prominentesten Mainstream-Predigern in Deutschland. Während Benhsain sich meines Wissens nach nicht öffentlich zu seiner religiösen Ausbildung äußerte, spricht Dabbagh öffentlich über dieses Thema. Er erwarb sein religiöses Wissen eigenen Angaben nach unter anderem von dem syrischen Islam-Gelehrten ‘Adnān ibn Muḥammad al-‘Ar‘ūr (geb. 1948),²⁵⁸ einem scharfen Kritiker der Schiiten und ehemaligem Schüler al-Albānīs, und vom Rektor der Umm al-Qurā Universität in

²⁵⁷ Dieses Kapitel basiert teilweise auf : Wiedl (2014), „Geschichte des Salafismus in Deutschland.“ Zudem greife ich auf Ergebnisse meiner Feldforschung in salafistischen Moscheen, Interviews mit salafistischen *du‘āt* und einer Inhaltsanalyse zahlreicher Vorträge und Schriften deutscher Salafisten zurück, die ich im Rahmen meiner Promotion zum Thema „Contemporary Calls to Islam - Salafī *da‘wa* in Germany: 2001-2011“ an der Ben-Gurion Universität des Negev, Beer Sheva, durchführe.

²⁵⁸ ‘Adnān al-‘Ar‘ūr emigrierte 1982, nach der brutalen Niederschlagung eines Aufstandes der syrischen MB, nach Saudi-Arabien und predigt heute im Satellitenfernsehen und im Internet. al-‘Ar‘ūr kombiniert eine puristisch-salafistische Ideologie mit einer politischen Strategie im Kampf gegen das syrische Regime, die er mit religiöser Polemik gegen Schiiten und Alawiten unterstützt. Er gilt als bedeutender Akteur der religiösen Opposition gegen al-Assad (siehe: Ernest Khouri, „Syria’s Activists (II): The Struggle for the Minorities“, *al-Akhbar* (online), 21.03.2012; <http://english.al-akhbar.com/node/5475/>; abg. 27.03.2012). Mit Ausnahme einiger seiner Vorträge, die sich mit der Widerlegung der Schiiten beschäftigen, finden sich wenig Bezüge zu ihm auf deutschen salafistischen Webseiten.

Mekka. Er besuchte zudem die von Aḥmad Salām alias Abū Ṣuhayb²⁵⁹ - ebenfalls ein Schüler al-Albānīs - geleitete „Islamische Stiftung für Bildung und Übermittlung von Wissen“ (Islamitische Stichting voor Opvoeding en Overdracht van Kennis) in Tilburg/NL,²⁶⁰ die Weiterbildungen für europäische Prediger anbietet und niederländischen Sicherheitsbehörden zufolge mit Unterstützung Saudi-Arabiens aufgebaut wurde.²⁶¹ Salām kooperiert mit al-‘Ar‘ūr im Bereich der religiösen Bildung von Muslimen, und Experten beschreiben seine Stiftung als Zentrum eines paneuropäischen Netzwerkes,²⁶² das ideologisch dem Mainstream-Salafismus zugeordnet werden kann.²⁶³

Seit etwa 2001 begannen Dabbagh und Benhsain zusammen mit einigen gleichgesinnten Predigern und Aktivisten ihre Ideologie deutschlandweit zu verbreiten, wobei sie sich zunächst auf die Zielgruppe der Muslime konzentrierten. Sie gründeten deutschsprachige salafistische Webseiten, organisierten „Lerne den Islam“-Seminare und hielten Vorträge in Moscheen. Eine weitere Schlüsselfigur in dieser Entstehungsphase einer deutschlandweiten Salafibewegung war der aus Marokko stammende Berliner Prediger Abdul Adhim Kamouss alias Abu ‘Abdir-Rahman (geb. 1978), der Dabbagh in den späten 90er Jahren während seiner Zeit als Student in Leipzig kennenlernte²⁶⁴ und eigenen Angaben zufolge 2002/2003 begann in Berlin als *dā‘ī* aktiv zu werden.²⁶⁵ Auch er kann der Mainstream-Tendenz zugerechnet werden.

Seit etwa 2005 erweiterten Salafisten ihre *da‘wa* und wandten sich der Zielgruppe der Nichtmuslime intensiver zu. Sie wurden nun unterstützt von einer neuen Gruppe junger und in Deutschland geborener oder aufgewachsener Prediger, die die Sprache der Jugend sprach und mit den Problemen junger deutscher Muslime besser vertraut zu sein schien als Migranten. Der deutsche Konvertit und ehemalige Student der Umm al-Qurā Universität in Mekka, Pierre

²⁵⁹ Aḥmad Salām ist ein Anhänger der Positionen des ‘Adnān al-‘Ar‘ūr. Er wohnt und predigt in Tilburg und verbreitet seine Vorträge u.a. auf www.sunnah-tv.nl. Niederländischen Sicherheitsbehörden zufolge stand er in Syrien mit der MB in Kontakt und floh 1989 in die Niederlande um politischer Verfolgung zu entgehen. Siehe: The National Coordinator for Counterterrorism [2008], *Salafism in the Netherlands*, 30.

²⁶⁰ Siehe: www.salaf.de/service/service_unterricht.html und „Wer ist Abu AlHussain und bei wem hat er gelernt“ (2012); www.youtube.com/watch?v=t9exKlinXNk; abg. 04.11.2013. Zum Jahreswechsel 2009/2010 führte Dabbagh gemeinsam mit Abū Ṣuhayb und anderen Predigern ein Seminar in der mit dieser Stiftung affilierten Moschee durch (siehe: <http://schwesternseminare.wordpress.com/2009/12/page/2/>; abg. 02.12.13).

²⁶¹ The National Coordinator for Counterterrorism (2008), *Salafism in the Netherlands*, 3-4.

²⁶² Siehe: Hummel (2008), *Salafismus*, 8.

²⁶³ Vgl: The National Coordinator for Counterterrorism (2008), *Salafism in the Netherlands*, 4 und 30. Der Report ordnet die niederländischen Zentren dieses Netzwerkes dem gewaltfreien, missionarischen Salafismus mit politischer Orientierung zu und weist darauf hin, dass prominente Prediger dieser Zentren frühere Mitglieder der syrischen MB waren. Vgl. auch Hummel (2009), *Salafismus*, 8. De Koning (2009), „Changing Worldviews and Friendship“, 409-10. Stéphane Lacroix verortet al-‘Ar‘ūr hingegen in der Nähe des puristischen Salafismus (siehe Hummel [2009], *Salafismus*, 9, FN 21).

²⁶⁴ Horst (2013), *Towards a Dynamic Analysis of Salafi Activism*, 108.

²⁶⁵ Abdul Adhim Kamouss in: Werkstattgespräch des Verbundprojektes „Muslime in Europa“ (ZMO) zum Thema „Da‘wa in Deutschland: Mission, Dialog oder Öffentlichkeitsarbeit?“ Berlin: Heinrich-Böll-Stiftung, 31. 10.2007; www.zmo.de/muslime_in_europa/pressekit/dawa_audio.html; abg. 02.02.2012.

Vogel alias Abu Hamza (geb. 1978), bis etwa 2011 ebenfalls ein Vertreter des Mainstreams, traf 2005 in Deutschland auf Ibrahim Abou-Nagie (geb. 1964), einen aus Gaza stammenden Geschäftsmann aus Köln, auf dessen Initiative im gleichen Jahr die salafistische *da'wa*-Gruppe „Die Wahre Religion“ (DWR) gegründet wurde. Abou-Nagie lud Vogel ein, in einer Moschee einen Vortrag zum Thema „Kopftuchstreit“ zu halten, auf das sich Vogel damals spezialisiert hatte, und es entwickelte sich eine Zusammenarbeit beider Prediger. In den folgenden Monaten produzierten sie tausende von *da'wa*-DVDs und begannen Vorträge ins Internet zu stellen.²⁶⁶ Im gleichen Jahr kehrte der Graduierte der Islamischen Universität von Medina und Sohn einer der Gründungsväter von Milli Görüş, Muhamed Çiftçi alias Abu Anas/Anes (geb. 1972), aus Saudi Arabien zurück, wo er bereits erste Erfahrungen als Prediger gesammelt hatte. Er gründete das „Islamische Bildungs- und Kulturzentrum Braunschweig e.V.“ (IBKB) und gliederte diesem 2007 mit der Islamschule Braunschweig die erste salafistische Islamschule in Deutschland an.²⁶⁷ Deren Lehrplan orientierte sich an dem der Universität von Medina.²⁶⁸ Die Schule hatte bis zur Einstellung ihres Fernunterrichtes im Jahre 2012 eine wichtige Funktion für den Aufbau einer deutschen Salafibewegung, da sie deutschen Muslimen ein Studium in ihrer Muttersprache anbot und zur Unabhängigkeit der deutschen Salafibewegung von Institutionen in den Niederlanden und Saudi Arabien beitrug.

Die deutsche Salafibewegung entwickelte sich nun von einem Netzwerk von Predigern mit einem Migrationshintergrund aus arabischen Ländern zu einer multiethnischen Bewegung junger deutscher Muslime unterschiedlicher Herkunft (u.a. Marokko, Tunesien, Algerien, Ägypten, Palästina, Türkei, Bosnien, Deutschland und Polen). Salafisten gründeten seit 2006 zahlreiche neue Vereine, Moscheen und Islamzentren, islamische Verlagshäuser, Webseiten und Online-Diskussionsforen. Etwa 20 bekannte und zahlreiche weniger prominente Prediger propagierten ihre Interpretation des „authentischen Islam“ von nun an nicht nur in Moscheen und im Internet, sondern auch in gemieteten Hallen, an Universitäten, während Islamkundgebungen auf öffentlichen Plätzen und an mobilen Informationsständen. Unter anderem infolge ihrer groß angelegten *da'wa* Kampagne, der Neuheit ihrer Argumente, ihrem Versprechen direkten Zugang zum Koran und der Sunna zu vermitteln und einer ausgesprochenen Offenheit

²⁶⁶ Zunächst nutzten sie hierfür die Webseite islam-web.info. 2006 stellte die Gruppe dann die *da'wa*-Webseite diewahre religion.de ins Netz.

²⁶⁷ David Mitterhuber, ein ehemaliger Schüler des radikalen Imam Abū 'Umar aus dem Multikulturhaus Ulm, der heute in Saudi Arabien lebt, gründete bereits 2007 ein Online-Projekt für die Ausbildung deutscher (salafistischer) Imame. Die Webseite des Projektes (www.almadrassa.eu) war jedoch nach einigen Monaten wieder offline (siehe: Hummel [2009], *Salafismus*, 11).

²⁶⁸ Webseite: www.islamschule.de (abg. 01.11. 2010). Die Schule bot vorwiegend Fernstudien an, musste diese jedoch 2012 einstellen, da Çiftçi keine Lizenz für Fernstudien erhielt. Medienberichten zufolge hatte die Islamschule Braunschweig 2009 etwa 160 Online-Studenten und 12 Studenten, die in den Räumen der Schule studierten (Joachim Hagen, „Islamisten in Braunschweig“, *NDR Info*, 15.12.2009; www.ndrinfo.de/nachrichten/islamistenbraunschweig100.html; abg. 12.04. 2010). 2010 studierten Angaben deutscher Sicherheitsbehörden zufolge etwa 200 Studenten an der Islamschule (Niedersächsisches Ministerium für Inneres und Sport [2011], *Verfassungsschutzbericht 2010*, 48).

gegenüber Konvertiten²⁶⁹ gewannen Salafisten innerhalb weniger Jahre Tausende neue Anhänger, sowohl deutsche Konvertiten wie auch geborene Muslime (Migranten und Nachfahren von Migranten).

Salafisten finanzieren ihre Projekte und den Erwerb von Moscheen eigenen Angaben zufolge mit Spenden deutscher Muslime.²⁷⁰ Auch wenn es wahrscheinlich erscheint, dass deutsche Prediger Spenden aus den Golfstaaten akquirieren, erhalten und nach Deutschland bringen, so gibt es meines Wissens keine Nachweise, dass ein deutscher Prediger oder der *da'wa*-Verein direkt und dauerhaft aus dem muslimischen Ausland finanziert wird. Salafisten erhalten jedoch nachweislich Sachspenden aus Saudi-Arabien und Ägypten. Literatur für ihre Informationsstände stammt unter anderem von saudischen staatlichen Organisationen, die dem „Ministerium für Islam, Stiftungen, *Da'wa* und Rechtleitung“ unterstellt sind,²⁷¹ und von Projekten der Islamischen Weltliga.²⁷² Saudi-Arabien stellte zudem Stipendien für religiöse Universitäten und Beihilfen zur Pilgerfahrt nach Mekka zur Verfügung.²⁷³ Kostenfrei bereitgestellte Literatur aus Ägypten stammt beispielsweise von der privaten *da'wa*-Organisation „Conveying Islamic Message Society“ (CIMS) in Alexandria, einer Hochburg des ägyptischen Salafismus.²⁷⁴ Als informelles Netzwerk unabhängiger Prediger und Vereine nutzen salafistische Prediger zwar Sachspenden aus dem Ausland, sie sind aber nicht abhängig von speziellen Staaten oder Organisationen. Finanziell gesehen sind sie demnach niemandem Rechenschaft

²⁶⁹ Salafisten akzeptieren Konversionen auch ohne Nachweis eines grundlegenden religiösen Wissens und der Anwesenheit von zwei Zeugen.

²⁷⁰ Siehe: Pierre Vogel (2008) in: „Die Netz-Dawa“; www.ezpmuslimportal.de/index.php?option=com_hwdvideoshare&task=viewvideo&Itemid=1&video_id=408&lang=de; abg. 08.11.2010. Abu Dujana ergänzt, dass auch österreichische und schweizer Muslime für das Lies!-Projekt spendeten, da es auch in diesen Ländern durchgeführt wurde. Siehe: Abu Dujana in: „Deutsche Welle-Interview mit Ibrahim Abou Nagie, Abu Dujana und Sabri“ (2013); www.youtube.com/watch?v=tSei-grRqhw; abg. 05.03.2014. Die neuen Räume der Nur-Moschee wurden 2001 noch mit Geldern der al-Ḥaramayn Stiftung finanziert (siehe: Piper [2008], *Al-Qaeda und ihr Umfeld in Deutschland*, 55). Diese Moschee wurde allerdings nicht von Salafisten errichtet, sondern wird nur von diesen genutzt.

²⁷¹ Literatur stammt z.B. von der „Cooperative Office for Call and Guidance in Rabwah/Riad“ (COCG) und der affilierten „Cooperative Office for Call and Enlightenment of Foreigners“ (al-Maktab al-Ta'āwunī li-l-Da'wa wa Taw'iyya al-Jāliyyāt). Die COCG ist verantwortlich für die *da'wa*-Webseiten islamhouse.com und islam-land.org und gibt auf ihrer Webseite an, dem „Ministerium für Islam, Stiftungen, *Da'wa* und Rechtleitung“ unterstellt zu sein (www.islamcocg.com/en/index.php?option=com_content&view=article&id=77&Itemid=89; abg. 13.07.2011).

²⁷² Ein Großteil der *da'wa*-Literatur für mobile Informationsstände, die Pierre Vogel 2008 in einem Vortrag vorstellte (Pierre Vogel [2008], „Die Netz-Dawa“), stammt von der „World Organization for Presenting Islam“ (WOPI) und der affilierten saudi-arabischen „World Wide Association for Introducing Islam“ (WWAI), die 2005 als ein Projekt der Islamischen Weltliga und Nachfolgeorganisation der al-Ḥaramayn-Stiftung gegründet wurde (http://wwaii.org/index.php?option=com_content&view=article&id=52&Itemid=29; abg. 30.07.2011).

²⁷³ Das EZP warb 2008 für eine ermäßigte Pilgerfahrt nach Mekka für männlicher Konvertiten und gab an, diese werde in Kooperation mit einem „Da'wa-Zentrum in Qassim/Saudi Arabien, das unter der Leitung des Ministeriums für Islam Angelegenheiten steht“ durchgeführt.

²⁷⁴ Die CIMS wurde im Jahre 1974 als Nebenstelle des im Jahre 1929 von dem ägyptischen Prediger und Ingenieur Muḥammad Tawfiq ibn Aḥmad Sa'ad (1902-91) gegründeten „Conveying Islamic Center“ (Dār Tablīgh al-Islām) errichtet (www.islamic-message.net/cims/AboutUs.aspx; abg. 30.10.2013).

schuldig und können in Stellungnahmen zu außenpolitischen Ereignissen ihre Meinung frei äußern, sofern sie sich dabei innerhalb der Grenzen deutschen Rechts bewegen.²⁷⁵

Die informellen Strukturen des Salafi-Netzwerkes sind nicht unbedeutend für ein Verständnis der Vorträge salafistischer Prediger. Diese Prediger konkurrieren ständig um Ressourcen (z.B. Spenden), Anhänger und Prestige und vermarkten ihre Person und Ideologie oft als ein Produkt. Einige von ihnen betreiben islamische Verlagshäuser und Internetshops für islamische Konsumprodukte, mit Hilfe derer sie offenbar einen Teil ihres Lebensunterhaltes und ihrer *da'wa*-Projekte finanzieren.²⁷⁶ Vorträge eines Predigers dienen daher mitunter auch der Vermarktung der eigenen Person und der Diskreditierung von Konkurrenten. Salafistische Prediger und Vereine kooperieren mit anderen auf freiwilliger Basis. Auf lokaler Ebene sind zwar viele von ihnen in Vereinen und Projekten organisiert, die Bewegung als Ganzes ist auf bundesweiter Ebene jedoch nicht hierarchisch organisiert und hat keinen offiziellen Anführer (*amīr*) oder einen Rat (*shūrā*), an dessen Entscheidungen einzelne Prediger und Gelehrte gebunden sind. Vereine werden gegründet und wieder aufgelöst und Prediger, die zu bestimmten Zeiten zusammenarbeiteten, können kurz darauf zu Gegnern werden, die ihre früheren „Brüder“ öffentlich diffamieren. In einem solchen Rahmen ist es für prominente Prediger wichtig, sich ein Image zu schaffen, das ihnen Prestige und Anhänger sichert. Dieses erreichen sie unter anderem dadurch, dass sie sich auf einen bestimmten Themenbereich fokussieren, in dem sie Kompetenz demonstrieren und der noch nicht von einem anderen Prediger besetzt ist, und indem sie sich ein Image geben, das bei ihrer Zielgruppe Anklang findet.

3.2. Salafistische Konzepte zur Verbreitung des „authentischen“ Islams

Aufgrund zahlreicher Ähnlichkeiten und einer gemeinsamen Geschichte der Mainstream- und der radikalen Tendenz der deutschen *Salafiyya* (das größte Netzwerk radikaler Salafisten in Deutschland, das Umfeld der Gruppen „Die Wahre Religion“ und „DawaFFM“,²⁷⁷ ging teilweise aus dem Milieu des Mainstreams hervor) werden in diesem Unterkapitel Konzepte beider Tendenzen zur Verbreitung des Islams gemeinsam diskutiert. Im Text wird dann jeweils darauf aufmerksam gemacht, welche Positionen von Predigern beider Tendenzen und welche nur von Predigern einer bestimmten Tendenz vertreten werden. Spezielle Aspekte radikal-salafistischer Konzepte und Lehren sowie Ideologien und Arbeitsschwerpunkte *jihād*-salafistischer Prediger werden in Kapitel 3.5.-3.9. analysiert.

²⁷⁵ Falls sie diese Grenzen überschreiten, riskieren sie strafrechtliche Konsequenzen.

²⁷⁶ Pierre Vogel erklärte in einem auf der Webseite des EZP veröffentlichten Video, dass Erlöse aus dem Verkauf von Lehrbüchern der arabischen Sprache auch die *da'wa*-Arbeit unterstützen (Pierre Vogel [2009], „Bücherempfehlung von Pierre Vogel“; www.einladungzumparadies.de/videos/kategorien/dawah/buchempfehlung-von-pierre-vogel-830.html#830; abg. 20.11.2009).

²⁷⁷ „DawaFFM“ war ein von Abdullatif Raouli alias Shaykh Abdullatif geleiteter salafistische Verein aus Frankfurt, der eng mit Predigern des DWR kooperierte und 2013 verboten wurde.

3.2.1. Ziele

Die deutsche Salafibewegung kann primär als eine religiöse Revitalisierungs- und Missionsbewegung betrachtet werden. Sie verfolgt das Ziel, deutsche Muslime und Nichtmuslime zum „authentischen Islam“ zu führen und grenzt sich in ihrer Rhetorik, ihrer Glaubenslehre und in ihren Netzwerkstrukturen deutlich von anderen Strömungen des Islams ab. In dieser Hinsicht unterscheidet sie sich von politischen islamistischen Bewegungen und Organisationen wie der MB, die dem Kampf gegen säkulare Regime und den Einfluss des Westens in der muslimischen Welt einen größeren Stellenwert beimisst und „traditionell Unterschiede innerhalb der muslimischen Gemeinschaft heruntergespielt hat, [um] Alliierte im Kampf gegen korrupte muslimische Regime und den Einfluss des Westens [in der muslimischen Welt] zu gewinnen.“²⁷⁸

I. *Da ‘wa* an Nichtmuslime

Pierre Vogel bezeichnete es 2010 als das primäre Ziel seiner *da ‘wa* an Nichtmuslime, den Islam „zur Religion Nummer eins in Deutschland zu machen.“²⁷⁹ Ein bedeutendes Teilziel deutscher Prediger ist es daher, Anhänger der Bewegung davon zu überzeugen, dass ihre Beteiligung an der *da ‘wa* eine individuelle religiöse Pflicht sei und sie so in „Multiplikatoren“ zu verwandeln.

Die Pflicht eines jeden Muslims, sich an der *da ‘wa* zu beteiligen, leiten Prediger aus dem Koran und der Sunna ab. Einer der von deutschen Salafisten in diesem Kontext am häufigsten als zitierten koranischen Verse ist K 16:125, „Rufe zum Weg deines Herrn mit Weisheit und schöner Ermahnung, und streite mit ihnen in bester Weise. Gewiß, dein Herr kennt sehr wohl, wer von Seinem Weg abirrt, und Er kennt sehr wohl die Rechtgeleiteten.“ Dieser Vers, so erklärte Pierre Vogel in einem seiner Ausbildungskurse für Laienprediger, sei ein an die muslimische Gemeinschaft gerichteter Befehl [Gottes], der eine religiöse Pflicht begründe.²⁸⁰ K 16:125 entwickelte sich in modernen Zeiten zu einem der am häufigsten zitierten koranischen Verse im Bezug auf *da ‘wa*, vermutlich da er das mildeste Licht auf die ganze Idee des „Rufes zum Islam“ wirft.²⁸¹ Ein weiterer sowohl von Salafisten als auch von Muslimen anderer

²⁷⁸ Lacroix (2008), „Fundamentalist Islam at a Crossroads: 9/11.“ Vgl. Helfont (2009), *The Sunni Divide*, 25-29. Vgl. Mitchell (1993), *The Society of the Muslim Brothers*, 14.

²⁷⁹ Pierre Vogel (2010), „Wie Lenin für seine Vision gekämpft hat“; www.einladungzumparadies.de/index.php?option=com_hwdvideoshare&task=viewvideo&Itemid=1&video_id=1169&lang=de; abg. 03.06.2010.

²⁸⁰ Pierre Vogel (2010), „Dawa Kurs 1 – Einführung in die Dawa [3/6]“; www.youtube.com/watch?v=4_DmSh2YJNQ&NR=1; abg. 04.04.2010. Vgl. al-Hilali (2004), „Auszug aus: Eine Einführung in die Salafi Dawa“, 14. Vgl. Bruder Amen (2009), „Amen- Herausforderung in der Da‘wa“; www.al-nur-moschee.de/include.php?path=content&contentid=92&PHPKITSID=23rzkSD597pvpNVn4keiOVA8szlf3vGm; abg. 04.06.2009.

²⁸¹ Walker (1995), „*Da ‘wah*. Qur’ānic Concepts“, 345.

Strömungen des Islams häufig zitierter Koranvers bezüglich der *da'wa* ist K 3:110, „Ihr seid die beste Gemeinschaft, die für die Menschen hervorgebracht worden ist. Ihr gebietet das Rechte und verbietet das Verwerfliche und glaubt an Allah [...].“²⁸² Der Vers bezeichnet das Gebieten des Rechten, welches hier gleichbedeutend mit den Geboten Gottes zu verstehen ist, und das Verboten des Falschen, also den Verboten Gottes, als eigentlichen Sinn der Existenz der *umma*, der diese zur besten und nützlichsten Gemeinschaft für alle Menschen macht.²⁸³ Er verweist auf die islamische Doktrin von *al-amr bi-l-ma'rūf wa-l-nahy 'an al-munkar* (Das Gute gebieten und das Schlechte verbieten),²⁸⁴ die Muslime oft mit dem Konzept der *da'wa* vermischten und zum Teil mit diesem gleichsetzten.²⁸⁵

Islamisches Recht differenziert zwischen dem Konzept der individuellen religiösen Pflicht (*farḍ ayn*) und der gemeinschaftlichen Pflicht (*farḍ al-kifāya*). Eine gemeinschaftliche Pflicht kann von einem Teil der *umma* stellvertretend für die Gesamtheit der Muslime erfüllt werden und befreit, wenn sich genügend Muslime der Erfüllung dieser Pflicht widmen, den Rest der *umma* von ihrer Verpflichtung.²⁸⁶ Islamischen Gelehrten zufolge wurde zunächst der Prophet Muḥammad mit der Mission betraut, zu Allāh zu rufen (*da'wa*). Nach seinem Tod ging die Pflicht dann auf die gesamte *umma* über.²⁸⁷ Solange ein Kalifat existierte, galt es als Pflicht des Kalifen, eine Gruppe von Muslimen mit der *da'wa* zu beauftragen. Erst nach der Auflösung des Kalifats fiel diese kollektive Pflicht wieder an die *umma* zurück.²⁸⁸ Ein Großteil deutscher salafistischer Prediger definiert *da'wa* in Deutschland heute als eine individuelle religiöse Pflicht, da sich ihrer Meinung nach in dieser Region nicht genügend Muslime der

²⁸² Der Vers wird beispielsweise zitiert in: Pierre Vogel (2010), „Dawa Kurs 1 – Einführung in die Dawa [4/6]“; www.youtube.com/watch?v=N5zKZpvI41k&NR=1; abg. 04.04.2010. Er wird ebenfalls zitiert in: Bruder Amen (2009), „Amen- Herausforderung in der Da'wa.“ Vgl. Wiedl (2008), *Da'wa – Der Ruf zum Islam in Europa*, 22.

²⁸³ Vgl. *Koran tafsīr Ibn Kathīr*;

www.qtafsir.com/index.php?option=com_content&task=view&id=504&Itemid=46#1; abg. 22.01.2014.

²⁸⁴ Für die vermutlich ausführlichste Studie dieses Konzeptes, siehe: Cook (2000), *Commanding Right and Forbidding Wrong. Ma'rūf* (wörtl.: gewöhnlich, bekannt, akzeptiert) ist ein arabischer Begriff, der sich in diesem Kontext auf Gesetze und Regeln bezieht, die der Gemeinschaft bekannt sind und von ihr als gut akzeptiert werden. *Munkar* (wörtl.: der menschlichen Natur fremd) wird in islamischer Literatur meist als „schlecht“ oder „schlimm“ übersetzt und bezeichnet Taten oder Verhaltensweisen, die der *sharī'a* zufolge als abscheulich und der menschlichen Natur widersprechend gelten.

²⁸⁵ Raciuc (2004), *The Multiple Nature of the Islamic Da'wa*, 38. Für eine Diskussion der engen Beziehung zwischen beiden Konzepten in modernen ägyptischen Salafismus, siehe: Mahmood (2005), *Politics of Piety*, 59-60.

²⁸⁶ Siehe z.B.: Muhammad Sâlih al-Munajjid (o.J.), „Da'wah To Muslims or Non-Muslims“; www.islaam.net/main/display.php?id=1824&category=159; abg. 24.01.2014.

²⁸⁷ Siehe beispielsweise: Shaykh al-Araby (2010), „Scheikh Al Araby - die Dawa in Europa“; www.youtube.com/watch?v=8pSeNwG7U3Q; abg. 05.04. 2011.

²⁸⁸ Islahi (1987), *Call to Islam*, 30-31.

da'wa widmen.²⁸⁹ Andere sprechen wie Abu Dujana (DWR) etwas zurückhaltender von einer „Verantwortlichkeit jedes Muslims.“²⁹⁰

Eine individuelle Verpflichtung zur *da'wa* kann sich zudem daraus ergeben, dass Muslime im sogenannten *dār al-kufr* („Gebiet des Unglaubens“)²⁹¹ leben,²⁹² in dem sie sich nach Mehrheitsmeinung islamischer Gelehrter nur in Ausnahmefällen aufhalten dürfen.²⁹³ Diese Position gründet sich unter anderem auf K 4:97-98,

„Diejenigen, die die Engel abberufen, während sie sich selbst Unrecht tun, (zu jenen) sagen sie: "Worin habt ihr euch befunden?" Sie sagen: "Wir waren Unterdrückte im Lande." Sie (die Engel) sagen: "War Allahs Erde nicht weit, so dass ihr darauf hättet auswandern können?" Jene aber, - ihr Zufluchtsort wird die Hölle sein, und (wie) böse ist der Ausgang! Ausgenommen die Unterdrückten unter den Männern, Frauen und Kindern, die keine Möglichkeit haben auszuwandern und auf dem Weg nicht rechtgeleitet sind.“

Ein Großteil zeitgenössischer Gelehrter der *Salafiyya* folgt heute der klassischen Meinung der ḥanbalitischen Rechtsschule, der zufolge ein Leben im *dār al-kufr* nur zulässig ist, wenn Muslimen ihre Religion frei praktizieren könnten.²⁹⁴ Dem saudischen Gelehrten ‘Abd Allāh ibn Jibrīn (st. 2009) zufolge bedeutet dies unter anderem, dass sie frei von Einschränkungen und Versuchungen seitens der nichtmuslimischen Gesellschaft und entsprechend ihrer religiösen Gesetze leben können, die Möglichkeit haben zum Gebet zu rufen, gemeinsam gottesdienstliche Verrichtungen ausführen und im Koran lesen können, und islamische Literatur öffentlich verteilen dürfen. Des Weiteren müsse es in Diasporagemeinden islamische Gelehrte geben,

²⁸⁹ Pierre Vogel (2010), „1/5 Dawa Kurs 5 (Teil 1): „Friede Freude Eierkuchen““; www.youtube.com/watch?v=ILHOIKO_uqcA&playnext=1&list=PL168E55663BFC3EE0&index=43; abg. 09.11.2010. Pierre Vogel (2010), „Dawa mit Atheisten (Dawa Kurs 3)“; www.ezpmuslimportal.de/index.php?option=com_hwdvideoshare&task=viewvideo&Itemid=1&video_id=144&lang=de; abg. 08.11.2010. Abou-Nagie in: Abu Dujana et al. (2010), „Infostand in Bonn“; <http://diewahrereligion.de/abc/videoPlayer.html?var1=http://www.diewahrereligion.de/aktuell/flv/infostandtrailer.flv>; abg. 06.09.2010.

²⁹⁰ Abu Dujana in: „Das vollständige Interview mit dem DWR-Team (ZDF) – Abu Dujana & Ibrahim Abou-Nagie (1/4)“ (2010); www.youtube.com/watch?v=wIt71PnfJw4&NR=1; abg. 04.11.2010. Eine ähnliche Position findet sich auch in der folgenden, auf der Webseite der Gruppe DWR veröffentlichten, Publikation: „Islamische Da'wah Pflicht“ (o.J.); www.diewahrereligion.de – Lesetips – für Muslime – die Da'wah Pflicht; abg. 29.12.2009.

²⁹¹ Islamische Gelehrte vertreten unterschiedliche Meinungen bezüglich der Frage, welche Bedingungen erfüllt sein müssen, um eine Region als *dār al-kufr* zu klassifizieren. Der Begriff kann ein nicht unter islamischer Herrschaft stehendes Gebiet bezeichnen. Er kann sich auf eine Region beziehen, in der mehrheitlich „Ungläubige“ (*kuffār*) leben, oder auf ein Gebiet, in dem islamische Rituale nicht öffentlich praktiziert werden und islamisches Recht nicht angewandt wird. Für eine Diskussion unterschiedlicher Positionen aus Sicht eines deutschen Mainstream-Predigers, siehe: Hassan Dabbagh (2012), „Kann Makkah als ‚Dar-ul-kufr‘ bezeichnet werden (Scheich Hassan Dabbagh)“; www.youtube.com/watch?v=ZlOxi_xDwY; abg. 22.03.2014.

²⁹² Ibn al-Uthaymin (o.J.), *fatwā* „Residing in the land of disbelief“; <http://forums.islamicawakening.com/f29/residing-lands-disbelief-8080/>; abg. 01.10.2009.

²⁹³ Für eine Diskussion der Position ausgewählter Gelehrter unterschiedlicher Rechtsschulen zu dieser Frage, siehe: Abou el-Fadl (1994), „Islamic Law and Muslim Minorities“, 141-187. Abou el-Fadl (2000), „Striking a Balance“, 47-64.

²⁹⁴ Für diese Position, vertreten von einem Schüler Ibn ‘Abd al-Wahhābs namens Ḥamad ibn Nāṣir ibn Mu‘ammar (st. 1811), siehe: Cook (2000), *Commanding Right and Forbidding Wrong*, 171.

die Religionsunterricht für Muslime anbieten.²⁹⁵ Selbst wenn diese Voraussetzungen gegeben sind, empfehlen ḥanbalistische Gelehrte jedoch eine Emigration in islamische Länder.²⁹⁶ Dieser Diskurs ist gekennzeichnet von einer wörtlichen Auslegung von Koranversen und Traditionen, die vor einem Leben unter „Ungläubigen“ warnen und Muslime ermahnen, ihre Identität und Religion nicht durch Freundschaften mit Nichtmuslimen und interreligiösen Kontakten zu gefährden.²⁹⁷ Ausgenommen von dieser Pflicht zur Emigration sind jedoch nach Meinung vieler Gelehrter Muslime, die einen religiös akzeptablen Grund für ihren Aufenthalt in *dār al-kufr* haben. Ibn al-Uthaymīn zufolge gilt der *jihād* oder eine Notwendigkeit (*ḥāja*), beispielsweise eine medizinische Behandlung, als ein legitimer Grund für einen solchen Aufenthalt. Der Gelehrte bezieht sich hier jedoch nicht auf den bewaffneten *jihād*, sondern definiert *da‘wa*²⁹⁸ als eine Form des *jihād*.²⁹⁹ Auch deutsche Salafisten betonen, dass ein Engagement im Bereich der *da‘wa* und der Verbreitung des Islams muslimisches Leben in Deutschland religiös legitimiere.³⁰⁰

II. *Da‘wa* an Muslime

Salafistische Prediger aller Tendenzen vertreten die Ansicht, ein Großteil der heutigen Muslime besitze keine oder nur eine geringe Kenntnis der „reinen“ islamischen Lehre und praktiziere den Islam nicht gewissenhaft oder fehlerhaft. Eines ihrer Hauptziele ist es daher, diesen Personen „authentisches“ Wissen zu vermitteln sowie ihren Glauben und ihre islamische Identität zu stärken,³⁰¹ oder – wie es Pierre Vogel 2010 formulierte – Personen, die sich be-

²⁹⁵ Ibn Baz et al. (2001), *Rechtsgutachten für Muslimische Minderheiten*, 21 (*fatwā* von Ibn Jibrin „Das Leben unter den Nichtmuslimen“).

²⁹⁶ Vgl. Abou el-Fadl (1994), „Islamic Law and Muslim Minorities“, 157.

²⁹⁷ So schreibt Ibn al-Uthaymīn beispielsweise, das Leben im Land der Ungläubigen stelle eine Gefahr für die Religion der Muslime dar. Er erklärt, „Loving the enemies of Allah is one of the greatest dangers for a Muslim since loving them necessitates conforming with and following them, or at least not stopping them, that is why the Prophet said 'a man will be with whom he loves'.“ Neben diesem *ḥadīth* zitiert er auch K 58:22 und K 5:51-52 als Beweise für das Verbot von Freundschaften mit Juden und Christen (Muḥammad Ṣāliḥ al-Uthaymīn [o.J.], *fatwā* „residing in the land of disbelief“; <http://forums.islamicawakening.com/f29/residing-lands-disbelief-8080/>; abg. 01.02.2014). Ibn Jibrīn warnt, dass ein Leben in *dār al-kufr* Muslime Versuchungen aussetzt und sie von Nichtmuslimen dazu überredet werden könnten, deren Lebensstil anzunehmen. Siehe: Ibn Baz et al. (2001), *Rechtsgutachten für Muslimische Minderheiten*, 21 (*fatwā* von Ibn Jibrin „Das Leben unter den Nichtmuslimen“).

²⁹⁸ Ibn al-Uthaymīn definiert im Gegensatz zur Mehrzahl deutscher salafistischer Prediger *da‘wa* in nichtmuslimischen Ländern als kommunale Pflicht (*farḍ kifāya*).

²⁹⁹ Muḥammad Ṣāliḥ al-Uthaymīn (o.J.), *fatwā* „residing in the land of disbelief“; <http://forums.islamicawakening.com/f29/residing-lands-disbelief-8080/>; abg. 01.02.2014

³⁰⁰ Diese Aussage findet sich beispielsweise in der auf der Webseite des DWR veröffentlichten *fatwā* „Wir hoffen dass ihr anhand von Beispielen erklären könnt, was mit der Aussage gemeint ist: Die Kuffār als enge Freunde oder Beschützer zu nehmen ist harām“ (o.J.); diewahrereligion.de; abg. 01.11.2012.

³⁰¹ Siehe: Pierre Vogel (2009), „Unser Vorschlag wie man Dawa in Köln machen kann!“; www.muslimtube.de/de/startseite/viewvideo/754/09dawa--dawa-kurs/unser-vorschlag-wie-man-dawa-in-koeln-machen-kann, abg. 17.11.2009. Pierre Vogel (2008), „Die Netz-Dawa“; www.ezpmuslimportal.de/index.php?option=com_hwdvideoshare&task=viewvideo&Itemid=1&video_id=408&lang=de; abg. 08.11.2010. Pierre Vogel (2010), „Dawa Kurs 1 – Einführung in die Dawa [1/6]“; www.youtube.com/watch?v=7ShWghRSCKQ; abg. 04.04.2010. Pierre Vogel (2010), „Dawa mit Atheisten (Dawa Kurs 3)“; www.ezpmuslimportal.de/index.php?option=com_hwdvideoshare&task=viewvideo&Itemid=1&video_id=144&

reits Muslime nennen, in wirkliche Gläubige und in Menschen, die bereit sind alles für ihre Religion zu geben, zu verwandeln.³⁰² Die Vermittlung des „reinen Wissens“ beinhaltet für viele Prediger eine Widerlegung der Argumente andersdenkender islamischer Gelehrter, Strömungen und Gruppen.

Abou-Nagie bezeichnete es 2010 als eines der drei wichtigsten Ziele von *da‘wa* in Deutschland, den Gebrauch arabischer islamischer Begriffe wie *akhī* (Bruder), *al-ḥamdu li‘llāh* (gelobt sei Allāh) and *subḥan Allāh* (üblicherweise im Sinne von „Glorreich ist Allāh“ verwendet) im täglichen Sprachgebrauch deutscher Muslime zu fördern.³⁰³ Dieser Jargon wird auch von Predigern des Mainstreams ständig verwendet und wirkt identitätsstiftend. Salafisten grenzen sich so sprachlich von Nichtmuslimen und vielen nichtsalafistischen Muslimen ab und bekommen das Gefühl vermittelt, Teil einer globalen Bewegung zu sein, deren Partizipanten im Ausland den gleichen Jargon wie sie selbst verwenden. Auch das zweite von Abou-Nagie genannte Ziel - Muslimen in Deutschland zu vermitteln, dass alle Nichtmuslime *kuffār* seien und in der Hölle enden würden - kann als ein typisches Ziel deutscher salafistischer *da‘wa* an Muslime betrachtet werden, auch wenn die Bedeutung dieses Argumentes bei radikalen Predigern stärker im Vordergrund steht als bei einem Großteil moderater Prediger. Das dritte von Abou-Nagie genannte Hauptziel hingegen, die Verbreitung der Einstellung, alle Regenten muslimischer Länder seien *kuffār* und Tyrannen, da sie nicht gemäß der Gesetze Allāhs regierten, findet sich vorwiegend in *da‘wa*-Konzepten der radikalen und *jihād*istischen Tendenz.

3.2.2. Strategien und Positionen zur politischen Gewalt³⁰⁴

Ein Großteil deutscher salafistischer Prediger folgt einer von Poston als „intern-personenbezogen“³⁰⁵ bezeichneten Strategie zur Verbreitung des Islams, welche versucht, die Gesellschaft graduell, ansetzend beim Individuum und dessen Wertvorstellungen, Lebensformen, Normen und Identitäten, zu transformieren. Bis zum Arabischen Frühling vertraten viele Mainstream-Prediger die Meinung al-Albānīs, dass Muslime zunächst mit Hilfe von *tasfiyya*

[lang=de](#); abg. 08.11.2010. Ibn Baaz (1998), „The Importance of Muslim minorities adhering to Islaam“, 33. Team der [www.DieWahreReligion.de](#) (o.J.), *DWR Buch*, Einleitung.

³⁰² Pierre Vogel (2010), „Wie Lenin für seine Vision gekämpft hat“; [www.einladungzumparadies.de/index.php?option=com_hwdvideoshare&task=viewvideo&Itemid=1&video_id=1169&lang=de](#); abg. 03.06.2010.

³⁰³ Ibrahim Abou Nagie (2010), „Bilanz nach vier Jahren“; [http://diewahrereligion.de/abc/videoPlayer.html?var1=http://www.diewahrereligion.de/aktuell/flv/bilanz_der_vier_jahren.flv](#); abg. 31.08.2010.

³⁰⁴ Diese Studie folgt der Definition von Birgit Enzmann, die politische Gewalt versteht als: „(1) die direkte Schädigung von Menschen durch Menschen, die (2) zu politischen Zwecken stattfindet, d.h. darauf abzielt, von oder für die Gesellschaft getroffene Entscheidungen zu verhindern zu erzwingen oder die auf die Regeln des gesellschaftlichen Zusammenlebens zielt und versucht bestehende Leitideen zu verteidigen oder durch neue zu ersetzen, die außerdem (3) im öffentlichen Raum, vor den Augen der Öffentlichkeit und an die Öffentlichkeit als Unterstützer, Publikum oder Schiedsrichter appellierend stattfindet.“ Enzmann (Hrsg.) (2013), *Handbuch politische Gewalt*, 46.

³⁰⁵ Poston (1992), *Islamic Da‘wah in the West*, 49-63.

und *tarbiyya* (Reinigung [des Glaubens und der Riten] und Bildung) religiös vereint werden müssten bevor sie sich auch politisch vereinen und organisieren.³⁰⁶ Al-Albānī begründet diese Strategie unter anderem damit, dass der Prophet Muḥammad mit der *da‘wa* und Verbreitung seiner Lehre begann bevor er nach Medina emigrierte und dort den Islam errichtete.³⁰⁷ Seit dem Arabischen Frühling vertreten einige Mainstream-Prediger die Auffassung, eine Islamisierung muslimischer Staaten könne unter gewissen Umständen auch auf politischem Wege erreicht werden (s.u.), Puristen und Prediger der radikalen Tendenz hingegen stehen politischer Partizipation und demokratischen Wahlen allerdings weiterhin äußerst kritisch gegenüber.³⁰⁸

Im Bezug auf Deutschland beschreibt kein salafistischer Prediger die Errichtung eines islamischen Staates derzeit als realistisches Ziel,³⁰⁹ und Prediger aller Tendenzen konzentrieren ihre Arbeit auf religiöse Bildung und Missionsarbeit. Ihre *da‘wa* vermittelt Muslimen, es müsse ihr Wunsch sein, in einem Land zu leben, in dem islamisches Recht herrscht. Jeder Muslim müsse Demokratie prinzipiell ablehnen und davon überzeugt sein, dass das Gesetz Allāhs das beste Gesetz, und Allāh der beste Gesetzgeber sei. Es überwiegt jedoch die Einstellung, dieses könne derzeit nur durch eine Emigration in muslimische Länder und eine Transformation dieser Länder in islamische Staaten erreicht werden. So fragte Abu Dujana beispielsweise 2010, „wie soll eine Islamisierung Europas durchgeführt werden, wenn das nicht mal in arabischen Ländern passiert?“³¹⁰

Obgleich das unmittelbare Ziel salafistischer Aktivitäten heutzutage nicht eine Transformation des deutschen Staates und seiner verfassungsmäßigen Ordnung, sondern eine Transformation der Alltagspraktiken, ethischen Werte, Identitäten und sozialen Normen der Gesellschaft ist, können auch die Ziele der heutigen Arbeit salafistischer Prediger durchaus als politisch klassifiziert werden. Wenn wir der umfassenden Definition des Begriffes „politisch“ von Peter Mandaville folgen und „alle Akteure und Aktivitäten als politisch betrachten, die am Aufbau, der Aufrechterhaltung oder der Anfechtung bestimmter Vorstellungen öffentlicher Moral („das Gute“) und gesellschaftlicher Ordnung beteiligt sind,“³¹¹ so stellt auch die beim Individuum und der salafistischen Gemeinschaft ansetzende Umwandlung der Gesellschaft eine

³⁰⁶ al-Albani (1421 n.H), *al-Tasfiyya wa-l-tarbiyya*, 30-31.

³⁰⁷ Al-Albānī (o.J.), *Warning against the Fitnah of Takfīr*, 27-28.

³⁰⁸ Siehe z.B. Abu Dujana (2010), „Abu Dujana über die Wahlen Teil1 (ab min30)“; www.youtube.com/watch?v=6XrZuondhBA; abg. 08.01.2014.

³⁰⁹ Selbst globale Jihādisten fokussieren ihre Arbeit derzeit auf islamische Länder und die Bekämpfung westlicher Ziele in diesen Staaten. Siehe: Said (2014 i.e.), „Salafismus und politische Gewalt,“ 8 [Seitenzahlen des Artikels]. Eine Studie aus dem Jahre 2011 zufolge sehen Besucher einer von den Forschern als „salafistisch“ klassifizierten Moschee in Deutschland die Errichtung eines „Gottesstaates“ in Deutschland kurz- und mittelfristig als utopisch an. Siehe: Holtz und Wagner (2011), „Muslimische Lebenswelten“, 507.

³¹⁰ Abu Dujana in: „Das vollständige Interview mit dem DWR-Team (ZDF) – Abu Dujana und Ibrahim Abou-Nagie (2/4)“ (2010); www.youtube.com/watch?v=wIt71PnfJw4; abg. 06.11.2010.

³¹¹ Mandaville (2007), *Global political Islam*, 6.

Form des politischen Handelns dar. Noch deutlicher tritt der politische Charakter der Bewegung bei Predigern hervor, die sich direkt zu innenpolitischen und außenpolitischen Themen äußern, Protestkundgebungen organisieren und beispielsweise ein Verbot der öffentlichen Zurschaustellung von Karikaturen des Propheten Muḥammad fordern (siehe Kapitel 3.8.).

Die Strategie Mainstream- und radikal-salafistischer *da‘wa* in Deutschland orientiert sich derzeit primär am Vorbild der späten mekkanischen Methode der *da‘wa* des Propheten Muḥammads, der Methode des öffentlichen und gewaltfreien Predigens des Islam inmitten einer nichtmuslimischen Gesellschaft.³¹² Mainstream-Prediger legitimierten diese Strategie in religiösen Begriffen, indem sie die „Schwäche“ deutscher Muslime mit der Situation der ersten Muslime im heidnischen Mekka vergleichen,³¹³ und wie Ibn Bāz darauf hinweisen, dass Allāh Muslimen zu diesem Zeitpunkt [in mekkanischen Koranversen, Anm. d. Aut.] befahl, sich des bewaffneten Kampfes zu enthalten und „*jihād bi-l-lisān* [Streben mit der Zunge] und *da‘wa* [zu praktizieren].“³¹⁴

Diese geforderte Absage an Gewalt ist jedoch mehr als nur eine strategische Priorität in Zeiten militärischer Unterlegenheit und an Orten, an denen Muslime als Minderheiten leben. Einige Prediger weisen zudem darauf hin, dass deutsche Muslime durch die Akzeptanz eines deutschen Passes oder Visums einen Vertrag (*‘ahd al-amān*) mit dem Staat und der Gesellschaft geschlossen hätten und damit islamischen Recht zufolge verpflichtet seien, sich an geltende Gesetze zu halten.³¹⁵ Prediger aller Tendenzen verkünden zwar, der „wahre Gläubige“ müsse islamisches Recht dem säkularen Recht vorziehen,³¹⁶ dies impliziert jedoch für einen Großteil deutscher Salafisten nicht, dass Muslime heute mit Waffen für eine Einführung eines schariarechtlichen Systems in Deutschland kämpfen sollten. Dem Wuppertaler Prediger Mohamed Gintasi alias Abu Jibril zufolge ist es Muslimen sogar gestattet, Verträge einzugehen,

³¹² Siehe: Pierre Vogel (2012), „Die Reaktionen der Mushrikun auf die Dawah zur Zeit des Propheten Muhammed“ (2012); www.youtube.com/watch?v=Mfs5hzo9fg; abg. 03.03.2014. Pierre Vogel erläuterte in diesem und anderen Vorträgen, dass die Situation der *da‘wa* in Deutschland nur eingeschränkt mit der Situation des Propheten in Mekka vergleichbar sei, da es in z.B. heute *Ahl al-Kitāb* (Anhänger monotheistischer Buchreligionen), *munāfiqūn* (Heuchler) und Moscheen gebe.

³¹³ Z.B. Ibid. Ebenso: Hassan Dabbagh (2012), „Eine Stellungnahme zur aktuellen Karikaturenprovokation gegen den Propheten der Barmherzigkeit“; www.youtube.com/watch?v=OgUAe3hIFGE; abg. 31.05.2013.

³¹⁴ Ibn Bāz (o.J.), *Majmū‘ fatāwā wa maqālāt mutanawwi‘a*, Vol. 18, 116. Ibn Bāz nimmt hier u.a. Bezug auf die Verse K 15:85, K 73:10 und K 15:94, die zu Nachsicht und einem gewaltfreien Predigen des Islam aufrufen. Gewalt wurde erst später graduell in medinensischen Suren erlaubt; erst als Mittel der Verteidigung und dann im Kontext eines expansiven *jihād*.

³¹⁵ Einer dieser Prediger ist beispielsweise Mohamed Gintasi alias Abu Jibril, siehe: Abu Jibril (2010), „Abu Jibril - Der Wahre Jihad *diewahrheitimherzen.net/video*“; www.youtube.com/watch?v=HVbJfEyNdrQ; abg. 27.06.2013. Vgl. Khan (o.J.), „Dschihad, Abrogation im Qur‘an und der „Vers des Schwertes“, 6-7. Zum Konzept des *amān*, vgl. Abou El Fadl (1996), „Muslim Minorities and Self-Restraint in Liberal Democracies“, 1534-1535.

³¹⁶ Siehe beispielsweise: Pierre Vogel (2012), „Die Reaktionen der Mushrikun auf die Dawah zur Zeit des Propheten Muhammed“; www.youtube.com/watch?v=Mfs5hzo9fg; abg. 03.03.2014. Pierre Vogel in „Kerner“, *Sat I*, 14.10.2010. Abdul Adhim Kamouss, zitiert in: Ulrich Kraetzer, „Umstritten – Der Prediger Abdul Adhim“, *Rundfunk Berlin-Brandenburg*, 20.05.2009; www.rbb-online.de/klartext/archiv/klartext_vom_20_5/umstritten_der_prediger.html; abg. 20.05.2010.

die ihnen im Austausch für einen Nutzen (*maṣlaḥa*) Kompromisse abverlangen.³¹⁷ Er führte dieses Prinzip auf den während der späten medinensischen Periode zwischen Muḥammad und den Bewohnern Mekkas geschlossenen Friedensvertrag von Ḥudaybiyya (Sulḥ al-Ḥudaybiyya, 6 n.H./628 AD) zurück. Islamischen Überlieferungen zufolge verpflichteten sich Muslime in diesem Vertrag, im Austausch für das Recht, die *‘umra* (kleine Pilgerfahrt) nach Mekka zu vollziehen und Konvertiten aus Mekka aufzunehmen, nicht-freie mekkanische Konvertiten zu ihren Vormunden zurückzuschicken.³¹⁸ Pierre Vogel verweist auch auf diesen Friedensvertrag, um die Bedeutung friedlicher Koexistenz zwischen Muslimen und Nichtmuslimen für die Verbreitung der Religion zu unterstreichen:

„Neunzehn Jahre *da‘wa*, dreizehn Jahre in Mekka, sechs Jahre nach der *hijra*, neunzehn Jahre *da‘wa* – 1400 Personen [konvertierten zum Islam]. Warum [so wenige]? Die ganze Zeit [...] [gab es], keine offene Verkündigung, keine *amān*. Jetzt zwei Jahre *amān*, zwei Jahre Sicherheit, *da‘wa*, sulḥ [...] im Jahre sechs, wie viele waren sie? 1400. Im Jahre acht, wie viele waren sie? 10.000 Leute, [...] [im] Jahre zehn [...] 100.000 Mann bei der *hajj*. Wir haben Sicherheit, wir haben das wofür der Prophet Abū Jandal erstmal geopfert hat,³¹⁹ aber [...] wir müssen die Sicherheit nutzen [...].“³²⁰

Als weiteres strategischer Argument gegen politische Gewalt führen einige Mainstream-Prediger an, dass der Islam heutzutage mit Hilfe von *da‘wa* verbreitet werden könne und ein offensiver/expansiver *jihād* (*jihād al-ṭalab*) – also ein bewaffneter Kampf zur Erweiterung des Herrschaftsbereiches eines islamischen Staates, der in klassischen und modernen islamischen Texten als Mittel beschrieben wird, um „Hindernisse“ für *da‘wa* und die Konversion zum Islam zu beseitigen³²¹ - nicht notwendig sei.³²² Gewalt seitens deutscher Muslime, so verkünde-

³¹⁷ Abu Jibriel (2010), „Abu Jibriel - Der Wahre Jihad *diewahrheitimherzen.net/video*“; www.youtube.com/watch?v=HVbJfEyNdrQ; abg. 27.06.2013.

³¹⁸ Siehe: Ibn Ishāq/ Guillaume (1955), *The Life of Muhammad*, 504; Bamarni (2008), *Muhammad*, 201-205.

³¹⁹ Abū Jandal ibn Suhayl wird in Biographien des Propheten als Konvertit aus Mekka dargestellt, der zum Propheten Muḥammad floh nachdem der Friedensvertrag von Ḥudaybiyya bereits von beiden Parteien unterzeichnet worden war. Trotz Abū Jandals Bitte, ihn vor den Verfolgungen der Pagane in Mekka zu schützen, erlaubte Muḥammad es Suhayl ibn ‘Amr, dem Verhandlungsführer der Mekkaner und Vater Abū Jandals, seinen Sohn mit zurück nach Mekka zu nehmen, da dieses im Vertrag so geregelt war. Siehe Ibn Ishāq/ Guillaume (1955), *The Life of Muhammad*, 505. Bamarni (2008), *Muhammad*, 202-203.

³²⁰ Pierre Vogel (2009), „Verbreite die Botschaft!“; www.einladungzumparadies.de/videos/kategorien/dawah/verbreite-die-botschaft-625.html#625; abg. 20.11.2009.

³²¹ In diesen Texten wird nichtmuslimischen Regenten unterstellt, sie verhinderten sowohl die Verkündigung des Islams wie auch die Konvertierung ihrer Bevölkerungen, um ihre Herrschaft zu sichern. Daher sei es notwendig, ihre Herrschaft zu beseitigen. So könne der Bevölkerung die Möglichkeit geboten werden, die Botschaft des Islams zu hören und sich zu entscheiden ob sie zum Islam konvertieren oder als schutzbefohlene Minderheiten (*Ahl al-Dhimma*) in einem islamischen Staat leben wollen. Die Tatsache, dass klassischen islamischen Recht zufolge nur Anhänger monotheistischer Religionen Schutzbefohlene werden konnten, wird in diesen Texten nicht diskutiert. Siehe: Quṭb (2007), „Jihad in the Cause of God“, 414. Islahi (1987), *Call to Islam*, 191. al-Farag (2007), „The Forgotten Duty“, 418 und 422.

³²² Dieses Argument finden wir bereits in einer 1987 veröffentlichten Publikation des indischen islamischen Gelehrten und Gründungsmitglied der politisch-islamischen Organisation „Jamāat-ī Islāmī“, Amīn Aḥsan Iṣlāḥī. Er argumentiert, dass der „Ruf zum Islam“ in modernen, demokratischen Gesellschaften nicht unbedingt wie zur Zeit des Propheten Muḥammads drei aufeinanderfolgende Phasen (Predigen – *hijra* – *jihād*) durchlaufen müsse, sondern bereits in der ersten Phase erfolgreich sein könne. Islahi (1987), *Call to Islam*, 191, FN 1.

te Vogel in den ersten Jahren seiner *da'wa* (seine neueren Positionen werden Kapitel 4.3. diskutiert), sei daher „das Dümme [...]“, was uns passieren kann, weil die *da'wa* dann schnell zu Ende ist.“³²³ Mainstream-Prediger unterstützen ihre Absage an politische Gewalt oft mit einer kontextualisierten Interpretation von Koranversen, die zum Kampf gegen Ungläubige aufrufen. Verse wie K 9:29³²⁴ und K 2:193,³²⁵ so erklärte Vogel 2009, seien in Situationen der Unterdrückung von Muslimen und/oder kurz vor dem Angriff eines Feindes herabgesandt worden. In diesen Situationen hätten Muslime das Recht gehabt, sich zu verteidigen. Die Verse dürften jedoch weder als generelle Erlaubnis zum Kampf gegen Nichtmuslime verstanden werden noch seien sie auf die heutige Situation deutscher Muslime übertragbar.³²⁶

Aus den hier dargestellten Argumenten ist ersichtlich, dass das Hauptkriterium für eine Absage an Gewalt als Mittel zur Verbreitung des Islams in Deutschland nicht die Lage der „globalen *umma*“ oder die Situation von Muslimen im Ausland, sondern die Situation von Muslimen in Deutschland ist. Bis vor einigen Jahren diskutierte kaum ein deutscher Mainstream-Prediger den Einsatz deutscher Truppen in Afghanistan in seinen Vorträgen, und auch die 2007 erfolgte „Kriegserklärung“ der GIMF an Deutschland und Österreich, mit der diese den Staat zu einer Beendigung des Einsatzes der Bundeswehr zwingen wollte,³²⁷ sowie die Erklärung des deutsch-marokkanischen Jihādisten Bekkay Harrach alias Abu Talha al-Almani, der im Namen der al-Qā'ida 2009 Anschläge in Deutschland angekündigt hatte,³²⁸ wurde von Mainstream-Predigern größtenteils ignoriert.

Salafistische Argumente gegen Gewalt sind vorwiegend strategischer und pragmatischer Natur und somit theoretisch revidierbar, falls sich die Situation religiöser Muslime in Deutschland ändert, beispielsweise im Falle einer zunehmenden Macht und Stärke der salafistischen Gemeinschaft, einer Aufhebung der Staatsbürgerschaft salafistischer Aktivisten, verstärkter staatlicher Repressionen gegen salafistische *da'wa* oder Gesetzesverschärfungen, die Salafisten als essentielle Einschränkung ihrer Religionsfreiheit empfinden. Staatliche Repressionen

³²³ Vogel (2009), „Unser Vorschlag wie man Dawa in Köln machen kann!“; www.muslimtube.de/de/startseite/viewvideo/754/09dawa--dawa-kurs/unsere-vorschlag-wie-man-dawa-in-koeln-machen-kann, abg. 17.11.2009. Deutsche Mainstream-Prediger folgen hier der Rhetorik moderner saudischer Staatsgelehrter, welche sich nach dem 11. September 2001 und scharfer Kritik westlicher Staaten an ihren Texten und Lehrbüchern deutlicher als zuvor vom expansiven *jihād* distanzieren und *da'wa* als einen zeitgemäßen Ersatz darstellen. Siehe: Birt (2004), „Wahhabism in the United Kingdom. Manifestations and Reactions“, 170.

³²⁴ K 9:29, „Kämpft gegen diejenigen, die nicht an Allah und nicht an den Jüngsten Tag glauben und nicht verbieten, was Allah und Sein Gesandter verboten haben, und nicht die Religion der Wahrheit befolgen - von denjenigen, denen die Schrift gegeben wurde -, bis sie den Tribut aus der Hand entrichten und gefügig sind!“

³²⁵ K 2:193, „Und kämpft gegen sie, bis es keine Verfolgung mehr gibt und die Religion (allein) Allahs ist. Wenn sie jedoch aufhören, dann darf es kein feindseliges Vorgehen geben außer gegen die Ungerechten.“

³²⁶ Pierre Vogel (2009), „Einführung in die Methodik der Koran Interpretation (Teil 2/3)“; www.ezpmuslimportal.de/index.php?option=com_hwdvideoshare&task=viewvideo&Itemid=1&video_id=816&lang=de; abg. 09.11.2010.

³²⁷ Siehe: Steinberg (2012), „Die Globale Islamische Medienfront (GIMF) und ihre Nachfolger“, 23 und 26.

³²⁸ Siehe: Frohneberg und Steinberg (2012), „Videopropaganda und Radikalisierung“, 82.

und Gesetzesverschärfungen können also theoretisch einen Übergang von einer gewaltablehnenden zu einer gewaltbefürwortenden Strategie religiös legitimieren. Es ist jedoch zu beachten, dass viele *'ulamā* in diesem Falle eine Emigration in islamische Länder empfehlen (s.o.). Auch in der Vergangenheit zeigt sich, dass deutsche Salafisten in Perioden verstärkter staatlicher Repressionen weitaus häufiger in muslimische Länder emigrierten als in den Untergrund zu gehen und gegen den Staat zu kämpfen. Selbst *jihad*-salafistische Gelehrte wie der von Abu Dujana als „mein *shaykh*“ bezeichnete Marrokaner 'Umar al-Hadūshī riefen französische Muslime nach dem Verbot des Gesichtsschleiers zunächst zur Emigration (*hijra*) auf,³²⁹ und auch auf dem salafistischen Online-Forum ahlu-sunnah.com, das viele radikale Salafisten nutzen, dominiert die folgende Position:

„Wenn man als Muslim oder Muslima in diesem Land in seinem Ausüben des Din [Religion, Anm. d. Aut.] eingeschränkt wird, dann sollte man am schnellsten schauen wohin man Hijra machen kann. Das Land des Muslim ist in der heutigen Zeit dort wo er am besten den Tawheed umsetzen kann, wenn es in Jemen ist dann dort, wenn es in England ist dann eben dort etc. Man muss eben schauen, inshaAllah.“³³⁰

3.3. Kernbotschaften und -argumente salafistischer Prediger

I. Die Vermittlung „authentischen“ islamischen Wissens und die Widerlegung „zweifelhafter Argumente“ nichtsalafistischer Gruppen und Gelehrter

Prediger widmen sich in ihren Vorträgen an Muslime der Vermittlung der salafistischen Glaubenslehre (*'aqīda*) und der „Reinigung“ islamischer Rituale von *bid'a* und belehren ihr Publikum über religiöse Pflichten und den „Charakter eines Muslims.“³³¹ Diesen beschreiben Mainstream-Prediger entsprechend des Vorbildes des Propheten in Mekka als geduldig, aufrichtig, barmherzig und standhaft.³³² Während *jihād*-Salafisten Standhaftigkeit als wichtiges Charaktermerkmal der *mujāhidūn* (*jihād*-Kämpfer) bezeichnen,³³³ betonen Mainstream-Prediger, dass *du'āt* geduldig und standhaft sein müssen, um in der *da'wa* erfolgreich zu sein und „die Herzen der Menschen zu erreichen.“³³⁴ Prediger setzen Charaktereigenschaften also

³²⁹ Siehe: 'Umar al-Hadūshī (2012), „Shaykh Umar Al-Haddushi - Rat an die Muslime in Europa“; www.youtube.com/watch?v=D1AMiFznbdw; abg. 04.03.2014.

³³⁰ Mukhlis (13.05.2010), Kommentar zum Thread „Thema Burka Umfrage“; www.ahlu-sunnah.com/threads/29874-Burka-Umfrage; abg. 11.03.2014.

³³¹ Z.B. Ahmad Abul Baraa (2010), „Ahmad Abul Baraa - Der Charakter eines Muslim (1/3)“; www.youtube.com/watch?v=qtX2s-BkMIY&list=PLd06Q6x8839k9VYKpU7E0_DDqB9mI2Doz&index=1; abg. 14.11.13.

³³² Siehe z.B.: Abdul Adhim (o.J.), „Fiqhu Dawa Teil 1“; www.einladungzumparadies.de/videos/kategorien/dawah/fiqhu-dawa-teil-1-489.html#489; abg. 09.09.2009.

³³³ Siehe z.B.: Shaykh Yusuf al 'Uyayree (o.J.), „Thawaabit 'ala darb al Jihad. Konstanten am Weg des Jihad.“ Lektionsserie von Imam Anwar al Awlaki. Übers. Mujahid Fe Sabeelillah, 39-40; www.ahlu-sunnah.com/attachment.php?attachmentid=148&d=1264707232; abg. 26.01.2014.

³³⁴ Siehe: Abdul Adhim (o.J.), „Fiqhu Dawa Teil 1.“

jeweils in einen Kontext, der ihre eigenen strategischen Prioritäten unterstützt. Muslimen wird zudem konkret vermittelt, wie sich Gläubige in speziellen Lebenssituationen (z.B. die Suche nach einer Ehefrau, Kindererziehung, Freizeit, Interaktionen mit Frauen und Nichtmuslimen) zu verhalten haben. Diese Verhaltensregeln orientieren sich ebenfalls am Vorbild des Propheten Muḥammad³³⁵ und der *salaf al-ṣāliḥ*, d.h. an den Beschreibungen des Verhaltens dieser Personen in den von Gelehrten wie al-Albānī als authentisch klassifizierten *aḥadīth* und der Biographie des Propheten [*al-sirā al-nabawiyya*] sowie an entsprechenden Versen des Korans und Interpretationen der primären Rechtsquellen in Rechtsgutachten klassischer und zeitgenössischer Gelehrter der *Salafiyya*. Prediger bemühen sich darum, in Muslimen eine tief empfundene Liebe zum (von ihnen vermittelten Bild des) Propheten zu erwecken, die diese dazu ermutigt, dessen Verhalten im Alltagsleben zu emulieren.

Die Vermittlung religiösen Wissens beinhaltet eine meist mit Hilfe von Abwertungen des anderen konstruierte Abgrenzung von der Glaubens- und Rechtslehre nichtsalafistischer Strömungen des Islams. Diese werden oft derogativ als „Sekten“ oder „abweichende Gruppen“ bezeichnet.³³⁶ Prediger versuchen, Argumente dieser Gruppen zu widerlegen, um ihre eigenen Argumente zu verdeutlichen. Sie diffamieren häufig etablierte muslimische Vereine und deren Gelehrte als „Heuchler“, um sich und salafistische *‘ulamā’* als neue Autoritäten auf dem religiösen Markt Deutschlands zu etablieren. Gleichzeitig fördert diese Abgrenzung vom muslimischen „anderen“ den Zusammenhalt und die Kontinuität der Salafibewegung, deren Partizipanten sich durch klar skizzierte Identitäten und Wertvorstellungen sowie ein gemeinsames und exklusives Islamverständnis einander zugehörig fühlen.³³⁷

II. „Wir“ vs. „der Andere“ (Abgrenzungsrahmungen)

Die von salafistischen Predigern konstruierten und vermittelten klaren Grenzen zwischen „wahren Gläubigen“ und „dem Rest der Welt“³³⁸ konstruieren eine Identität der Bewegung als eine Minderheitengruppe, die sich sowohl der Kultur der Mehrheitsgesellschaft als auch von den Kulturen der ehemaligen Heimatländer ihrer Eltern und Großeltern entfremdet fühlt.³³⁹ Als „wiedergeborenen Muslime“ erheben Salafisten die Religion oft zu einem zentralen Prin-

³³⁵ Mitunter führen sie ihre Argumente auch auf das Vorbild vorheriger Propheten des Islams wie Moses und Abraham zurück. Letzterer spielt in den Konzepten von al-Maqdisī eine wichtige Rolle.

³³⁶ Siehe beispielsweise: Bruder Amen (2009), „Amen- Herausforderung in der Da‘wa“; www.al-nur-moschee.de/include.php?path=content&contentid=92&PHPKITSID=23rzksD597pvpNVn4keiOVA8szlf3vGm; abg. 04.06.2009. Vogel nennt im folgenden Vortrag Schiiten, Aḥbāsh und Ahmadiyya als Beispiele „abgewichener“ Gruppen: Pierre Vogel (2010), „Dawa mit Atheisten (Dawa Kurs 3)“; www.ezpmuslimportal.de/index.php?option=com_hwdvideoshare&task=viewvideo&Itemid=1&video_id=144&lang=de; abg. 08.11.2010.

³³⁷ Vgl. Wiktorowicz, *Radical Islam Rising*, 17.

³³⁸ Vgl. Roy (2006), *Der islamische Weg nach Westen*, 51.

³³⁹ Vgl. Roy (2004), *Globalized Islam*, 263-265.

zip ihres Lebens³⁴⁰ und schaffen sich so einen Sinn im Leben und eine elitäre Identität, die sie oft auf anderem Wege nicht finden können. Durch ihre am Vorbild des Propheten und der Sunna orientierte Ritualisierung des Alltagslebens werden sie ständig an ihre neue islamische Identität und ihre „Reinheit“ erinnert. Salafisten folgen einem von Gebetszeiten und rituellen Waschungen strukturierten Tagesablauf, grenzen sich durch einen speziellen religiösen „Slang“ (s.o.) und die Vermeidung „unreiner“ Speisen von andersdenkenden und handelnden Muslimen und Nichtmuslimen ab, und versuchen im Alltagsleben Plätze und Situationen zu vermeiden, in denen sie Versuchungen ausgesetzt wären und ihre Pietät gefährdet werden könnte.³⁴¹ Diese Ritualisierung des Alltagslebens ist nicht nur ein Ausdruck des Glaubens, sondern auch eine Methode zur Stärkung des Glaubens. Je mehr ein bestimmter Glaube in Bereichen des täglichen Lebens relevant gemacht wird desto stärker wird er Studien zufolge zu einem Standard des alltäglichen Denkens.³⁴² In Vorträgen radikaler und *jihād*-salafistischer Prediger finden sich häufig nicht nur Abgrenzungsrahmungen, sondern klare Feindbilder, deren Funktionen bereits in Kapitel 1.2.1. diskutiert wurden.

III. Paradies vs. Hölle und das Jenseits

Salafistische Prediger sprechen in vielen ihrer Vorträge die Themen „Paradies“, „Hölle“, „Jenseits“ und „Tod“ an und scheinen wie andere Neo-Fundamentalisten besessen von der Hölle und der Erlösung zu sein.³⁴³ Der Rhetorik des Korans folgend versprechen sie Muslimen ein ewiges Glück im Paradies als Belohnung für eine getreue Erfüllung ihrer Pflichten und prognostizieren „Ungläubigen“ (Nichtmuslimen sowie angeblich vom Islam abgefallenen Muslimen) eine Zukunft im ewigen Höllenfeuer. Muslimische „Sünder“, so ergänzen sie oft, werden für eine begrenzte Zeit in der Hölle bestraft werden. Salafisten bezeichnen sich selbst als die „gerettete Gruppe“ (*al-firqa al-nājiya*), den Traditionen zufolge die einzige von 73 muslimischen Gruppen, die dem Weg des Propheten Muḥammad und seiner Gemeinschaft (*jamā'a*)³⁴⁴ folgt und ins Paradies eingehen wird.³⁴⁵

³⁴⁰ Siehe: *Ibid*, 186.

³⁴¹ Vgl. Dogan (2013), „A new moral compass.“

³⁴² Vgl. Barrett (2004), *Why would anyone believe in God?* Boyer (2002), *Religion explained*.

³⁴³ Siehe: Roy (2004), *Globalized Islam*, 250.

³⁴⁴ al-Albānī definiert die *jamā'a* als Gruppe von Muslimen, die dem „Weg der Gläubigen“ folgen (al-Albānī [o.J.], „Unsere Da'wa: Der Weg der Gläubigen“, 7).

³⁴⁵ Das Konzept der „geretteten Gruppe“ basiert u.a. auf folgendem Prophetenspruch, „Wahrlich, die Leute des Buches vor euch teilten sich in 72 Sekten. Und diese Nation (Ummah) wird sich in 73 Sekten spalten, 72 davon sind im Feuer und eine im Paradies.“ Und in einer anderen Überlieferung: „Alle sind im Feuer, außer einer.“ Es wurde gefragt: „Wer ist diese eine?“ Er - Allahs Heil und Segen auf ihm - antwortete: „Das, worauf ich und meine Gefährten beruhen.“ (Zitat entnommen aus einer Diskussion zu diesem Thema auf: www.ahlu-sunnah.com/threads/26915-Hadith-gesucht-%C3%BCber-die-Spaltung-der-Ummah; abg. 03.02.2014). Für das Konzept der „*firqa al-nājiya*“, vgl. van Ess (2011), *Der Eine und das Andere*, 7-64. Brunner (2004), *Islamic Ecumenism in the 20th Century*, 237-38 und FN 101. Der saudische Shaykh Ṣāliḥ ibn Fawzān al-Fawzān, ein Vertreter der puristischen Strömung und Mitglied des „Ständigen Komitees für Rechtsfragen“, definiert „al-Salafiyya“ als die „gerettete Gruppe“ (al-Fawzān in: Salafipublications (2003), *A Reply to the Doubts of the Qutubiyah*).

Die regelmäßige Erwähnung dieser Themen scheint unter anderem das Ziel zu haben, den Stellenwert der Religion im Leben von Anhängern der Salafibewegung zu erhöhen und sie zu ermutigen, den Islam gewissenhafter zu praktizieren. Abou-Nagie erklärte, dieses könne nur durch Appelle an ihre Furcht vor der Hölle erreicht werden könne:

„Wenn Klaus and Peter ins Paradies kommen würden und Gläubige wären, dann würde jeder Muslim sich fragen, ‘Warum quäle ich mich mit fünf Gebeten am Tag?’ Jede muslimische Frau würde fragen, ‘Warum muss ich das Kopftuch tragen?’“³⁴⁶

Zudem haben diese Themen die Funktion, die Prioritäten und das Eigeninteresse von Muslimen vom Diesseits auf das Jenseits zu verschieben und sie so zu Verhaltensweisen zu ermutigen, die ihnen zwar mögliche Nachteile im Diesseits (*al-dunya*), jedoch vorgeblich unendlichen Nutzen im Jenseits (*al-ākhirah*) einbringen. Um potentielle Aktivisten zu risikoreichen Aktivismus zu verleiten, stellen radikale islamische Bewegungen ihre eigene Ideologie als heuristisches Mittel oder Strategie dar, mit der ein Individuum sich dem Willen Gottes fügt und sich so seine Erlösung im Paradies erarbeitet. Risikoreicher Aktivismus wird in diesem Zusammenhang als notwendige Bedingung für die Erfüllung göttlicher Pflichten definiert.³⁴⁷

Mainstream-Prediger verwenden diese Methode, um Muslime dazu zu ermutigen, sich trotz potentieller Risiken an *da‘wa*-Projekten salafistischer Vereine zu beteiligen. Zunächst definieren sie *da‘wa* als eine individuelle religiöse Pflicht (s.o.); in einem zweiten Schritt versprechen sie *du‘āt* einen Platz im Paradies für ihre Beteiligung an der *da‘wa*. Zu diesem Zweck zitieren sie beispielsweise einen *ḥadīth*, in dem der Prophet einem *dā‘ī* die gleiche Belohnung verspricht wie der Person, die durch ihn rechtgeleitet wird.³⁴⁸ Zudem nutzen viele Prediger auch Furchtappelle. So erklärte Čiftçi beispielsweise, Menschen müssten am Tag des jüngsten Gerichts eine schmale Brücke (*al-sirat*) überwinden, unter der das Höllenfeuer lodere. *Da‘wa*, so beruhigt er dann, sei „einer der sichersten Wege [...] wie du die Brücke überqueren kannst.“³⁴⁹ Vogel verkündete zudem, auch die Furcht vor dem Verlust der Aufenthaltsgenehmigung oder Duldung³⁵⁰ befreie einen Muslim nicht von seiner Pflicht zur *da‘wa*:

³⁴⁶ Ibrahim Abou Nagie (2010), „Bilanz nach vier Jahren“; http://diewahrerreligion.de/abc/videoPlayer.html?var1=http://www.diewahrerreligion.de/aktuell/flv/bilanz_der_vier_jahren.flv; abg. 31.08.2010

³⁴⁷ Siehe: Wiktorowicz (2005), *Radical Islam Rising*, 6.

³⁴⁸ Saḥīḥ Muslim 1893 und 2674, in: Imam an-Nawawi (2009), *Auszüge aus Riyadus Salihin*, 90-91. Dieser *ḥadīth* wird beispielsweise erwähnt in: Pierre Vogel (2010), „Dawa Kurs 1 – Einführung in die Dawa [2/6]“; www.youtube.com/watch?v=dYcP1weTm_4&NR=1; abg. 04.04.2010. Ebenso in: „Das vollständige Interview mit dem DWR-Team (ZDF) – Abu Dujana und Ibrahim Abou-Nagie (1/4)“ (2010); www.youtube.com/watch?v=wIt71PnfJw4&NR=1; abg. 04.11.2010, und in: al-‘Abbad (o.J.), *Die Gefährten des Propheten Muhammad*, 3.

³⁴⁹ Ebu Enes (2009), „Die Kunst in der Da‘wa – Teil 1 – 01-09.09“; www.einladungzumparadies.de/videos/kategorien/dawah/die-kunst-der-dawa-teil-1-885.html#885; abg. 17.11.2009.

³⁵⁰ So wurde beispielsweise 2010 einem Flüchtling aus Tschetschenien die Abschiebung angedroht, da der Familienvater Kontakte zur radikalen al-Taiba Moschee in Hamburg unterhielt (siehe: „Verbindung zu

„Du musst keine Angst haben [...], wenn du ungerechtfertigter Weise abgeschoben wirst, weil du sagst, ‚Islam ist die Wahrheit.‘ Du musst Angst haben, wenn du es nicht machst, weil dann wird dich Allāh verfluchen [...] Dann werdet ihr bitten und die Bitte wird nicht erhört werden [...], und schau dich an: Allāh mein Haus, Allāh mein Kind, meine Tochter, mein Sohn, meine Frau [...], wenn du nicht anfängst [*da ʿwa* zu praktizieren][...] wirst du vernichtet werden.“³⁵¹

Auch wenn Mainstream-Prediger das Jenseits nicht thematisieren, um Muslime zum Märtyrertod oder zum *jihād* zu ermutigen, so finden sich gewisse Parallelen zwischen ihrer Rhetorik und der Rhetorik militanter Salafisten. Beide versuchen Muslime durch Heilsversprechen im Jenseits davon zu überzeugen, dass die Erfüllung einer von ihnen als religiöse Pflicht definierten Tätigkeit dem Individuum langfristig gesehen mehr Nutzen als Schaden bringe und demnach auch dann rational sei, wenn ein Muslim vorwiegend am eigenen Wohlergehen interessiert ist und nicht bereit ist, sich aus altruistischen Gründen für das Wohl der gesamten *umma* aufzuopfern.

IV. Prüfungen „auf dem Weg Allāhs“ als Test für die wahren Gläubigen

Prediger aller Tendenzen des deutschen Salafismus lehren Muslime, dass eine Person auf dem „Wege Allāhs“ (*fī sabīl Allāh*) von diesem getestet werde. Diese Tests oder Prüfungen dienten dazu, Heuchler von der Elite wahrer Gläubiger zu trennen. Das Motiv der Prüfungen basiert unter anderem auf Beispielen aus dem Leben des Propheten Muḥammad und seiner Gefährten. In der Sira-Literatur und den *aḥādīth* wird berichtet, dass diese in Mekka starken Anfeindungen seitens der heidnischen Mehrheitsgesellschaft ausgesetzt gewesen seien. Nur die Standhaften, Geduldigen und wahrhaft Gläubigen unter ihnen wären dem Islam und ihrem Propheten treu ergeben geblieben und hätten sich damit würdig und charakterlich geeignet gezeigt, mit ihm nach Medina auszuwandern, einen islamischen Staat zu gründen und später am *jihād* teilzunehmen.³⁵² Das Motiv der Prüfungen findet sich auch im Koran, beispielsweise

Islamisten? Hamburg will Russen abschieben“, *Hamburger Abendblatt*, 04.03.2010). Für eine Diskussion eines aktuellen Vorschlages zur Verschärfung des Ausweisungsrechts, der das Ziel hat, verfassungsfeindliche Prediger ohne deutsche Staatsbürgerschaft einfacher abschieben zu können, siehe: Kießling (2013), „Die Verschärfung des Ausweisungsrechts“, 45-51.

³⁵¹ Pierre Vogel (2009), „Verbreite die Botschaft“; www.einladungzumparadies.de/videos/kategorien/dawah/verbreite-die-botschaft-625.html#625; abg. 20.11.2009.

³⁵² Dem klassischen Modell der Verbreitung des Islams zufolge muss jeder „Ruf zum Islam“ drei Phasen durchlaufen: eine mekkanische Phase des zunächst privaten und später öffentlichen gewaltfreien Predigens (*da ʿwa*), eine Phase der Auswanderung (*hijra*), die beginnt wenn es den Gläubigen aufgrund der Verfolgungen und Anfeindungen nicht länger möglich ist in ihrer ursprünglichen Umgebung zu leben, und einer dritten Phase, in der ein islamischer Staat und eine Armee etabliert wird und Allāh den Muslimen sowohl den defensiven wie auch den offensiven *jihād* erlaubt. Erst in dieser Periode wurde der „Ruf zum Islam“ oft – aber nicht immer – von dem Anführer einer Armee ausgesprochen. Dieser stellte frühen islamischen Überlieferungen zufolge den Gegner vor die Wahl zu konvertieren, als Schutzbefohlene (*dhimmī*) unter islamischer Herrschaft zu leben (falls es sich um „Schriftbesitzer“ handelte) oder einen Entscheidungskampf zu führen. Vgl. Islahi (1987), *Call to Islam*, 191-229. Für eine Kritik an der Authentizität frühen islamischen Überlieferungen, die von einem

in K 47:31, „Und Wir werden euch ganz gewiß prüfen, bis Wir feststellen, welche sich abmühen von euch und welche standhaft sind, und bis Wir eure Werke prüfen.“³⁵³ Ibn Taymiyya beschreibt diese Prüfungen als eine unvermeidbare Begleiterscheinung auf dem Weg der Person, die sich dem Praktizieren des *al-amr bi-l-marūf wa-l-nahy ‘an al-munkar* und des *jihād* widmet.³⁵⁴ Er vergleicht sie mit den Prüfungen des Propheten und schreibt, „Die Gläubigen werden kontinuierlich [von Allāh] getestet, um ihren *īmān* zu reinigen und ihre Sünden zu tilgen.“³⁵⁵

Salafistische Prediger in Deutschland rahmen Alltagsprobleme, die tatsächlich oder vorgeblich ein Resultat des religiösen Lebensstils oder des islamischen Aktivismus einer Person sind, häufig als eine zeitgenössische Form dieser Prüfungen und als einen Nageltest für den Glauben eines Muslims. Mainstream-Prediger binden das Motiv der Prüfungen oft in ihre Strategie des Lehrens und Predigens ein und stellen es als einen unvermeidlichen Aspekt im Leben eines *dā‘ī* dar. In einem Vortrag zum Thema *da‘wa* erklärte Dabbagh beispielsweise, „Wir [*du‘āt*] gehen [...] durch diese Prüfungen wegen *lā ilāha illā ‘llāh* [hier: unserem Glauben].“³⁵⁶ Einige Prediger betrachten die Prüfungen zudem als eine Möglichkeit, sich einen Platz im Paradies zu sichern. So verkündete Cuspert beispielsweise:

„Wenn ihr standhaft bleibt und ihr eure Religion hochhaltet werdet ihr geprüft werden. [...] Wenn du heute einen Bart trägst, musst du damit rechnen, dass jemand kommt und sagt ‚mach mal deinen Bart ab‘, oder dass jemand kommt und sagt ‚warum hast du so kurze Hosen an‘ [...], und dann kommt das Gebet und die *da‘wa* [...]. Solange ich lebe, *insha‘a ‘llāh* [...], ich bleibe standhaft, und ich werde weitermachen bis mein letzter Atemzug rausgeht aus meinem Körper, warum? Weil danach ich erhoffe mir von Allāh eine Belohnung: *al-janna*, das Paradies.“³⁵⁷

Das Motiv der Prüfungen vermittelt Muslimen den Eindruck, Schwierigkeiten im Zusammenhang mit ihrem religiösen Aktivismus seien ein Anzeichen dafür, dass sie auf dem richtigen Weg zum Paradies seien und in direktem Kontakt zu Gott ständen. Furcht vor dem Gegner wird gemindert, indem dieser lediglich als Werkzeug Allāhs, als von diesem beauftragter „Prüfer“, dargestellt wird. Kritische Reflexionen der Strategien und Methoden der eigenen

dreiteiligen Angebote muslimischer Krieger an ihre Gegner berichten, vgl. Noth (1994), *The Early Arabic Historical Tradition*, 146-167.

³⁵³ Das Motiv findet sich ebenfalls in K 29:2-3, „Meinen die Menschen, dass sie in Ruhe gelassen werden, (nur) weil sie sagen: ‚Wir glauben‘, ohne dass sie geprüft werden? Wir haben bereits diejenigen vor ihnen geprüft. Allah wird ganz gewiß diejenigen kennen, die die Wahrheit sprechen, und Er wird ganz gewiß die Lügner kennen.“

³⁵⁴ Siehe: Ibn Taymiyya (1987), *al-Amr*, 46-47.

³⁵⁵ Ibn Taymiyya (1995), *Majmū‘ al-fatāwā*, Bd. 18, Zitiert auf: www.islamicemirate.com/resources/islamic-quotes/224; abg. 08.10.2010. Vgl. Ibn Taymiyya (1987), *al-Amr*, 59-60.

³⁵⁶ Hassan Dabbagh (2009), „Erfolge&Prüfungen auf dem Weg der D’awa“; www.youtube.com/watch?v=aKOM4GTZ914; abg. 13.04.2011.

³⁵⁷ Abū Ṭalḥa al-ʿAlmānī (2012), *A‘mal Allāh wa kun thābitan - Abū Ṭalḥa al-ʿAlmānī*; www.youtube.com/watch?v=2-7FJ0m7AYI; abg. 10.12.2013.

Gruppe oder Strömung werden von vornherein unterdrückt: Erfolge in der *da‘wa* oder in anderen Formen des Aktivismus gelten als Segen Allāhs³⁵⁸ und Misserfolge als Prüfung durch Gott. Beide bringen einen Aktivistem seinem Ziel, der Erlösung, ein Stück näher. Zudem vermittelt das Motiv die Dogmatismus fördernde Botschaft, der Sieg der Muslime könne nicht mittels Kompromissen und pragmatischen Entscheidungen erreicht werden, sondern sei eine Entscheidung Gottes und fordere von Gläubigen Standhaftigkeit, Geduld und ein Festhalten an religiösen Prinzipien und Praktiken.

V. Die Endzeit und der Endkampf zwischen Gläubigen und dem Maṣīh al-Dajjāl (lügender/falscher Messias)

Eschatologische Prophezeiungen sind ein wichtiger Aspekt der Propaganda neofundamentalistischer Gruppen und ein wiederkehrendes Motiv in Vorträgen salafistischer Prediger. Der Koran und die Sunna enthalten Hinweise auf Anzeichen der Endzeit, die als eine dem *Yawm al-Qiyāma* (Tag der Auferstehung [und des Jüngsten Gerichts]) vorhergehende finstere Periode beschreiben wird. Sie beschreiben spezifische Charaktere (der Maḥdī³⁵⁹ [Rechtgeleiteter], der Maṣīh al-Dajjāl [falscher Messias] und der wieder auf der Erde erscheinende und sich zum Islam bekennende Jesus), Naturereignisse und gesellschaftliche und politische Veränderungen dieser Endzeit, die in der islamischen Tradition als kleinere und größere „Zeichen der Stunde“ klassifiziert wurden.³⁶⁰ Gelehrte „etablierter“ Strömungen des Islams enthielten sich meist Spekulationen über den Zeitpunkt der Endzeit mit dem Hinweis auf K 31:34, „Gewiß, Allah (allein) besitzt das Wissen über die Stunde [...]“.³⁶¹ Religiöse Endzeitbewegungen hingegen, die seit Mitte des 20. Jahrhunderts eine neue Blüte erlebten und zu denen die moderne Salafibewegung gezählt werden kann,³⁶² sehen einige „Zeichen der Zeit“ in Ereignissen der Gegenwart verwirklicht. Čiftçi nannte beispielsweise die angebliche Zunahme von Erdbeben³⁶³ und *zinā’* (illegitimer sexueller Verkehr), leere Moscheen und den Klimawandel als Anzeichen der nahenden Endzeit.³⁶⁴ Dabbagh ergänzte, dass eine Zunahme von Zinsen (*ribā*), unzüchtig gekleidete Frauen in Männerkleidung, das Auftreten neuer Krankheiten und die gesellschaftliche Akzeptanz öffentlichen Geschlechtsverkehrs darauf hinweisen,

³⁵⁸ Abdul Adhim (2010?), „Dawa in Berlin“; www.islamvoice.de – Allgemeines – Dawa in Berlin; abg. 04.10.2010.

³⁵⁹ Im sunnitischen Islam gilt der Maḥdī als ein Nachkomme Muḥammads, der in der Endzeit erscheint und Gläubige zum Sieg über den Dajjāl führt.

³⁶⁰ Siehe: Cook (2005), *Contemporary Muslim Apocalyptic Literature*, 8.

³⁶¹ Solberg (2013), *The Mahdi wears Armani*, 149.

³⁶² Ibid.

³⁶³ Dieses Zeichen wird auch erwähnt in: Ṣaḥīḥ Bukhārī, Bd. 9, Buch 88, Nr.237: www.usc.edu/org/cmje/religious-texts/hadith/bukhari/088-sbt.php; abg. 03.12.2013..

³⁶⁴ Ebu Enes (2009), „Die Kunst in der Da‘wa – Teil 1 – 01-09.09“; www.einladungzumparadies.de/videos/kategorien/dawah/die-kunst-der-dawa-teil-1-885.html#885; abg. 17.11.2009. Kamouss sieht ebenfalls diese vorgeblich stattfindenden Ereignisse als ein Anzeichen dafür, dass sich der Tag des Jüngsten Gerichts nähert. Siehe: Abdul Adhim Kamouss (2009), „Dajjal – Der verlogene Messias.“ Vortrag präsentiert am 10.05.2009 in der Nur-Moschee in Berlin. Eine detaillierte Liste der „Zeichen der Endzeit“ findet sich z.B. auf der deutschen salafistischen Webseite: www.dajjal.tv/index.php?seite=derjungstetag, abg. 21.05.2010.

dass der Tag des Jüngsten Gerichts nahe.³⁶⁵ Islamischen Traditionen zufolge bedeutet dies, dass sich der Islam nach der Eroberung Konstantinopels und Roms (oft als Synonym für die christliche Zivilisation gedeutet) zur dominierenden Religion in Europa entwickeln werde, wie auch ein auf der deutschen Mainstream-Webseite salaf.de publizierter Text al-Albānīs betont,³⁶⁶ und Muslimen ein goldenes Zeitalter bevorstände. Zuvor fänden jedoch die großen Schlachten der Endzeit (*al-malāḥim*) statt. In diesen Schlachten kämpften „wahre Gläubige“, angeführt vom Mahdī und einem in der Umayyaden-Moschee in Damaskus erscheinenden Īsā ibn Maryam (Jesus), gegen den Masīḥ al-Dajjāl³⁶⁷ und alle „Feinde des Islams.“ Während dieser Endzeit werde es nur noch zwei sich feindlich gegenüberstehende Gruppen von Menschen geben: (1) Unterstützer des Masīḥ al-Dajjāl – vorwiegend Juden und *munāfiqūn* (Heuchler) und (2) gläubige Muslime,³⁶⁸ darunter viele zum Islam konvertierte Christen. Der Masīḥ al-Dajjāl wird häufig als geschickter Manipulator und Zauberer beschrieben, dessen Täuschungen zahlreiche Muslime ohne wirklichen Glauben, sogenannte *munāfiqūn*, erliegen. Schutz vor dieser Manipulation, so erklären Prediger, biete nur ein Festhalten am Glauben sowie die Rezitation der ersten Verse von Sūrat al-Kahf.³⁶⁹

Während der Masīḥ al-Dajjāl den Traditionen zufolge von 70.000 Juden aus Khorasan unterstützt wird,³⁷⁰ die ihm erst in der Endzeit nach Bilād al-Shām (Region, die das heutige Syrien, Israel, Palästina/Palästinensische Autonomiegebiete, Libanon und Jordanien umfasst) folgen, deuten einige salafistische Prediger an, dass Anhänger des Dajjāl bereits heute in Israel leben und verknüpfen das Motiv so mit dem Nahostkonflikt. Wie auch eines seiner Vorbilder, der saudische Prediger Muḥammad al-‘Arīfī, verkündete beispielsweise Kamouss, Juden in Israel pflanzten schon heute den Gharqad Baum (*Lycium shawii*) an, der ihnen islamischen Traditionen zufolge Schutz in diesem Endkampf bietet.³⁷¹ Prediger der radikalen und *jihād*istischen Tendenz hingegen verwenden das Motiv des Endkampfes primär in Vorträgen zum Syrienkonflikt und interpretieren diesen als den Beginn der großen Schlachten der Endzeit.

³⁶⁵ Hassan Dabbagh (o.J.) „Die Zeichen der Stunde“;

www.youtube.com/watch?v=Q4P5ijjRWwA&feature=related; abg. 02.08.2010.

³⁶⁶ al-Albani (2003), *Die Zukunft gehört dem Islam*, 4. Zahlreiche Traditionen berichten, dass diese Eroberungen in direktem Zusammenhang dem Erscheinen des Dajjāl stehen, siehe z.B.: Sunan Abū Dawūd, *Kitāb al-malāḥim*, *ḥadīth* 4294-4296.

³⁶⁷ Die Traditionen berichten, dass der Dajjāl zwischen al-Shām (Großsyrien) und Irak erscheinen wird (Ṣaḥīḥ Muslim, *Kitāb al-ḥajj wa ash-rāḥ al-sā‘a*, *ḥadīth* 2937 a.

³⁶⁸ Siehe: Sunan Abū Dawūd, *Kitāb al-ḥajj wa al-malāḥim*, *ḥadīth* 4242.

³⁶⁹ Abdul Adhim Kamouss (2009), „Dajjal – Der verlogene Messias.“

³⁷⁰ Jāmi‘ al-Tirmidhī, *Kitāb al-ḥajj wa al-rasūl Allāh* [...], *ḥadīth* 2237, enthält den Hinweis: „Der *Dajjāl* wird aus einem Land im Osten namens Khurāsān kommen.“ Chorasān ist eine historische Region in Zentralasien im Gebiet der heutigen Staaten Afghanistan, Iran, Tadschikistan, Usbekistan und Turkmenistan.

³⁷¹ Abdul Adhim Kamouss (2009), „Dajjal – Der verlogene Messias.“ Vortrag präsentiert am 10.05.2009 in der Nur-Moschee in Berlin. Muḥammad al-Arīfī, Vortrag vom 12.09.2008, präsentiert im al-Aqsa TV/Gaza. Veröffentlicht mit Untertiteln als: Memri TV (2008), „#1867 - Saudi Cleric Muhammad Al-Arifi: Jews Plant Gharqad Trees to Hide Behind When Muslims Come to Kill Them on Judgment Day“; www.memritv.org/clip/en/1867.htm; abg. 04.02.2014. Der Gharqad-Baum wird im Kontext der großen Schlachten der Endzeit beispielsweise erwähnt in: Ṣaḥīḥ Muslim, *Kitāb al-ḥajj wa ash-rāḥ al-sā‘a*, *ḥadīth* 2922.

Eschatologische Vorstellungen, die in Vorträgen salafistischer Prediger verbreitet werden, sind geprägt von Feindbildern und einer Selbstwahrnehmung als Opfer einer Verschwörung. Feinde „wahrer Gläubiger“ sind nicht nur Nichtmuslime, sondern auch muslimische „Heuchler“ (*munāfiqūn*) und Juden. Christen hingegen werden von Mainstream-Predigern mitunter als potentielle Muslime dargestellt. Der Sieg der Muslime und des Islams wird für die nahe Zukunft prognostiziert und mit der Idee des bewaffneten Kampfes verbunden. Mainstream-Prediger verknüpfen dieses allerdings nicht mit dem Appell, sich bereits heute am Kampf *jihād*istischer Gruppen für die Errichtung islamischer Emirate zu beteiligen. Stattdessen, so betonen sie, sollten Muslime sich auf diesen Endkampf vorbereiten, indem sie zum „wahren“ Glauben zurückkehren und ihre Religion gewissenhafter praktizieren.³⁷² Radikale und *jihād*-Salafisten hingegen mobilisieren Muslime mittels dieses Motives zur Partizipation am oder zur Unterstützung des *jihād* in Syrien und im Irak.

VI. Muslime als Opfer von „Medienhetze“ und Islamfeindlichkeit

Seit etwa 2008, als sich negative Presseberichte und staatliche Repressionen gegen salafistische Prediger häuften, warnen Prediger aller Tendenzen in zahlreichen ihrer Vorträge gegen „Medienhetze“ und „Islamphobie.“ Diese Phänomene werden von ihnen als Ausdruck eines tief verwurzelten deutschen Rassismus dargestellt. Prediger werfen rechtsextremen Parteien und Bürgerbewegungen vor, diese Feindlichkeit zu fördern und damit körperliche Angriffe auf Muslime zu provozieren, und lasten dem Staat an, Muslime nicht genügend zu schützen. Salafistische Webseiten wie dawa-news.net listen Vorfälle von „anti-Islam-Hetze“, Diskriminierung und Angriffen auf Muslime. Muslimen wird so das Bild einer extrem feindlichen Umwelt vermittelt, gegen die sie, die hilflosen Opfer, sich verteidigen müssen indem sie sich vereinen.³⁷³ Diese Rahmungen fördern kollektive islamische Identitäten und Gruppenzusammenhalt und resonieren mit einer von vielen deutschen Muslimen als negativ empfundenen Darstellung des Islams und der Muslime in den Medien.³⁷⁴ Religiöse Identifikation kann für Muslime in Situationen der empfundenen oder tatsächlichen Ausgrenzung und Diskriminierung zu einer Ressource gegen soziale Entfremdung werden. Die empfundene Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Muslime bietet Anerkennung und Chancengleichheit, die woanders nicht zu finden ist. Der Islam bietet zudem eine bereichernde Alternative zur „Welt da draußen“, die der Abgrenzung vom „anderen“ und persönlichen Gefühlen der Entfremdung von und/oder Zurückweisung durch die Mehrheitsgesellschaft einen religiösen Sinn verleiht.³⁷⁵

Versuche von Muslimen, sich durch Integration gegen Angriffe zu schützen, werden von salafistischen Predigern als nutzlos dargestellt; nur eine Rückkehr zum Glauben könne Muslimen

³⁷² Abdul Adhim Kamouss (2009), „Dajjal – Der verlogene Messias.“

³⁷³ Dantschke et al. (2011), „*Ich lebe nur für Allah*“, 50.

³⁷⁴ Siehe: Holtz und Wagner (2011), „Muslimische Lebenswelten“, 503-504.

³⁷⁵ Siehe: Tietze (2004), „Formen der Religiosität junger männlicher Muslime“, 234.

helfen. Zu diesem Zweck vergleichen einige die Situation von Muslimen in Deutschland mit der Situation deutscher Juden in den späten 1930er Jahren. Sie werfen anti-islamischen Bewegungen wie Pro-Köln vor, Methoden der Nazi-Propaganda zu verwenden,³⁷⁶ und sprechen von einem drohenden „Holocaust gegen Muslime.“³⁷⁷ So warnt beispielsweise Pierre Vogel,

„Das ist eine gefährliche Situation denn es gab auf der Welt viele Völkermorde [...]. Hier, das was in Auschwitz passiert ist, die stellen die Leute nackt im Winter auf den Hof und spritzen sie mit Wasser ab bis sie erfrieren [...]. Und die waren besser integriert, viele hatten deutsche Namen, es gibt bis heute in Israel viele deutsche Namen.“³⁷⁸

Die Interpretation jeglicher Kritik am Salafismus und der Salafibewegung als Ausdruck von „Islamophobie“ oder „Hass gegen Muslime“ scheint auch die Funktion zu haben, selbstkritische Auseinandersetzungen mit den Inhalten dieser Kritik zu vermeiden. Selbst Kritik seitens liberaler Muslime, welche Salafisten mitunter Dogmatismus, Rückständigkeit und Gewaltbereitschaft vorwerfen,³⁷⁹ bezeichnet Vogel als „Islamfeindlichkeit.“ Er erklärt, diese Muslime griffen aufgrund von Minderwertigkeitskomplexen Argumente von „Orientalisten“ auf, und bezeichnet Letztere als „offensichtliche Feinde des Islams, die das Ziel haben den Islam zu zerstören.“³⁸⁰ Einige Prediger organisieren Protestkundgebungen gegen Islamfeindlichkeit, beispielsweise anlässlich des Mordes an Marwa al-Sherbini.³⁸¹ Dort präsentieren sie sich selbst als Advokaten der Interessen deutscher religiöser Muslime. Dieses dient auch der Popularisierung dieser Prediger und ihrer Vereine sowie dem Werben neuer Anhänger.

3.4. Relevanz und Funktion außenpolitischer Ereignisse in salafistischen *da'wa*-Konzepten

³⁷⁶ Pierre Vogel (2011), „Wie steht der Islam zum Terrorismus?“, www.youtube.com/watch?v=C4tR8zyXHMc; abg. 30.10.2013.

³⁷⁷ Beispielsweise in den folgenden Vorträgen: „Salafisten Demo in Solingen 1. Mai 2012“ (2012); www.youtube.com/watch?v=bDSevrrBIM&feature=related; abg. 20.07.2012. Sven Lau Brandmeister (2010), „Nazi-Deutschland Erwacht“, www.youtube.com/watch?v=dGL2EdwaFkk; abg. 17.08.2012.

³⁷⁸ Pierre Vogel in: EZP (2010), „Braunschweig ‘Offene Runde’ (Teil 1/2)“, www.ezpmuslimportal.de/index.php?option=com_hwdvideoshare&task=viewvideo&Itemid=55&video_id=939&lang=de; abg. 03.05.2011.

³⁷⁹ Siehe beispielsweise: Layma Kaddor in: Jörg Lau und Özlem Topcu, „Die ziehen meine Religion in den Dreck“, *Die Zeit* 24, 06.06.2012; www.zeit.de/2012/24/Interview-Salafisten; abg. 19.11.13.

³⁸⁰ Pierre Vogel (2010), „Dawa Kurs 4 – Verteidigung der Sunna [2/12]“, www.youtube.com/watch?v=dzxCtPkaPtc; abg. 12.11.2010.

³⁸¹ Siehe: „Pierre Vogel – die ersten Bilder aus Dresden, 11.11.09“ (2009); <http://dawa-news.net/2009/11/pierre-vogel-die-ersten-bilder-aus-dresden-11-11-09/comment-page-1/#comment-5668>; abg. 11.02.2011. Die ägyptische Pharmazeutin Marwa al-Sherbini (1977-2009) wurde 2009 während einer Strafverhandlung im Landgericht Dresden von einem Russlanddeutschen aus islam- und ausländerfeindlichen Motiven erstochen. Ihr Ehemann wurde ebenfalls durch Messerstiche verletzt und von einem Polizeibeamten angeschossen, da dieser ihn für den Angreifer hielt. Der Mörder von Marwa al-Sherbini stand vor Gericht, da er sie auf einem Spielplatz als „Terroristin“ und „Islamistin“ beschimpft hatte. Deutsche Medien und Politiker ignorierten den rassistischen Hintergrund des Falls zunächst und reagierten erst auf internationalen Druck.

Die Salafibewegung versteht sich zwar als Teil einer globalen Bewegung und viele Prediger unterhalten Kontakte zu Gelehrten und Predigernetzwerken im Ausland, konkrete außenpolitische Ereignisse spielen jedoch keine relevante Rolle in den *da'wa*-Vorträgen deutscher Mainstream-Prediger (Konzepte anderer Tendenzen werden im Folgenden separat diskutiert). Hassan Dabbagh erklärte 2011 explizit, „Was ein anderer Staat macht, ist nicht in unserem Bereich zu diskutieren“ und „es ist nicht in meinem Bereich über politische Themen zu sprechen,“³⁸² und Pierre Vogel erwähnte in seinem 2010 in deutschen Moscheen und im Internet angebotenen Ausbildungskurs für Laienprediger kein einziges Mal außenpolitische Ereignisse als geeignetes Thema für *da'wa*-Konversationen mit Nichtmuslimen oder Muslimen. In mehr als 80 von mir im Rahmen meiner Doktorarbeit analysierten Vorträgen prominenter deutscher salafistischer Prediger zum Thema „*da'wa*“ werden externe Ereignisse in muslimischen Ländern nur von einem Prediger explizit empfohlen, und zwar als Mittel zur Stärkung der Glaubwürdigkeit des Predigers. Der als „Bruder Amen“ vorgestellte Imam der Omar al-Faruq Moschee erklärte 2009, Prediger sollten aktuelle Themen wie den Gazakonflikt ansprechen, um dem Publikum zu demonstrieren, dass sie „nicht in einem Elfenbeinturm sitzen.“³⁸³

Ein Grund für diese relative Bedeutungslosigkeit aktueller außenpolitischer Ereignisse in Mainstream-salafistischen *da'wa*-Vorträgen ist sicherlich der von Olivier Roy als typisches Merkmal moderner neo-fundamentalistischer islamischer Bewegungen bezeichnete Trend zur „Privatisierung der Reislamisierung,“³⁸⁴ einer Trennung von politischer Aktivität und Religion, der sowohl bei deutschen wie auch bei ausländischen missionarisch orientierten Salafisten zu erkennen ist, und dessen Ursachen Roy in *Globalized Islam* (2004) ausführlich diskutiert. Zumindest bis zum Arabischen Frühling,³⁸⁵ vielfach aber bis heute, widmete sich auch ein Großteil salafistischer Prediger im Ausland primär vordergründig apolitischer und zeitloser Themen wie der Vermittlung religiöser Wissens, Aspekten persönlicher Pietät, der Erlösung oder dem Kampf gegen *bid'a*. Sie folgen damit der bereits erwähnten Strategie von *al-tasfiyya wa-l-tarbiyya*.³⁸⁶ Salafisten organisieren ihre eng geknüpften informellen Netzwerke und sozialen Hilfen meist unabhängig vom Staat und ignorieren und umgehen diesen also, anstatt sich aktiv an Institutionen und Praktiken zu beteiligen, die mit dem Bereich von Politik assoziiert werden. Religiöse Vorbehalte gegen politisches Engagement sind sicherlich ein Grund für diese Vorgehensweise, Salafisten versuchen so aber auch, eine staatliche Überwachung ih-

³⁸² Hassan Dabbagh (2011), „Shaykh Abul Hussain – Takfir und die Methodik von Ahlu Sunna Wal Jama3a“; www.youtube.com/watch?v=P9eiSibefPK; abg. 23.03.2014.

³⁸³ Bruder Amen (2009), „Amen- Herausforderung in der Da'wa“; www.al-nur-moschee.de/include.php?path=content&contentid=92&PHPKITSID=23rzkSD597pvpNVn4keiOVA8szlf3vGm; abg. 04.06.2009.

³⁸⁴ Roy (2004), *Globalized Islam*, 92 und 177.

³⁸⁵ Zum Politisierungsprozess ehemals missionarisch orientierter salafistischer Bewegungen in Ägypten und Syrien, vgl.: Khalil al-Anani, „Salafis try their hand at religious politics“, *Washington Post*, 05.11.2013; www.washingtonpost.com/blogs/on-faith/wp/2013/11/05/salafis-try-their-hand-at-religious-politics/; abg. 17.11.2013. Lacroix (2012), „Sheikhs and Politicians.“ Boehmer und Murphy (2012), *The Politicization of the Egyptian Salafiyya*.

³⁸⁶ Siehe Kapitel 3.2.2.

rer Aktivitäten zu vermeiden.³⁸⁷ Von autokratischen Regenten muslimischer Länder werden Salafisten häufig als Gegenpol zu politischen islamischen Organisationen und *jihād*istischen Gruppen geduldet und können so ihre Ideologie ungestörter als diese unter der Bevölkerung verbreiten.³⁸⁸ Da der gewaltfreie politische Kampf für die weltlichen Interessen von Muslimen im Ausland vorwiegend von nicht-salafistischen Gruppen und Organisationen geführt wird, fehlen deutschen Mainstream-Salafisten auch häufig Partner im Ausland, für deren Unterstützung sie deutsche Muslime mit Hilfe der Thematisierung außenpolitischer Ereignisse mobilisieren können.

Bis zum Arabischen Frühling fanden sich in Vorträgen deutscher salafistischer Mainstream-Prediger nur sehr selten detaillierte Bezugnahmen auf aktuelle außenpolitische Ereignisse. Einige sprachen sich zwar für Solidarität mit der muslimischen Bevölkerung in Gaza und anderen Krisenregionen aus, doch selbst diese Bekundungen wurden nur selten mit einer Mobilisierung zu bestimmten Formen des Aktivismus verknüpft. Pierre Vogel bezeichnete 2009 gar den Widerstand der Palästinenser gegen die israelische Besatzung, verglichen mit dem Widerstand deutscher Muslime gegen anti-islamische rechtsextreme Parteien, als einen relativ unbedeutenden Kampf für „ein Stück Land.“³⁸⁹ Er und mit ihm kooperierende Prediger wie Sven Lau entwickelten erst 2011, als sie begannen verstärkt mit dem DWR zu kooperieren und eine politischere Ideologie zu vertreten, ein verstärktes Interesse an außenpolitischen Ereignissen, und auch Mainstream-Prediger wie Čiftçi, Kamouss und Dabbagh thematisieren heute den Syrien-Konflikt und andere außenpolitische Ereignisse.

3.5. Die Fragmentierung der deutschen *Salafiyya* in einer Mainstream- und eine radikale Tendenz

Salafistische Gruppen und Bewegungen im In- und Ausland spalten sich häufig. Fragmentierungen werden gefördert durch ihre informellen Netzwerkstrukturen,³⁹⁰ die Abwesenheit einer zentralen Führungspersönlichkeit und die Vielzahl an charismatischen und teils professionellen Predigern,³⁹¹ die miteinander um Prestige und Führerschaft konkurrieren.³⁹² Die deutsche

³⁸⁷ Kamp berichtet, dass sich von ihr befragte ägyptische Imame auch in Deutschland aus Furcht vor deutschen Sicherheitsbehörden mit der Thematisierung politischer Ereignisse in ihren Reden zurückhalten, vgl. Kamp (2008), „On the Roles and Functions of Imams in Germany“, 148.

³⁸⁸ Vgl. z.B.: Field und Hamam (2009), „Salafi satellite TV in Egypt.“ Meijer (2009), „Introduction“, 19.

³⁸⁹ „Newsblog: Salafitischer Protest gegen Pro Köln“, *ufuq.de*, 12.05.2009; www.ufuq.de/newsblog/492-salafitischer-protest-gegen-pro-koeln; abg. 23.05.2011.

³⁹⁰ Meijer (2009), „Introduction“, 12.

³⁹¹ Der Begriff „professioneller Prediger“ bezeichnet in dieser Studie eine Person, die sich ausschließlich dem Predigen des Islams und damit verbundenen Tätigkeiten wie der Weiterbildung anderer Prediger, der Vermittlung religiösen Wissens, der Betreibung eines islamischen Onlineshops oder dem Verkauf islamischer CDs und DVDs widmet, und keiner anderen bezahlten Arbeit nachgeht.

³⁹² Vgl. Zald und McCarthy (1987), *Social Movements in an Organizational Society*, 161. Zald und Mc Carthy, die Begründer des Ressourcenmobilisierungs-Ansatzes, diskutieren in dieser Publikation zwar Konkurrenz und Kooperation zwischen formalisierten und strukturierten Sozialen Bewegungs-Organisationen (SMOs), ich bin jedoch der Meinung dass auch salafistische Prediger und deren Gruppen, ob formal als eingetragener Verein

Salafibewegung spaltete sich nach einer Phase der Kooperation, in der Prediger Meinungsverschiedenheiten nicht öffentlich diskutierten, 2008 in eine Mainstream- und eine radikale Tendenz. Ausgelöst wurde diese Spaltung unter anderem durch die Aussage Abou-Nagies, „alle Präsidenten, die nicht mit Allahs Gesetzen regieren und nicht mit dem Koran regieren, sind *kuffār* (Ungläubige), und wer das Gegenteil behauptet ist selber ein *kāfir* (Ungläubiger) [...]“. ³⁹³ Mit dieser Aussage positionierte er sich deutlich außerhalb des Konsenses puristischer und Mainstream-salafistischer *‘ulamā’*.

Eine Position, die den Ausschluss bestimmter Regenten [muslimischer Länder] aus dem Islam (*takfir al-ḥākim*) zu einer Bedingung des Glaubens jedes individuellen Muslims macht, ist ein wesentlicher Bestandteil einer revolutionären Ideologie, die letztlich den Zweck hat, Muslime zum *jihād* oder zur Unterstützung dieses Kampfes gegen vorgeblich ungläubige Regenten muslimischer Länder und Muslime, die diese nicht zu Apostaten erklären, zu mobilisieren. Sie basiert zum einen auf einer politisierten Interpretation von Koranversen wie K 5:44: „[...] Wer nicht nach dem waltet, was Allah (als Offenbarung) herabgesandt hat, das sind die Ungläubigen“, ³⁹⁴ und K 60:4, „Ihr habt doch ein schönes Beispiel in Abraham und denen, die mit ihm waren, als sie zu ihrem Volk sagten: ‚Wir sind unschuldig an euch und an dem, was ihr anstelle Gottes verehrt. Wir verleugnen euch. Und zwischen uns und euch sind Feindschaft und Haß auf immer sichtbar geworden, bis ihr an Gott allein glaubt.[...]‘.“ Al-Maqdisī legt diesen Vers so aus, dass Herrscher, die andere Gesetze als die *sharī‘a* implementieren, nicht nur Ungläubige, sondern auch Idole seien, da sie von anderen verlangen diese zu befolgen. Dieses stelle eine Form der polytheistischen Anbetung (*shirk*) und eine Missachtung des Konzeptes von *tawḥīd al-‘ibāda* dar. ³⁹⁵ Zum zweiten basiert diese Position auf einer radikalen Interpretation des Grundsatzes „*man lam yukaffir al-kāfir fa-hua kāfir*“ (wer kein *takfir* auf den *kāfir* macht, ist selbst ein *kāfir*). ³⁹⁶ Selbst al-Maqdisī versteht diesen Grundsatz allerdings nicht als eine Aufforderung, jeden individuellen Muslim zum Ungläubigen zu erklären, der Regenten, die nicht mit dem Gesetz Allāhs regieren und richten, nicht als *kuffār* bezeichnet. ³⁹⁷

(e.V.) organisiert oder informell als Zusammenschluss gleichgesinnter Aktivisten fungierend, als eine Varianz der SMO betrachtet werden können.

³⁹³ Einblendung eines Ausschnittes aus dem Vortrag Abou-Nagies im Video: „Schatten des Zweifels: Die ungläublichen Aussagen des Abu D. Teil (1/2)“ (2010); www.myvideo.de/watch/7801044/Schatten_des_Zweifels_Die_unglaeblichen_Aussagen_des_Abu_D_Teil_1_2; abg. 28.01.2014. Siehe auch: „Warnung vor Ibrahim Abu Nagie“ (2009); www.youtube.com/watch?v=Z9oHnDhca6g&NR=1; abg. 26.03.2010. Siehe auch: „Sollten Muslime wählen gehen Abu Nagie“ (2009); www.youtube.com/watch?v=ixMw6nLrdd0&feature=related; abg. 22.03.2010. Vgl. Baehr (2010), „Charakteristika“, 181. Abou-Nagie revidierte sein in dieser Aussage vermitteltes *takfir* individueller Muslime kurze Zeit später, nicht aber seine Aussagen zum *takfir al-ḥākim*.

³⁹⁴ Siehe z.B. Umm Yunus (2009), „Das Herrschen ohne Allahs Gesetze Teil 1“; <http://diewahre religion.eu/archives/532>; abg. 28.01.2014.

³⁹⁵ Siehe: Al-Maqdisī (o.J.), *al-Dīmuqrāṭiyya dīn*, www.tawhed.ws; abg. 31.10.2007. al-Maqdisī, *Millat Ibrāhīm*, www.tawhed.ws; abg. 31.10.2007. Vgl. Wagemakers (2008), „Defining the Enemy“, 370.

³⁹⁶ Diesen Grundsatz formulierte auch der umstrittene saudische Shaykh Nāṣir al-Fahd aus. Siehe: al-Fahd (2002), *Hawla qā'idat: Man lam yukaffir al-kāfir fa-huwa kāfir*, www.tawhed.ws/r/?i=e7hqd4ju; abg. 26.05.2014.

³⁹⁷ Siehe: Al-Maqdisī (o.J.), *Dies ist unsere Aqidah*, 39-40.

Vogel trennte nach dieser Aussage von Abou-Nagie und dem Netzwerk DWR, äußerte sich allerdings erst ein Jahr später öffentlich zu den Gründen der Trennung.³⁹⁸ Er erklärte unter anderem, er könne nicht mit jemanden zusammenarbeiten, der eine solche Meinung [wie Abou-Nagie, Anm. d. Aut.] habe.³⁹⁹ Die Trennung eröffnete ihm die Möglichkeit, sich unabhängig vom Netzwerk DWR als prominenter Prediger zu etablieren, und es scheint nicht unwahrscheinlich, dass bei der Trennung neben religiösen und strategischen Streitpunkten auch, oder primär, sein Streben nach Prestige eine Rolle spielte. Er gründete gemeinsam mit Čiftči das Mainstream-salafistische Projekt „Einladung zum Paradies“ (EZP) sowie die gleichnamige Internetpräsenz, welche 2010 die meistbesuchte salafistische Webseite Deutschlands war.⁴⁰⁰ Zwischen 2009 und 2011 arbeiteten Vogel und Čiftči dann gemeinsam mit einer Gruppe junger Prediger aus dem Umfeld der Masjid as-Sunnah in Mönchengladbach unter dem Vereinsnamen „Einladung zum Paradies e.V.“

3.5.1. Positionen zum *takfīr al-ḥākīm* (Erklärung eines [muslimischen] Regenten zum Apostaten)

Infolge der Trennung entwickelte sich bald ein intensiver und öffentlich ausgetragener Streit zwischen Anhängern von Vogel und von Abou-Nagie über die Frage, welche Bedingungen für *takfīr* und speziell für *takfīr al-ḥākīm* erfüllt sein müssten. Die Einstellung zu dieser - auf den ersten Blick rein religiösen - Frage nach den Bedingungen für den Glauben (*īmān*) eines Muslims hat weitreichende politische Konsequenzen. Während der gesamten islamischen Geschichte erklärten Regierungen und oppositionelle Bewegungen ihre muslimischen Feinde zu Ungläubigen, um ihren bewaffneten Kampf gegen diese zu legitimieren.⁴⁰¹

³⁹⁸ Unmittelbar nach der Trennung stellte Abou-Nagie diese noch als eine einvernehmliche Entscheidung dar, sich zukünftig verschiedenen Arbeitsschwerpunkten zu widmen (Ibrahim Abou-Nagie [2008], „Abu Hamza – Ibrahim Abou Nagie Stellungnahme“; www.youtube.com/watch?v=RWctuMoZ344&feature=related; abg. 24.03.2010).

³⁹⁹ Aussage von Pierre Vogel, dokumentiert in: „Schatten des Zweifels: Die unglaublichen Aussagen des Abu D. Teil (1/2)“ (2010); www.myvideo.de/watch/7801044/Schatten_des_Zweifels_Die_unglaublichen_Aussagen_des_Abu_D_Teil_1_2; abg. 28.01.2014.

⁴⁰⁰ Diese Einschätzung basiert auf einem von mir am 04.07.2010 durchgeführten Vergleich der täglichen Seitenzugriffe bekannter salafistischer Webseiten (u.a. einladungzumparadies.de [seit 2010 auch muslimtube.de und seit 2011 auch ezpmuslimportal.de], diewahrerreligion.de, salaf.de sowie die affilierten Webseiten audio-islam.de und videoislam.de, al-tamid.net, fataawa.de, islam-fetwa.de, schababannur.de, ezp-news.de, diewahrheitimherzen.de, quran-sunna.de, pierre vogel.de, durus.de, way-to-allah.com, as-sirat.de, al-mughni.de, islamvoice.de). Die Anzahl der Seitenzugriffe sind einer Statistik des Internetinformationsdienstes „Websiteoutlook“ (www.websiteoutlook.com) entnommen. Bei einem am 01.11.2012 durchgeführten Vergleich der täglichen Seitenzugriffe der Webseiten einladungzumparadies.de und diewahrerreligion.de, den zwei meistbesuchten salafistischen Webseiten Deutschlands vom 04.07.2010, bestätigte sich dieses Ergebnis. Die Webseite des EZP erhielt zu diesem Zeitpunkt 6379 tägliche Seitenzugriffe über die URL einladungzumparadies.de und 1789 Seitenzugriffe über die URL muslimtube.de (die URL ezpmuslimportal.de wurde nicht auf websiteoutlook.com gelistet). Die Webseite diewahrerreligion.de erhielt am selben Tag nur 2843 Seitenzugriffe.

⁴⁰¹ Siehe: Peters (1996), *The jihad in classical and modern times*, 7.

Prediger der radikalen Tendenz vermitteln seither die Meinung, der revolutionäre Kampf für die Transformation muslimischer Staaten in islamische und von einer strengen Schariaauslegung bestimmte Staaten sei bereits heute ein wichtiger Bestandteil der „Errichtung des *tawhīds*.“ *Tarbiyya* und *da‘wa* an Muslime dürfe daher nicht auf das Lehren von Aspekten persönlicher Pietät und gottesdienstlicher Rituale beschränkt werden. Muslimen in Deutschland müsse vermittelt werden, dass alle heutigen Regenten muslimischer Länder *kuffār* und Tyrannen seien.⁴⁰² Prediger des Netzwerkes DWR riefen zwar bis zu Beginn des Bürgerkrieges in Syrien nur selten direkt zum *jihād* auf und bis heute enthält sich ein Teil von ihnen expliziter Aufrufe zum bewaffneten Kampf. Sie legitimieren diesen jedoch seit 2008 theoretisch, indem sie erklären, dass ein Herrscher, der nicht mit den „Gesetzen Allāhs“ regiert und richtet, einen Akt des „großen Unglaubens“ (*kufr akbar*) begehe und ohne eine weitere Überprüfung seiner Gründe für diese Tat zum Ungläubigen werde.⁴⁰³

Prediger des EZP sowie Hassan Dabbagh, Abdul Adhim Kamouss und andere Mainstream-Salafisten folgten, und folgen größtenteils bis heute, bezüglich der Frage des *takfīr al-ḥākīm* im Wesentlichen der Position quietistischer Gelehrter wie al-Albānī⁴⁰⁴ und Ibn Bāz.⁴⁰⁵ Sie vertreten die Ansicht, dass ein Herrscher nicht ohne eine eingehende Untersuchung seiner Gründe für eine „unislamische“ Entscheidung durch religiöse Gelehrte zum Ungläubigen erklärt werden könne. Ein Herrscher, der bestreite die Pflicht zu haben, in Übereinstimmung mit islamischem Recht zu regieren und sein Rechtssystem darauf aufzubauen, begehe einen Akt großen Unglaubens und werde somit zum Apostaten. Wenn er jedoch aufgrund von Unwissenheit (*jahl*), Bestechung, oder unter dem Druck westlicher Regierungen entgegen der *sharī‘a* regiere, im Herzen aber wisse, dass er falsch handle, begehe er „nur“ einen Akt kleinen Unglaubens (*kufr aṣḡhar*). In diesem Fall sei er zwar ein Sünder/Frevler (*fāsiq*), aber kein Ungläubiger.⁴⁰⁶

3.5.2. Die Genese eines *jihād*istisch beeinflussten Randes der radikalen *Salafīyya*

⁴⁰² Ibrahim Abou Nagie (2010), „Bilanz nach vier Jahren“; http://diewahrerreligion.de/abc/videoPlayer.html?var1=http://www.diewahrerreligion.de/aktuell/flv/bilanz_der_vier_jahren.flv; abg. 31.08.2010

⁴⁰³ Z.B.: Umm Yunus (2009), „Das Herrschen ohne Allahs Gesetze Teil 1“; <http://diewahrerreligion.eu/archives/532>; abg. 28.01.2014.

⁴⁰⁴ Al-Albānī differenziert zwischen *al-kufr al-i‘tiqādī* (*kufr* des Denkens/Glaubens) und *al-kufr al-‘amalī* (*kufr* der Taten) und vertritt die Meinung, dass nur ein *kufr* des Denkens/Glaubens einen Muslimen zum Ungläubigen macht. Siehe: Lav (2012), *Radical Islam and the Revival of Medieval Theology*, 152-158. Al-Albani zufolge setzt ein *takfīr* dieser Regenten voraus, dass diese explizit erklären, es wäre erlaubt mit etwas anderem als Allāhs Offenbarung zu regieren. Siehe: al-Albānī (2007), *Die Übel des Takfīr*, 9-11.

⁴⁰⁵ Zur Position von Ibn Bāz, siehe: Wiktorowicz, „Anatomy“, 217-221.

⁴⁰⁶ Siehe: Pierre Vogel (2010), „Pierre Vogel - Detaillierte Widerlegung der Takfiris (Sind alle Herrscher Kuffar?) 4/6“; www.youtube.com/watch?v=hH5xYY7bkcc&feature=related; abg. 02.02.2012. Vogel vertritt hier die gleiche Position wie führende Gelehrte der saudischen „Staats-‘ulamā“, vgl. z.B.: Ibn al-‘Uthaymīn (o.J.), *Imaam Ibn al-Uthaymeen on the Conditions For Takfīr*; www.spubs.com/sps/; abg. 15.03.2014.

In den folgenden Jahren begannen Prediger aus dem Umfeld des Netzwerkes DWR weitere Grundelemente der *jihād*-salafistischen Ideologie zu propagieren und mit Muslimen, deren Ideologie sich an der Grenzlinie zwischen militantem Islamismus und Salafismus bewegt, zu kooperieren. Es entwickelte sich eine Szene, die ich als *jihād*istisch beeinflussten Rand der radikalen *Salafiyya* bezeichne, und der beispielsweise Abu Dujana, Abu Abdullah, Abdellatif Raouli (DawaFFM) sowie einige Muslime aus dem Umfeld der al-Taiba Moschee in Hamburg angehören. Im Jahre 2009 nahmen einige von ihnen Kontakt auf zu Abu Waleed, einem in Großbritannien ansässigen Prediger pakistanischer Herkunft, der an den Aktivitäten der transnationalen Gruppe „al-Muhajiroun“⁴⁰⁷ und ihrer Nachfolgeorganisation „al-Ghurabā“ beteiligt war bis beide von der britischen Regierung verboten wurden.⁴⁰⁸ Die Ideologie der Gruppe „al-Muhajiroun“, welche vom ehemaligen Vertreter (*mu‘tamad*) des britischen Zweiges der „Ḥizb al-Tahrīr“ (HT), ‘Umar Bakrī Muḥammad (geb. 1958),⁴⁰⁹ gegründet und von ihm und seinem Schüler Anjem Choudary geleitet wurde, beschreibt Wiktorowicz kurz und prägnant als „support[ing] the use of violence against Western interests in Muslim countries and the establishment of an Islamic state through a military coup.“⁴¹⁰ „Al-Muhajiroun“ definiert die Errichtung eines Kalifates als kollektive Pflicht der *umma*, die von der eigenen Gruppe (stellvertretend für den Rest der Muslime) erfüllt werden müsse. Im Gegensatz zur HT vertritt die Gruppe die Ansicht, der Kampf für ein Kalifat dürfe nicht auf Regionen beschränkt werden, in denen ein Erfolg des Projektes wahrscheinlich sei. Mitglieder der Gruppe seien daher auch in Großbritannien und anderen westlichen Staaten dazu verpflichtet, einen islamischen Staat zu errichten. Diese Pflicht begründet sich aus dem nicht islamischen Charakter westlicher Staaten und ist damit unabhängig von deren außenpolitischen Aktivitäten in muslimischen Ländern. Eine Kritik an Interventionen westlicher Mächte in muslimischen Staaten wird allerdings oft dazu verwendet, Muslime zu Protesten gegen westliche Regierungen und zur Unterstützung des *jihād* in muslimischen Ländern „mit der Hand (d.h. mit Gewalt), der Zunge (d.h. Propaganda) und im Herzen“ zu mobilisieren.⁴¹¹

Abu Waleed betreibt seit 2009 die englischsprachige Webseite salafimedia.com, und als Resultat seiner Kontakte zu Aktivisten aus dem Umfeld des DWR stellten diese 2010 die affiliierte deutsche Webseite salafimedia.de ins Netz und gründeten einen gleichnamigen

⁴⁰⁷ Für eine ausführliche Analyse dieser Gruppe, siehe: Wiktorowicz, *Radical Islam Rising*.

⁴⁰⁸ Siehe: Mandaville (2007), *Global Political Islam*, 266f. „New group replaces al-Muhajiroun.“ *BBC News*, 18.11.2005; http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/4449714.stm; abg. 29.12. 2010.

⁴⁰⁹ ‘Umar Bakrī Muḥammad, geboren als ‘Umar Bakrī Fustuk, ist ein aus Syrien stammender religiöser Gelehrter, der mit 15 Jahren der syrischen MB beitrat und nach seiner Flucht nach Beirut im Jahre 1977 der Ḥizb al-Tahrīr (HT) beitrat. Nach einem Zwischenaufenthalt in Saudi Arabien emigrierte er 1986 nach London und gründete dort eine Zelle der HT, zog sich jedoch durch seine provokanten Äußerungen bezüglich der Ziele seiner Gruppe im Westen, beispielsweise durch die Aussage Muslime würden nicht ruhen bis die schwarze Flagge über der Downing Street gehisst sei, den Unmut der Führungsriege der HT im Ausland zu. 1996 wurde er vom globalen Führer (*amīr*) der Organisation als Führer der HT Großbritanniens abgesetzt und gründete „al-Muhajiroun.“ Siehe: Wiktorowicz (2005), *Radical Islam Rising*, 9-10. Brachman, *Global Jihadism*, 171-172.

⁴¹⁰ Wiktorowicz (2004), „Joining the cause.“

⁴¹¹ Wiktorowicz, *Radical Islam Rising*, 9-10.

Youtube Kanal. Sie nutzten diese Plattformen, um Vorträge von Predigern der Gruppen DWR und DawaFFM⁴¹² gemeinsam mit Vorträgen *jihād*istischer Salafisten wie dem jemenitisch-amerikanischen *jihād*-Ideologen Anwar al-‘Awlaqī (1971-2011)⁴¹³ und Predigten des ägyptisch-britischen militanten Islamisten Abū Ḥamza al-Maṣrī (geb. 1958)⁴¹⁴ zu verbreiten.⁴¹⁵ So konnten sie eine revolutionär-militante Ideologie unter ihren Anhängern verbreiten ohne selbst Inhalte zu predigen, die strafrechtlich relevant sein könnten. Seit Ende 2011 entwickelte sich die Webseite von einem Sprachrohr des *jihād*istisch beeinflussten Randes der deutschen *Salafiyya* zu einer Plattform *jihād*-salafistischer Botschaften. Seither präsentierte die Webseite auch Vorträge von Mohamed Mahmoud alias Abu Usama al-Gharib und Denis Mamadou Cuspert alias Abu Talha al-Almani,⁴¹⁶ Predigern der *jihād*-salafistischen Gruppe Millatu-Ibrahim (MI), sowie Publikationen des *jihād*-salafistischen Gelehrten Abū Muḥammad al-Maqdisī.⁴¹⁷

3.5.3. Zur Funktion politisierter Interpretationen der Konzepte von *al-walā’ wa-l-barā’* und *ṭāghūt* in Vorträgen radikal-salafistischer Prediger

In Vorträgen radikaler Salafisten werden seit 2010 vermehrt Inhalte propagiert, die den bewaffneten Kampf gegen „ungläubige“ Regenten muslimischer Länder sowie eine soziale und emotionale Abgrenzung von Nichtmuslimen und andersdenkenden Muslimen und die Lossagung von demokratischer Herrschaftsformen religiös legitimieren und als Pflicht eines jeden gläubigen Muslims darstellen. Prediger vermitteln zu diesem Zweck politisierte Interpretationen islamischer Konzepte wie *al-walā’ wa-l-barā’* (Loyalität und Lossagung), *ṭāghūt* (wörtl. „Grenzüberschreiter;“ alles was außer/zusätzlich zu Allāh angebetet wird) und *takfīr*.

⁴¹² Im April 2011 wurden auf der Webseite Vorträge von Abou Nagie, Abu Ubayda, Said el-Emrani alias Abu Dujana (alle DWR), Abdullatif Raouli (DawaFFM) und Abu Abdullah alias Ibrahim Belkaid (kooperiert mit DWR und DawaFFM) präsentiert. <http://salafihd.com/salafimedia.de2/downloads.html>; abg. 07.04.2011.

⁴¹³ Anwar al-‘Awlaqī galt als Unterstützer der al-Qā’ida und wurde 2011 von den USA durch einen Drohnenangriff im Jemen getötet.

⁴¹⁴ Abū Ḥamza al-Maṣrī, geborener Mustafā Kamel, ist ein aus Ägypten stammender britischer Islamist, der sich während der sowjetischen Invasion in Afghanistan aufhielt. Er war Imam der Finsbury Park Mosque in London und Anführer der britischen Gruppe „Supporters of Sharia“, die mit al-Qā’ida in Verbindung gebracht wurde. Abū Ḥamza ist eng mit ‘Umar Bakrī Muḥammad und Abū Qatāda befreundet und soll mit ‘Umar Bakrī über eine Kooperation der Gruppen beider Islamisten gesprochen haben. 2006 wurde er wegen Volksverhetzung von einem britischen Gericht zu sieben Jahre Haft verurteilt (ihm wurde zur Last gelegt in seinen Predigten zum Mord an Juden und „Ungläubigen“ aufgerufen zu haben) und 2012 an die USA ausgeliefert. Dort wurde bereits 2004 eine Anklageschrift gegen erlassen, in der ihm die Sammlung von Spenden für den Terrorismus, die Unterstützung von al-Qāida und der versuchte Aufbau eines *jihād*-Trainingscamps in Oregon zur Last gelegt wurde (siehe: Wiktorowicz, *Radikal Islam Rising*, 64-66).

⁴¹⁵ Dies kann als ein Versuch deutscher Salafisten betrachtet werden, ihren Anhängern *jihād*-salafistisches Gedankengut zu vermitteln, ohne persönlich explizit zu Gewalt aufzurufen und für diese Aufrufe möglicherweise strafrechtlich belangt zu werden.

⁴¹⁶ Vorträge dieser Prediger wurden am 08.12.2011 auf salafimedia.de präsentiert; <http://web.archive.org/web/20111208202253/http://salafihd.com/salafimedia.de2/>; abg. 29.01.2014.

⁴¹⁷ Am 24.12.2012 präsentierte die Seite eine Übersetzung eines Artikels von al-Maqdisī mit dem Titel „Dawah im Westen“, welcher ursprünglich auf der *jihād*istischen Webseite und „Online-Bibliothek“ von al-Maqdisī (tawhed.net) publiziert wurde. Siehe: <http://web.archive.org/web/20111224223420/http://salafihd.com/salafimedia.de2/>; abg. 29.01.2014.

Wagemakers identifiziert diese Interpretationen als förderlich für die Radikalisierung von Muslimen.⁴¹⁸ Selbst wenn sie nicht mit einem direkten „Ruf zu den Waffen“ verbunden werden, stellen sie ein wesentliches Element *jihād*istischer Propaganda dar.

al-walā' wa-l-barā'

Die Doktrin von *al-walā' wa-l-barā'* enthält die Begriffe *walā'* (Loyalität), welcher mit dem Begriff *walī* (Freund, Vormund, Beschützer) verwandt ist, und *barā'* (Lossagung). Beide sind höchstwahrscheinlich präislamischen Ursprungs und bezeichneten in der arabischen Stammesgesellschaft⁴¹⁹ die Aufnahme einer Person in einen Stamm mittels einer Art des Patronatsverhältnisses (*al-walā'*) beziehungsweise den Ausschluss eines Mitglieds aus einem Stamm (*al-barā'*).⁴²⁰ Beide Begriffe wurden in den Islam inkorporiert und erscheinen in zahlreichen Koranversen.⁴²¹ Nach der Einigung verfeindeter arabischer Stämme unter der Herrschaft des Propheten Muḥammad verliefen die Grenzen der Loyalität nun zwischen Mitgliedern der *umma* und Nichtmuslimen. In *Sūrat al-Tawba* (K 9:1), die auch als *Sūrat al-Barā'* bekannt ist, bezeichnet *barā'* die Auflösung/Lossagung von Verträgen zwischen Allāh und seinem Gesandten und den *mushrikūn* (Götzendienern).⁴²² K 5:51, „O die ihr glaubt, nehmt nicht die Juden und die Christen zu Schutzherren! Sie sind einer des anderen Schutzherren. Und wer von euch sie zu Schutzherren nimmt, der gehört zu ihnen [...],“ ermahnt Muslime zur Loyalität ihren Glaubensgenossen gegenüber sowie zur Abgrenzung gegenüber Angehörigen anderer monotheistischer Religionen. Diese *āya* entwickelte sich später zu einem der bedeutendsten Koransverse für Gelehrte, welche die Doktrin diskutierten und interpretierten.⁴²³ Bereits in der Frühzeit des Islams entwickelten *khārījite* Gruppierungen⁴²⁴ jedoch auch Interpretationen von *al-walā' wa-l-barā'*, die die Doktrin als eine Aufforderung zur Abgrenzung gegenüber andersdenkenden Muslimen verstehen.⁴²⁵

Ibn Taymiyya nutzte die Doktrin in erster Linie für den Kampf gegen *bid'a*. Er berief sich häufig auf K 5:51, um Muslime zu ermahnen, enge Beziehungen zu Nichtmuslimen zu vermeiden und so den Islam gegen schädliche Einflüsse fremder Religionen und Kulturen zu

⁴¹⁸ Siehe: Wagemakers (2009), „The Transformation of a Radical Concept“, 93-95.

⁴¹⁹ Teilweise gilt dieses auch noch für die Frühzeit des Islams.

⁴²⁰ Siehe: Wagemakers (2014.), „Salafistische Strömungen“, 64.

⁴²¹ Wagemakers diskutiert die Bedeutung beider Begriffe im Koran knapp in: Wagemakers (2012), „The enduring legacy“, 93.

⁴²² Siehe: Rubin (1984), „Barā' a: A Study of some Quranic Passages“, 13-32.

⁴²³ Johanna Pink diskutiert die Interpretation dieses Verses durch zeitgenössische Koranexegeten (nach 1967) in: Pink (2010), „Tradition and Ideology in Contemporary Sunnite Qur'ānic Exegesis.“ Andere Koranverse, die sich häufig in salafistischen Publikationen zu *al-walā' wa-l-barā'* finden, sind K 58:22, K 60:1 und K 60:4.

⁴²⁴ Die Khārījiten (*khawārij*) entstanden im 7. Jahrhundert als Gruppen von Muslimen, die die Herrschaft des 4. Kalifen Alī ibn Abī Ṭālib nicht anerkannten und extreme Doktrinen, beispielsweise bezüglich des *takfīr*, entwickelten. Sie vertraten die Ansicht, dass jeder Regent, der ihre Überzeugungen nicht teilt, ein Ungläubiger sei und Muslime die Pflicht hätten, gegen diesen zu rebellieren. Khārījiten gehören weder dem sunnitischen noch dem schiitischen Islam an. Vgl. Kenney (1990), *The Emergence of the Khawarij*.

⁴²⁵ Siehe: Ourghi (i.E.), *Jihādistische Legitimationen*, 37.

schützen.⁴²⁶ Der Großvater von Ibn ‘Abd al-Wahhāb, Sulaymān ibn ‘Abdallāh Āl al-Shaykh (1786-1818), transformierte *al-walā’ wa-l-barā’* dann in einen Nageltest für den wahren Glauben aller Muslime.⁴²⁷ Muslime, die nicht einzig und allein Gott gegenüber Loyalität zeigten, seien vom Islam abgefallen, falls sie diesen „Akt des Unglaubens“ nicht unter Zwang begangen hätten. Im saudi-arabischen Salafismus entwickelten sich zwei verschiedene Tendenzen, die Wagemakers als einen quietistisch-sozialen und einen politischen Trend identifiziert. Während Gelehrte, die im Dienste des Königshauses stehen, die Doktrin einzig auf den sozialen und religiösen Bereich anwenden und Muslime mahnen, sich zum Schutz ihres Glaubens und ihrer Identität von Nichtmuslimen und *bid‘a* loszusagen, wenden Vertreter des politischen Trends die Doktrin auf innenpolitische Belange des Königreiches an.⁴²⁸

Zeitgenössische Prediger der radikalen Tendenz des deutschen Salafismus interpretieren die Doktrin sowohl in einem engeren religiösen und sozialen Sinne als auch in einem politischen Sinne. Sie verstehen *al-walā’ wa-l-barā’* als einen Aufruf zur Freundschaft und Loyalität gegenüber Gläubigen (*mu’minūn*) und dem Islam und als Ermahnung an Muslime, sich von Nichtmuslimen sowie allen nicht-islamischen Systemen, Regenten, Ideologien und Gesetzen loszusagen. Die in dieser Doktrin vermittelten klaren Abgrenzungsrahmungen zwischen Gläubigen und Ungläubigen fördern den Zusammenhalt und die Kontinuität der eigenen Bewegung⁴²⁹ und stärken konstruierte islamische Identitäten ihrer Mitglieder.⁴³⁰ Ein 2010 auf salafimedia.de veröffentlichter Artikel unterteilt *al-walā’ wa-l-barā’* in die Pflicht, Liebe (*al-ḥubb*) zum Islam und der „Gemeinschaft der Gläubigen“ zu zeigen und Aversion (*al-bughūd*) gegenüber „Ungläubigen“ und allem „was Allāh verabscheut“ zu empfinden. Eine Vernachlässigung dieser Pflicht, beispielsweise indem „westliche Ideologien und Ideen“ akzeptiert oder gar unterstützt und propagiert werden, könne einen Muslim zum Ungläubigen machen, selbst wenn er dieses nicht beabsichtigt.⁴³¹ Die Drohung der unbeabsichtigten Apostasie fördert extreme Formen der Pietät und eine soziale Isolation von der Mehrheitsgesellschaft. Zugleich kann diese Kombination eines strikten Verständnisses von *al-walā’ wa-l-barā’* und von *takfīr* Spaltungen innerhalb salafistischer Gemeinschaften auslösen. Dem Beispiel *khārījī*tischen Gruppierungen und zeitgenössischen „*takfīr*-Salafisten“ folgend, können radikale Salafisten verbale Inquisition gegen Salafisten einleiten, die ihre Überzeugungen nicht teilen, und diese zu Apostaten erklären.⁴³²

⁴²⁶ Wagemakers (2009), „The Transformation of a Radical Concept“, 85-87. Ibn Taymiyya verwendete nicht den Begriff *al-walā’ wa-l-barā’*, bezog sich aber in seinen Schriften auf dieses Konzept.

⁴²⁷ Ibid, 87.

⁴²⁸ Siehe: Wagemakers (2012), „The enduring legacy of the second Saudi state“, 93-110.

⁴²⁹ Siehe: Taylor (1989), „Social Movement Continuity“, 761-775.

⁴³⁰ Siehe: Roy (2004), *Globalized Islam*, 35-37.

⁴³¹ „Al Walaa wal Baraa. Der Charakter des Gläubigen“ (2010); <http://salafihd.com/salafimedia.de2/aqidah/tawheed/item/1109-al-walaa-wal-baraa-der-charakter-des-gläubigen.html>; abg. 21.07. 2011.

⁴³² Auch Salafisten anderer Tendenzen, insbesondere strikte Puristen, werfen andersdenkenden Salafisten mitunter einen Abfall vom Glauben vor. Ein ehemaliger Anhänger der nordamerikanischen Salafibewegung berichtet, dass es seit etwa 2000 in den USA aufgrund einer solchen „Inquisition“ zu einem „Salafi Burnout“ kam. Viele

Im zeitgenössischen radikal-salafistischen Denken nahm die Doktrin von *al-walā' wa-l-barā'* eine stark aktivistische Komponente an. Ein ebenfalls 2010 auf salafimedia.de veröffentlichter Text definiert die Doktrin als einen Glauben der Tat, der Lossagung, des Rufes [zu Allāh], der Liebe im Namen Allāhs und des *jihād* auf dem Wege Allāhs.⁴³³ Während der anonyme Autor dieses Textes noch recht unspezifisch von *da'wa* und *jihād* spricht, interpretierte Abu Dujana die Doktrin 2010 explizit als Aufruf an Muslime, sich direkt oder indirekt am Kampf gegen „ungläubige“ Regenten muslimischer Länder und für die Implementierung der *sharī'a* in diesen Ländern zu beteiligen.⁴³⁴ Er teilt hier die Position al-Maqdisīs, der Loyalität (*al-walā'*) gegenüber den *ṭawāghīt* (Pl. von *ṭāghūt*; hier: ungläubige tyrannische Regenten) und ihren Gesetzen als eine Verschiebung der *walā'* von Allāh auf menschliche Herrscher definiert und es als religiöse Pflicht jedes Muslims bezeichnet, diese *ṭawāghīt* mit der Hand (d.h. mittels Gewalt), der Zunge (Worten und Texten) oder zumindest im Herzen zu verleugnen.⁴³⁵

Der Aufruf dazu, ungläubigen Individuen und Regenten gegenüber Hass zu empfinden und sich von ihnen loszusagen (*al-barā'*) ist jedoch nicht gleichbedeutend mit dem Aufruf, diese mit Gewalt zu bekämpfen. Um eine Verbindung zwischen *al-walā' wa-l-barā'* und dem bewaffneten *jihād* gegen diese Regenten herzustellen, bedarf es zusätzlich einer Legitimation dieses Kampfes oder einer Erklärung dieses *jihād* zur religiösen Pflicht. Letztere liefert al-Maqdisī in seinem Werk „Dies ist unsere Aqidah“, welches seit 2010 in deutscher Übersetzung auf deutschen radikal-salafistischen und *jihād*istischen Webseiten zum Download bereitgestellt wird:⁴³⁶

„Wir erklären das Ausrücken gegen die Führer des Kufrs, die ungläubigen Herrscher, die den Muslimen als Herrscher aufgezwungen wurden, als eine Verpflichtung. Und wir zeigen auf, dass sie vom Din (Religion) abgefallene Murtaddun (Abtrünnige) sind, da sie die Shari'ah verändern, sich selbst Allah zur Seite stellen, indem sie Gesetze erlassen, Entscheidungen bei Tawaghit im Osten und Westen suchen, sich mit Allahs Feinden verbünden und Seinen Din und Seine Helfer anfeinden. [...]Die Rebellion gegen sie (die Kufr-Regenten) und die Anstrengung für ihre Absetzung (wörtl. Ersetzung) ist zwar nur

Salafisten verließen die Bewegung oder fielen gar vom Islam ab. Salafisten unterzogen prominente Prediger und schließlich auch normale Anhänger der Bewegung einem Glaubenstest, der an Kriterien wie ihrer Loyalität zum saudischen Königshaus und einer Gruppe als „vertrauenswürdig“ definierten Gelehrten sowie ihrer Lossagung von anderen Gelehrten und ihren Anhängern festgemacht wurde. Einige begannen gar einen Treueeid von jedem Muslim zu fordern, in dem dieser schriftlich oder mündlich seine Ablehnung einer Liste „abweichender Gelehrter“ und seine Loyalität mit einer Gruppe von „Großgelehrten“ (*al-kibār* genannt) bestätigte. Siehe: Lee (o.J.), „The Rise and Fall of the Salafi Da'wah in the United States.“

⁴³³ „Al-Walā' und alBarā' im Bewusstsein des Dā'iyah“ (2010); <http://salafihd.com/salafimedia.de/2/aqidah/tawheed/item/1152-al-walā-und-al-barā-im-bewusstsein-des-dāiah.html>; abg. 26.07.2011.

⁴³⁴ Abu Dujana (2010), „Abu Dujana - al Wala wal bara 1/7 (Seminar Moers)“; www.youtube.com/watch?v=RMduDP30loE; abg. 24.01.2011.

⁴³⁵ Siehe: Wagemakers (2009), „The Transformation of a Radical Concept“, 93-95.

⁴³⁶ Die Publikation wird seit 2010 als pdf-Dokument auf der Webseite ahlu-sunnah.com veröffentlicht (www.ahlu-sunnah.com/threads/30406-Wandel) und war 2010 auch von der Webseite ansarulhaqq.wordpress.com abrufbar.

denjenigen vorgeschrieben, die dazu fähig sind, doch ist die Bedingung einer Pflicht keine Bedingung für ihre Durchführung. Also ist es jedem, auch einer einzelnen Person erlaubt, sie zu bekämpfen. Sogar dann, wenn er sich sicher ist, ein Shahiid (Märtyrer) zu werden und nicht den Sieg zu erlangen. So ist der Jihad eine vorgeschriebene und auferlegte Pflicht, die unumstößlich bleibt, bis die Stunde der Auferstehung erreicht ist.⁴³⁷

Al-Maqdisī spezifiziert, dass dieser sogenannte Verteidigungs-*jihād* (*al-jihād al-difā'ī*) Priorität vor dem offensiven *jihād* (*al-jihād al-ṭalab*), dem Kampf für die Unterwerfung nicht-islamischer Länder, habe:

„Der defensive Jihad (Verteidigung) kommt vor dem offensiven (Angriff) und der Jihad wird gegen jene Kuffar begonnen, die einem näher sind, anstatt gegen jene, die weiter weg sind.“⁴³⁸

Aus dieser Aussage kann abgeleitet werden, dass Muslime im „Westen“ bis zur Errichtung islamischer Staaten oder eines Kalifats zwar dazu verpflichtet sind, sich von ihren „ungläubigen“ Regierungen und Mitmenschen sowie nichtislamischen Ideologien und Systemen loszusagen und sie zu verabscheuen, nicht aber dazu, Gewalt als Mittel zur „Islamisierung“ nicht islamischer Länder anzuwenden. Zudem betont al-Maqdisī, dass die Pflicht zur öffentlichen Lossagung und Anfeindung nicht gegenüber Individuen gelte, „deren Herzen man gewinnen möchte, da sie zum *Islām* neigen oder die Interesse am *Islām* zeigen und keine Feindschaft zu *Allāhs Dīn* aufweisen.“⁴³⁹

ṭāghūt

Der Begriff *ṭāghūt* ist eine Konjugation des Verbs *ṭaghā* (wörtl. „Grenzen überschreiten“) und erscheint im Koran als Bezeichnung für nicht-figurative Idole und den Satan.⁴⁴⁰ In einer Schrift Ibn ‘Abd al-Wahhābs mit dem Titel „*Risāla fī ma‘anā al-ṭāghūt*“ (Traktat über die Bedeutung des [Begriffes] *ṭāghūt*)⁴⁴¹ bezeichnet der Begriff darüber hinaus Herrscher, die Gesetze Allāhs verändern,⁴⁴² Personen, die nicht mit der *sharī‘a* richten⁴⁴³ oder behaupten abge-

⁴³⁷ al-Maqdisi (o.J.), *Dies ist unsere Aqida*, 45-46.

⁴³⁸ Ibid, 46.

⁴³⁹ al-Maqdisī (2013), *Millatu-Ibrāhīm*, 45.

⁴⁴⁰ Der Begriff findet sich u.a. in K 2:256, K 4:51, K 4:60, K 5:60, K 39:17 (siehe Paret [1986], *Der Koran - Kommentar und Konkordanz*, 97). Für eine knappe Diskussion der Herkunft des Begriffes, siehe: Ibid, 55. Das koranische Konzept von *ṭāghūt* wird diskutiert in: Atallah (1970), „Ġibt' et 'Ṭāghūt' dans le Coran“, 69-82.

⁴⁴¹ Ibn Abdilwahhab (o.J.), *Die Bedeutung von Taghut*. Das Traktat ist in seiner arabischen Originalfassung (*Risāla fī ma‘ana al-ṭāghūt*) auf *jihād*-salafistischen Webseiten wie „Minbar al-Tawḥīd wa-l-Jihād“ erhältlich (www.tawhed.ws/r?i=8p4ty5r7; abg. 06.12.13).

⁴⁴² Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhāb begründete dies mit einem Zitat von K 4:60, „Hast du nicht jene gesehen, die behaupteten, an das zu glauben, was zu dir und was vor dir herab gesandt worden ist? Sie wollen (nun aber) eine rechtswirksame Entscheidung beim Taghut suchen, wo ihnen doch befohlen worden ist, nicht daran zu glauben; und Scheytan will sie weit verwirren lassen.“ (Ibid, 9)

⁴⁴³ Muḥammad ibn Abd al-Wahhāb begründet dieses mit einem Zitat von K 5:44: Und wer nicht nach dem richtet, was Allah herab gesandt hat - das sind die Ungläubigen.“ (Ibid, 9)

sehen von dem von Allāh Offenbarten Wissen über das Verborgene zu besitzen,⁴⁴⁴ sowie jeden Menschen, der neben Allāh angebetet wird und damit zufrieden ist.⁴⁴⁵ Diese Schrift ist sowohl auf Mainstream- wie auch auf *jihād*-salafistischen Webseiten erhältlich. Während Abou-Nagie, offensichtlich beeinflusst von diesem Text, „*tāghūt*“ entsprechend der oben genannten Bedeutungen definiert,⁴⁴⁶ erweitert ein auf salafimedia.de veröffentlichter Artikel die Bedeutung des Begriffes von Gestalten und Personen auf nicht islamische Systeme und Ideologien: „[*tāghūt* sind] falsche Götter [...], das bedeutet [...] andere Menschen, ihre Regierungen, ihre sogenannte Demokratie und Freiheit [...] und Menschen zu dienen und sich ihren Ideen und Gesetzen zu unterwerfen.“⁴⁴⁷ Salafisten begründen ihre Ablehnung demokratischer Regierungen unter anderem mit Ibn Taymiyyas Aussage, „[...] derjenige, der richtet ohne sich auf das heilige Buch [Koran] zu beziehen, ist eine Göttlichkeit.“⁴⁴⁸ Dieses entspricht der Position al-Maqdisīs, die er in seiner Publikation *al-Dīmuqrāṭiyya al-Dīn* (Demokratie ist eine Religion) darlegt, und die in deutscher Übersetzung auf einigen salafistischen Webseiten zum Download bereitgestellt wird.⁴⁴⁹ Er schreibt in diesem Text:

„Demokratie [ist] eine Religion [...]. Aber sie ist nicht die Religion Allāhs. Sie ist nicht die Religion des Monotheismus. Und ihre Parlamentsräte sind nichts als Orte des Polytheismus und Zufluchtsorte der heidnischen Überzeugungen. [...] Wir müssen jene, die der Demokratie folgen, zerstören und wir müssen ihre Anhänger als Feinde betrachten - sie hassen und einen großen *Jihād* gegen sie ausführen. Demokratie ist ein offensichtlicher Polytheismus und daher ein klarer Unglaube, wovon Allāh uns in Seinem Buch gewarnt hat. Und Sein Gesandter [...] griff solche *Tāghūt* (falsche Götter [...]) während seines ganzen Lebens an.“⁴⁵⁰

Die Tatsache, dass Prediger der radikalen Tendenz häufiger Texte zum Thema *tāghūt* veröffentlichten als Prediger des Mainstreams bedeutet jedoch nicht, dass Mainstream-Prediger autokratische Regenten muslimischer Länder nicht als *tāghūt* definieren. Auch Dabbagh bezeichnete beispielsweise Muammar al-Gaddafi (reg. 1979-2011) als *tāghūt*.⁴⁵¹ Das Konzept

⁴⁴⁴ Sure al-Jinn (K 72: 26-27) identifiziert Allāh als alleinigen Herrscher des Verborgenen: „Er ist der Kenner des Verborgenen - Er enthüllt keinem Seine Kenntnis vom Verborgenen, außer allein dem, den Er unter Seinen Gesandten erwählt hat. Und dann lässt Er vor ihm und hinter ihm eine Schutzwache.“

⁴⁴⁵ Ibn Abdilwahhab (o.J.), *Die Bedeutung von Taghut*, 10.

⁴⁴⁶ Siehe: Ibrahim Abou Nagie (2010), „Der Taghut - Ibrahim Abou Nagie“; www.myvideo.de/watch/7230313/Der_Taghut_Ibrahim_Abou_Nagie; abg. 24.01.2011.

⁴⁴⁷ Al Walaa wal Baraa (2010), „Ehre & Würde nur durch Al-Islam“; <http://salafihd.com/salafimedia.de/2/aqidah/tawheed/item/1488-ehre-würde-nur-durch-al-islam.html>; abg. 21.07.2011.

⁴⁴⁸ Ibn Taymiyya, *Majmū‘ al-fatāwā*, Teil 28, 201. Zitiert in: al-Maqdisi (o.J.), *Democracy: A Religion!*, 6.

⁴⁴⁹ Z.B. auf dem Online-Forum ahlu-sunnah.com unter dem Titel „Ad-Dīmuqrāṭiyya Dīn Die Religion der Demokratie.“

⁴⁵⁰ al-Maqdisī (o.J.), „Ad-Dīmuqrāṭiyya Dīn Die Religion der Demokratie“, 6.

⁴⁵¹ Hassan Dabbagh (2010), „Sheikh Abul Hussain - Stellungnahme zum aktuellen Überfall auf Mali“; www.youtube.com/watch?v=SdruFJXkfls; abg. 24.10.13. Hassan Dabbagh (2013), „Die Lage der Umma - Ursache & Ausweg aus dem Dilemma - Scheich Hassan Dabbagh“; www.youtube.com/watch?v=N2LkFZXiTM8; abg. 24.10.2013.

spielt in der Agenda von Mainstream-Predigern lediglich eine unbedeutendere Rolle, da sie es nicht zur Legitimation des revolutionären Kampfes verwenden.

3.5.4. Unterschiede zwischen der Propaganda radikaler und *jihād*-salafistischer Prediger

Die Grenzen zwischen radikal- und *jihād*-salafistischen Netzwerken in Deutschland sind zwar mittlerweile (Stand: 04/2014) fließend, die Inhalte und der Stil der Propaganda radikaler Prediger unterscheiden sich jedoch von denen *jihād*istischer Prediger. Ein Großteil der radikalen Prediger beschäftigt sich bis heute primär mit religiösen Themen im engeren Sinne, wie dem Jenseits und dem Glauben, *jihād*-salafistische Prediger hingegen thematisieren häufig Aspekte des Kampfes und in ihren Vorträgen und Texten finden sich explizite Aufrufe zum bewaffneten *jihād*. Dies bestätigt auch eine Studie von Holtz und Wagner. Sie stellten fest, dass sich die Inhalte der Diskussionen des radikal-salafistischen Forums ahlu-sunnah.com (welches mit der Webseite salafimedia.de verlinkt war und von Muslimen genutzt wird die sich als Anhänger des DWR identifizieren) deutlich von den Inhalten deutschsprachiger *jihād*i-salafi Foren wie [de.ansar.net.info](http://de.ansar.net), auf denen Propaganda der Kernorganisation al-Qāida oder einer ihrer lokalen Zweige medial verbreitet wird, unterscheiden⁴⁵² Auf beiden werden ähnliche Themen diskutiert, jedoch dominieren in Diskussionen auf ahlu-sunnah.com religiöse Fachausdrücke, während auf de.ansar.net.info kriegerisches Vokabular und Metaphern überwiegen. Ein weiterer Unterschied ist dieser Studie zufolge die Einstellung der Forennutzer zur religiös begründeten politischen Gewalt. Die Mehrheit der Nutzer des Forums ahlu-sunnah.com betrachtet den „Freiheitskampf“ der Taliban zwar als legitim, lehnt jedoch Terrorismus und Selbstmordanschläge ab. Nutzer des Forums de.ansar.net.info hingegen legitimieren häufig religiös motivierte Gewalt gegen Zivilisten „wenn sie den Feinden des Islams schadet.“⁴⁵³

3.6. Neue Entwicklungen im deutschen Salafismus seit 2011

In den letzten Jahren hat sich die deutschen Salafibewegung wiederholt neu strukturiert und orientiert. Vereine wurden verboten oder von ihren Mitgliedern selbst aufgelöst, neue Gruppen und Kooperationen entstanden und einzelne Prediger veränderten ihre Ideologien und Strategien. Beeinflusst wurden diese Entwicklungen unter anderem von aktuellen innen- und außenpolitischen Entwicklungen. Verstärkte staatliche Repressionen und mediale Kritik sowie Provokationen rechtsextremer Gruppen trugen offensichtlich zur Radikalisierung einzelner Prediger und Gruppen bei. Zudem beeinflussten u.a. der Arabische Frühling, neue Trends im ägyptischen Salafismus und der Bürgerkrieg in Syrien deutsche Prediger.

⁴⁵² Die Webseite war in den USA registriert und wurde 2011 oder 2012 geschlossen. Webseiten mit vergleichbaren Inhalten existieren jedoch weiterhin im Internet, z.B. www.ansar1.info.

⁴⁵³ Siehe: Holtz und Wagner (2011), „*Muslimische Lebenswelten im Kontext*“, 455f.

„Wiedervereinigung“ zwischen Vogel und dem DWR

Im Juni 2011 verkündeten Pierre Vogel und Abu Ubayda (DWR), dass sich Vogel wieder mit dem „*da'wa* Team des DWR“ vereint hätte. Sie stellten diese Entscheidung als Reaktion auf verstärkte staatliche Repressionen und medialer Angriffe dar, die zu diesem Zeitpunkt sowohl die Arbeit des Mainstreams wie auch die Aktivitäten radikaler Prediger behinderte.⁴⁵⁴ Diese erneute Kooperation stärkte die Position der radikalen *Salafiyya* und trug dazu bei, dass Anhänger Vogels nun verstärkt mit den Netzwerken und Positionen des DWR in Kontakt kamen. Bis heute sind zwar, wie ich in Kapitel 4 und 5 elaboriere, ideologische, politische und strategische Differenzen zwischen Vogel und einzelnen Predigern der Gruppe DWR feststellbar, diese werden nun aber kaum noch öffentlich diskutiert. Einen Tag nach der Wiedervereinigung Vogels mit dem DWR sagte sich Čiftči dann in einer an Tausende seiner Anhänger gesandten E-mail von Vogel los da, so Čiftči, Vogel wieder mit dem „Takfiri“ Abou-Nagie zusammenarbeite und seine Methodik immer politischer werde.⁴⁵⁵ Einen Monat später, im Juli 2011, wurde der Verein EZP von seinen Mitgliedern aufgelöst.⁴⁵⁶

Falls Vogel sich durch seine klare Abgrenzung zum DWR und deutlichen Aussagen gegen Gewalt erhofft hatte, staatliche Repressionen seiner Arbeit zu vermeiden, so hatte sich diese Strategie als erfolglos erwiesen. Häufig wurden Prediger des Mainstreams, die aufgrund ihrer öffentlichen *da'wa* an Nichtmuslime stärker in der Öffentlichkeit standen als Prediger der radikalen Tendenz, mit Äußerungen und Taten von Extremisten identifiziert, ein Phänomen, das als „negative radikal flank effect“ bezeichnet wird.⁴⁵⁷ Sicherheitsbehörden sprachen wie der ehemalige Innenminister Hans-Peter Friedrich und Mitarbeiter des Verfassungsschutzes von „fließenden Grenzen“ zwischen dem politischen (Mainstream) und dem gewaltbereiten Salafismus.⁴⁵⁸ Anstatt von der Existenz einer radikalen Flanke der Bewegung zu profitieren, beispielsweise indem dieses den Staat moderateren Flanken einer Bewegung gegenüber zu Kon-

⁴⁵⁴ Ermittlungen wurden u.a. eingeleitet gegen Hassan Dabbagh (2009), „Einladung zum Paradies e.V.“ (2010), Sven Lau (2011), Ibrahim Abou-Nagie (2011), Denis Mamadou Cuspert (2011), Abdullatif Rouali (2011), DawaFFM und DWR (2012). Vereinsverbote wurden nur in wenigen Fällen ausgesprochen, etwa bei DawaFFM (2013).

⁴⁵⁵ Diese Email liegt der Autorin vor.

⁴⁵⁶ Mohamed Čiftči gründete 2011 den in Braunschweig ansässigen Verein „Deutschsprachige Muslimische Gemeinschaft e.V.“, der sich ähnlichen Arbeitsbereichen widmet wie der Verein EZP e.V., jedoch einen geringeren Bekanntheitsgrad zu haben scheint.

⁴⁵⁷ Siehe: Gupta (2002), „Radical Flank Effects“, 6.

⁴⁵⁸ Friedrich verwendet hier ebenso wie Sicherheitsbehörden den Begriff „politischer Salafismus“ für eine Strömung, die in dieser Studie als Mainstream-Salafismus bezeichnet wird. Siehe F. Flade, M. Lutz und U. Poschardt, „Hans-Peter Friedrich "Radikaler Salafismus ist wie eine harte Droge"“, *Welt-Online*, 08.06.12; www.welt.de/politik/deutschland/article106437127/Radikaler-Salafismus-ist-wie-eine-harte-Droge.html; abg. 08.12.13. Siehe auch: Bundesamt für Verfassungsschutz (2012), *Salafistische Bestrebungen*, 8. Bundesministerium des Inneren (o.J.), „Islamismus und Salafismus“; www.bmi.bund.de/DE/Themen/Sicherheit/Extremismusbekaempfung/ Islamismus-Salafismus/islamismus-salafismus_node.html; abg. 08.12.13.

zessionen motiviert, um Stärke im Kampf gegen radikalere Gruppen zu gewinnen (dem sogenannten „positive radical flank effect“),⁴⁵⁹ waren Prediger beider Tendenzen von Repressionen betroffen. Die noch relativ geringe Anzahl deutscher Salafisten, ihre Isolation von anderen Muslimen und etablierten muslimischen Verbänden, der Wunsch nach einer Etablierung eines moderaten „deutschen Islams“ sowie die Stärke der deutschen Demokratie und ihrer Exekutivorgane legen die Vermutung nahe, dass der Staat sich in der Lage dazu sah, beide Flanken der Bewegung gleichzeitig zu bekämpfen. Zudem wurden Netzwerke des Mainstreams als „Durchlauferhitzer“ für *jihādi*-Netzwerke angesehen und staatliche Repressionen gegen den missionarisch aktiveren Mainstream hatten offensichtlich das Ziel, ein weiteres Wachstum der Bewegung einzudämmen. Des Weiteren gilt zu beachten, dass im Gegensatz zu Großbritannien, wo staatliche Autoritäten mit gewaltfreien Salafisten im Kampf gegen islamistischen Terrorismus kooperieren,⁴⁶⁰ deutsche Sicherheitsbehörden verpflichtet sind, präventiv zu arbeiten und auch gewaltfreie Gruppen, deren Ziele als verfassungsfeindlich eingeschätzt werden,⁴⁶¹ zu beobachten. Jegliche Konzessionen oder Kooperationen mit Mainstream-salafistischen Gruppen und Vereinen (welche Prediger dieser Tendenz allerdings ohnehin weitestgehend ablehnen)⁴⁶² würden den Staat vor das Problem stellen, Gruppen gleichzeitig zu beobachten und als Partner zu behandeln.

Vogels Entscheidung, wieder mit dem DWR zusammenzuarbeiten, schien zudem, möglicherweise sogar primär, ein Resultat bereits bestehender Spannungen innerhalb des EZP gewesen sein. In der Zeit vor seiner „Wiedervereinigung“ mit DWR hatte Vogel versucht, sich durch zunehmend provokative Äußerungen als „Starprediger“ zu profilieren und (negative) mediale Aufmerksamkeit zu erhalten. So kündigte er beispielsweise im Mai 2011 an, ein Totengebete für Osama bin Laden auf dem Frankfurter Roßmarkt abzuhalten. Čiftçi hingegen fokussierte sich auf seine Rolle als Islamlehrer und Betreiber der „Islamschule Braunschweig“ und war offensichtlich bemüht, politische und provokative Aussagen zu vermeiden. Des Wei-

⁴⁵⁹ Siehe: Gupta (2002), „Radical Flank Effects.“ Haines (1988), *Black Radicals*.

⁴⁶⁰ Siehe: Lambert (2008), „Empowering Salafis and Islamists Against al-Qaeda“, 31-35.

⁴⁶¹ Bundesministerium des Inneren (o.J.), „Islamismus und Salafismus.“

⁴⁶² Salafisten zitieren in diesem Kontext oft Koranverse wie K 58:22, K 11:113, K 9:71, K 5:51 und K 3:118-128, die es Muslimen verbieten sich auf Ungläubige zu verlassen und diese als Freunde oder Helfer zu nehmen (siehe: Al-Munajjid (o.J.), *fatwā* 2179, „Clarification of the important rule: it is haraam to take kaafirs as close friends and protectors“; www.islam-qa.com/en/ref/2179; abg. 09.06.2010). Salafisten argumentieren, Kooperationen würden sie dazu zwingen, Kompromisse zwischen den Erwartungen des Staates und ihren religiösen Pflichten einzugehen (siehe: Holtz und Wagner [2011], „Muslimische Lebenswelten im Kontext“, 487). Pierre Vogel erklärte z.B. 2010, „Wenn du [dem Staat] deinen kleinen Finger anbietest dann ziehen sie dir eines Tages den ganzen Arm heraus“ (Pierre Vogel [2010], „Tipps zur Verbesserung der Dawa (Dawa Kurs Folge 2) – Pierre Vogel Teil 7/8“; www.youtube.com/watch?v=PLD7CEe6rps&feature=PlayList&p=FB56DAFBF22AA964&playnext_from=PL&playnext=7&index=6; abg. 04.04.2010). Religiöse Argumente gegen Kompromisse werden von Salafisten vorgebracht, wenn sie diese Kompromisse als nicht vorteilhaft für die Verbreitung des Islams oder die Verbesserung ihrer Situation betrachten; dient ein Kompromiss hingegen ihren Zielen oder wird als notwendig betrachtet, so zeigen sich Mainstream-Prediger häufig bereit zu Kompromissen. Um diese zu legitimieren, verweisen sie oft auf das Prinzip der Abwägung von *maṣlaḥa* und *mafsada*, mitunter auch auf den Friedensvertrag von Ḥudaybiyya (s.o.).

teren haben sicherlich auch Probleme des Vereines EZP dazu beigetragen, dass Vogel sich nach neuen Partnern umsah. Ausgelöst wurden diese offensichtlich durch die Schließung der as-Sunnah Moschee aufgrund baurechtlicher Auflagen, durch anhaltende intensive Proteste einer lokalen Bürgerinitiative gegen den geplanten Bau eines großen Da‘wa-Zentrums und den Umzug von Čiftċis Islamschule Braunschweig nach Mönchengladbach und durch die erhöhte Aufmerksamkeit der Medien.

Die Entwicklung einer politischen Tendenz des deutschen Salafismus mit Bezügen zum ägyptischen politischen Salafismus

Ein weiterer Grund für Spannungen zwischen Vogel und Čiftċi, ebenso aber auch ein mögliches Resultat von Frustrationen aufgrund von Problemen des Vereines EZP e.V., könnte die Hinwendung Vogels und anderer Prediger des EZP zum neu entstandenen ägyptischen politischen Salafismus gewesen sein, die etwa seit Februar 2011 zu beobachten ist. Vogel hatte bereits 2010 Kontakte zum ägyptischen Prediger Abū Ishāq al-Ḥuwaynī aufgebaut und einen Deutschlandbesuch des Shaykhs organisiert, und trat auch gemeinsam mit ihm auf.⁴⁶³ Anfang 2011 half dieser ihm dann, so erklärte Vogel, eine Wohnung in Ägypten zu finden, damit er sich dort über Studienmöglichkeiten informieren konnte.⁴⁶⁴ Al-Ḥuwaynī war also bereits vor der Revolution ein Bekannter und Kooperationspartner Vogels, und gemeinsame ideologische Positionen sind entsprechend zu vermuten. Der Mehrheit ägyptischer Salafisten und Argumenten puristischer Gelehrter folgend verurteilte al-Ḥuwaynī zunächst die Revolten gegen Mubarak, ergriff aber Anfang Februar 2011, unmittelbar vor dessen Fall, ebenso wie Muḥammad Ḥassan und viele andere salafistische Prediger des Landes Partei für die Aufständischen.⁴⁶⁵ Im Gegensatz zur offiziellen Position Saudi-Arabiens und führenden puristischen ‘*ulamā*’ des Königreiches verurteilte ein Großteil ägyptischer salafistischer Prediger und Gelehrter die Revolten nun nicht länger als *fitna* (Chaos),⁴⁶⁶ sondern sprach von einer *thawra* (Revolution)⁴⁶⁷ und legitimierte diese.⁴⁶⁸ Sven Lau und andere deutsche Salafisten aus dem

⁴⁶³ Siehe z.B. „Shaikh Abu Ishak Al Heweny am 16.05.10 Dortmund - Pierre Vogel, Sven Lau, Abu Alia“ (2010); www.youtube.com/watch?v=L3B9FhLJZ0; abg. 29.03.2014. „Sheikh Abu Ishak with Abu Hamza Pierre Vogel in Germany (funny story)!“ (27.01.2011); www.youtube.com/watch?v=uM6BGpgxkhs; abg. 29.03.2014. Siehe auch: Fouad (2014), „Postrevolutionärer Pluralismus“, 229.

⁴⁶⁴ Siehe: Pierre Vogel (2013), „Warum bin ich in Ägypten? (Statement von Pierre Vogel)“; www.youtube.com/watch?v=wK6SAenVGas; abg. 29.3.14.

⁴⁶⁵ Siehe: Hazim Fouad (26.8.13), „Salafisten in Ägypten: Der andere politische Islam“; *Qantara.de*; <http://de.qantara.de/inhalt/salafisten-in-aegypten-der-andere-politische-islam>; abg. 29.3.14. Siehe auch: ‘Abd al-Latīf (2011), *as-Salafīyyūn fī miṣr wa-l-siyāsa*, 3-6.

⁴⁶⁶ Zur offiziellen Position Saudi-Arabiens, siehe: Agence France-Presse, „Saudi reformers start Facebook group“, 08.02.2011, www.rawstory.com/rs/2011/02/08/saudi-reformers-start-facebook-group/; abg. 30.09.2013. Auch Shaykh Yāsir Burhāmī erließ noch Ende Januar 2011 eine *fatwā*, in der er Personen, die zu Demonstrationen aufriefen, vorwarf, es gehe ihnen nur um die Verbreitung von Chaos (*nashr al-ḥitan*). Siehe: Yāsir Burhāmī (21.01.2011), „*Hukm al-mushāraka fī thawra 25 yanāyir li-l-shaykh yāsir burhāmī*“; www.ikhwanwiki.com/index.php?title=برهامي ياسر للشيخ يناير 25 ثورة في المشاركة حكم; abg. 31.3.2014.

⁴⁶⁷ Siehe Lacroix (2013), „Can Salafis be political actors like all others?“

⁴⁶⁸ So veröffentlichte beispielsweise die vormalig primär apolitisch und missionarisch arbeitende ägyptische Organisation „al-Dawa al-Salafīya“ am 01.02.2011 ein Schreiben, in dem sie erklärte, es sei unmöglich, dass

Umkreis des EZP begannen zu diesem Zeitpunkt ebenfalls, die Rebellion gegen das Mubarak-Regime verbal zu unterstützen.⁴⁶⁹ Čiftči hingegen konzentrierte sich genau wie saudische Staats-*‘ulamā’* weiterhin auf die Vermittlung religiöser Lehren im engeren Sinne.

Vogel und Lau folgten damals einer ideologischen Entwicklung eines Großteils der missionarischen Tendenz der ägyptischen *Salafiyya* zum politischen Salafismus, die Jonathan Brown als signifikante Abkehr von der typischen salafistischen Position bezeichnet.⁴⁷⁰ Bei einer näheren Betrachtung der Motive salafistischer Gruppen für eine Beteiligung am politischen Prozess erscheint diese Entwicklung allerdings eher als pragmatische Anpassung der Methoden zur „Errichtung des *tawḥīd*“ an einen neuen politischen Kontext. Mitglieder der *da‘wa*-Organisation „al-Da‘wa al-Salafiyya“, die während der Regierungszeit Mubaraks noch die Ansicht vertreten hatten, dass Islam zwar ein allumfassendes System sei und den Bereich der Politik beinhalte, aber „die [...] globalen und regionalen Kräfteverhältnisse [...] eine Beteiligung am ‚politischen Spiel‘ nicht zu[ließen], ohne dass dafür essentielle Glaubensgrundsätze aufgehoben werden müssten,“⁴⁷¹ sahen nach dem Fall Mubaraks die politische Partizipation von Salafisten als eine Möglichkeit, Ägypten langfristig in einen islamischen Staat umzuwandeln ohne dabei ihre religiösen Grundsätze aufzugeben. Sie gründeten politische Parteien wie die „Ḥizb al-Nūr“ (Partei des Lichts). Bei den Parlamentswahlen 2011/12 gewannen sie in einer salafistischen Koalition, in der sie die mit Abstand stärkste Kraft waren, etwa 28 Prozent der Stimmen für das Volksparlament und 25 Prozent der Sitze im Oberhaus, dem Shūrā Rat.⁴⁷² Shaykh Yāsir al-Burhāmī, (geb. 1958), der wohl prominenteste Prediger der „Dawa al-Salafiyya“ und einer der führenden Köpfe hinter der Gründung der „Ḥizb al-Nūr“, legitimierte diese Entscheidung religiös. Er erklärte, dass eine Beteiligung an den Wahlen keinesfalls eine Akzeptanz der Demokratie bedeute.⁴⁷³ Salafisten würden die politische Partizipation lediglich als „kleineres Übel“ nutzen, um ein „größeres Übel,“ nämlich die Entstehung eines säkularen Regierungssystems in Ägypten, zu verhindern und so langfristig der Errichtung eines islamischen Staates näherzukommen.⁴⁷⁴ Er berief sich hierbei auf ein anerkanntes legales Prinzip der orthodoxen islamischen Rechtsmethodik, dem Prinzip der Abwägung von Nutzen (*maṣlaḥa*) und Schaden (*mafsada*). Dieses wurde bereits von Ibn Taymiyyas verwendet, um sich flexibel und pragmatisch an neue Umgebungen und Situationen anzupassen. Ibn Taymiyya entschied zum Beispiel, dass es empfehlenswert sei, einen Posten in einem „unge-

diejenigen, die das Land an den Rand des Abgrunds geführt hätten, im Amt blieben. Sie rief allerdings nicht zur Teilnahme an den Demonstrationen auf. Siehe: Zitat des Schreibens in: Wagener (2014), *Die Ideologie des Salafismus*, 76.

⁴⁶⁹ Z.B. „Abu Adam über die Demonstrationen in Ägypten“ (2011); www.youtube.com/watch?v=Aed1Vb-FcVs; abg. 13.11.2011.

⁴⁷⁰ Brown (2011), *Salafis and Sufis in Egypt*, 4.

⁴⁷¹ Fouad (2014), „Postrevolutionärer Pluralismus“, 238.

⁴⁷² Lacroix (2012), „Sheikhs and Politicians.“

⁴⁷³ Für eine deutliche Erklärung Yāsir Burhāmīs zur Unvereinbarkeit von Islam und Demokratie, verfasst vor der Revolution und der Gründung der Ḥizb al-Nūr, siehe: Burhāmī (1426/2005), *al-Salafiyya wa manāḥij al-taghīr*.

⁴⁷⁴ Siehe: al-Atawneh (2012), „A New Actor in the Middle Eastern Politics.“

rechten“ Staat zu behalten (welches eigentlich islamischem Recht zufolge als verboten gelte), falls dieses die Bevölkerung vor Ungerechtigkeiten und Korruption schützt.⁴⁷⁵ Ibn Qayyim al-Jawziyyas vier Ebenen des „Verbietens des Schlechten“ können ebenfalls als Version dieses Rechtsprinzips angesehen werden. Der Rechtsgelehrte und Student Ibn Taymiyyas erklärte, es gäbe „vier mögliche Konsequenzen einer Handlung; (1) das Schlechte (*mafsada*) wird durch etwas Gutes ersetzt, (2) das Schlechte wird verringert [...], (3) das Schlechte wird mit einem äquivalent Schlechten ersetzt, (4) das Schlechte wird durch ein stärkeres Übel ersetzt. Die ersten beiden Handlungen gelten als religiös akzeptabel, die dritte erfordert *ijtihād* [...], und die vierte ist verboten.“⁴⁷⁶ Die Anerkennung demokratischer Wahlen als Mittel zur gewaltfreien Errichtung eines islamischen Staates ist bedeutend, da missionarische und puristischen Großgelehrten zugeneigte Salafisten zuvor keine demokratischen und politischen Strategien zur Islamisierung muslimischer Staaten entwickelt hatten.

Vogel, Lau und andere deutsche Salafisten hielten sich in der Folgezeit häufig in Ägypten auf, welches sich zwischen dem Fall Mubaraks und dem Militärputsch von 3. Juli 2013 zu einem bevorzugten Ziel der *hijra* deutscher Salafisten entwickelt hatte. Vogel studierte eigenen Angaben nach unter anderem bei einem Shaykh, der an einem Institut von al-Ḥuwaynī unterrichtet, hielt weiterhin Kontakt zu al-Ḥuwaynī und besuchte Vorträge von Yāsir al-Burhāmī.⁴⁷⁷ Er gab zudem *da‘wa* an die ägyptische Bevölkerung und trat in Moscheen⁴⁷⁸ und im ägyptischen salafistischen Satellitenfernsehen auf.⁴⁷⁹ Vogel zeigte sich in Ägypten als Anhänger des politischen Salafismus und warb auf seiner deutschen Internetseite für die Wahlkampagne der „Ḥizb al-Nūr.“⁴⁸⁰ Nach dem Militärputsch kehrte Vogel sich jedoch von den Positionen der Führungsspitze der al-Nūr Partei ab, die sich auf Seite des putschenden Militärs schlug, und solidarisierte sich - ohne die MB zu idealisieren - mit den protestierenden Mursi-Anhängern.⁴⁸¹ Lau warb in Videos für Sprachkurse in Ägypten und arbeitete eigenen Anga-

⁴⁷⁵ Siehe: Ibn Taymiyya, *Majmū‘ fatāwā shaykh al-Islām* [Ibn Taymiyya], Bd. 3, 356-360. Zitiert in: al-Qaradāwī (2006/1426), *Awlawiyyāt al-ḥaraka al-islāmiyya*, 199-201.

⁴⁷⁶ Siehe: Ibn Taymiyya (1987), *al-Amr*, 38-39. Vgl. Cook (2000), *Commanding Right and Forbidding Wrong*, 153-155.

⁴⁷⁷ Pierre Vogel (2013), „Warum bin ich in Ägypten? (Statement von Pierre Vogel)“; www.youtube.com/watch?v=wK6SAenVGas; abg. 29.3.14.

⁴⁷⁸ Z.B. „Pierre Vogel predigt in einer Moschee von Abu Ishak Al Heweny in Ägypten - www.PierreVogel.de“ (2011); www.youtube.com/watch?v=h46vBgAj9Zg; abg. 04.02.2014. „PV Dawah in Alexandria (22.09.2012)“ (2012); www.pierre vogel.de/home/viewvideo/766/arabisch-language/pv-dawah-in-alexandria-22092012.html; abg. 06.11.2012. „Dawah in Ägypten September 2012“ (2012); www.pierre vogel.de/home/viewvideo/771/arabisch-language/dawah-in-aegypten-september-2012.html; abg. 06.11.2012.

⁴⁷⁹ Z.B. „Pierre Vogel zu Gast bei Al Nas TV (Teil 1/3)“ (2011); www.pierre vogel.de/home/viewvideo/628/arabisch-language/pierre-vogel-zu-gast-bei-al-nas-tv-teil-13.html; abg. 06.11.2012.

⁴⁸⁰ Z.B. „Sign In Solutions - Anthem of Al Nour!“ (2012); <http://pierre vogel.de/home/viewvideo/637/verantwortung/sign-in-solutions-anthem-of-al-nour.html>; abg. 22.11.2012.

⁴⁸¹ „Pierre Vogel - Mohammed Mursi geht, Diktatur kehrt zurück?“ (2013); www.youtube.com/watch?v=6iteM9v2wPQ; abg. 23.10.2013. „Pierre Vogel - Mursi oder Säkularisten, Wer sind die Gewalttätigen? [Aktuelle Lage in Ägypten]“ (2013); www.youtube.com/watch?v=JF5pza8Dn38; abg. 08.12.2013. Siehe auch Kapitel 4.3.2.

ben zufolge für die Sprachschule „Easy Language Center“ in Alexandria.⁴⁸² Vogel rief deutsche Salafisten jedoch nicht dazu auf, sich in Deutschland politisch zu organisieren, und der politische Salafismus ägyptischer Prägung gewann kaum Anhänger unter deutschen Salafisten. Der Arabische Frühling scheint vielmehr zahlreiche deutsche Salafisten dazu veranlasst zu haben, die religiöse Autorität von Schlüsselfiguren des salafistischen Milieus wie Vogel, die eine positive Einstellung zum politischen Salafismus zeigten, in Frage zu stellen.⁴⁸³

Radikale Salafisten als neue Galionsfigur deutscher salafistischer *da‘wa* in Deutschland

Nach der Auflösung des EZP und dem Umzug Vogels und Laus nach Ägypten übernahm Abou-Nagie eine führende Rolle im Bereich der öffentlichen *da‘wa* in Deutschland. Ende 2011 startete er das Koranverteilungsprojekt „Lies!“,⁴⁸⁴ für welches Muslime an mehr als hundert Informationsständen in zahlreichen deutschen Städten Übersetzungen des Korans verteilten.⁴⁸⁵ Ihm gelang es mit diesem Projekt zum einen, die Unterstützung von Salafisten verschiedener ideologischer Ausrichtungen zu gewinnen und ideologische Spalte zwischen Predigern des DWR überbrücken. Zum anderen förderten Medienberichte über das Projekt sein Image als „Anführer“ der deutschen Salafibewegung. Sie erweckten den Anschein, dass er nicht nur eine bestimmte Strömung im deutschen Salafismus, sondern „die Salafisten“ als Ganzes repräsentiere.

3.7. „Millatu-Ibrahim“ – die Genese eines offen auftretenden und missionarisch aktiven *jihād*-Salafismus mit Kontakten zu Netzwerken radikaler Salafisten

Am Projekt „Lies!“ beteiligten sich bis Herbst 2013 auch Mitglieder der Ende 2011 vom ehemaligen führenden Aktivisten des österreichischen Zweiges der GIMF Mohamed Mahmoud alias Abu Usama al-Gharib (geb. 1985)⁴⁸⁶ und dem deutschen ex-Rapper Denis Cuspert alias Abu Talha al-Almani (geb. 1975) gegründeten und 2012 verbotenen *jihād*-salafistischen

⁴⁸² Siehe: WegDerPropheten (2012), „Arabisch lernen in Ägypten!!! Sven Lau“; www.youtube.com/watch?v=_sxD8yIlfU; abg. 10.11.13. Siehe auch: Eintrag auf der Facebook Seite von Sven Lau vom 04.01.2013; www.facebook.com/Hussainlau/posts/302857813168818; abg. 10.11.2013.

⁴⁸³ Siehe: El Hadad (2014), „Die empirische Feldforschung im salafistischen Milieu in Deutschland.“

⁴⁸⁴ Der vollständige Name des Projektes lautet „Lies! Im Namen deines Herrn, der dich erschaffen hat.“ Islami-scher Tradition zufolge sind dieses die ersten Worte des Korans (K 96:1), die dem Propheten Muḥammad offenbart wurden.

⁴⁸⁵ Florian Flade, „Islamistisches Projekt. Ein Koran in jedem deutschen Haushalt“, *Die Welt*, 08.04.12; www.welt.de/politik/deutschland/article106163929/Ein-Koran-in-jedem-deutschen-Haushalt.html; abg. 09.11.13.

⁴⁸⁶ Mohamed Mahmoud ist der Sohn des früheren Mitglieds der ägyptischen Jama‘a al-Islamiyya, Sami Mahmoud, welcher als Imam in der Wiener Sahaba-Moschee arbeitete. Diese Moschee gilt als Zentrum eines österreichischen *jihād*-salafistischen Netzwerkes, das bereits seit 2005 am Aufbau der heutigen *jihād*-salafistischen Szene in Deutschland beteiligt war (siehe: Steinberg, *German Jihad*, 130-134). 2008 wurde Mohamed Mahmoud von einem österreichischen Gericht wegen Bildung und Förderung einer terroristischen Organisation (§ 278b) zu einer mehrjährigen Haftstrafe verurteilt.

Gruppe „Millatu-Ibrahim“ (MI).⁴⁸⁷ MI wurde als transnationales Netzwerk konzipiert und hat u. a. Ableger in Großbritannien und Pakistan. Die deutsche Anhängerschaft von MI ging teilweise aus dem Umfeld des *jihād*istisch beeinflussten Randes des DWR hervor. Kontakte zwischen Anjem Choudari (Selbstbezeichnung: „früherer Chef der al-Muhajiroun“) und MI Deutschland⁴⁸⁸ sowie Kooperationen zwischen Abu Waleed und Mahmoud im Bereich von PR-Kampagnen sind ein Hinweis, dass sich mit MI eine Zusammenarbeit zwischen militanten Islamisten aus Großbritannien (einem Milieu aus dem Umfeld der Gruppen „al-Muhajiroun“ und „Supporters of Sharia“) und deutschen Salafisten fortsetzt, die bereits 2010 mit dem Projekt salafimedia.de begann (s.o.).

3.7.1. Ideologie und Arbeitsschwerpunkte der Gruppe „Millatu-Ibrahim“

Wie ein Mitglied der Gruppe „Millatu-Ibrahim UK“ erklärte, propagiert die Gruppe eine „*jihād*-salafi“ Ideologie, die sich an den Lehren von Abū Ḥamza al-Masrī,⁴⁸⁹ Abū Qaṭāda al-Filastīnī⁴⁹⁰ und al-Maqdisī orientiert und das Ziel verfolgt, eine Verbindung zwischen *da‘wa* im Westen und (bewaffnetem) *jihād* in muslimischen Ländern herzustellen.⁴⁹¹ Mahmoud selbst bezeichnete neben al-Maqdisī und Abū Qaṭāda auch ehemalige Führer der al-Qā‘ida wie Osama [bin Laden] und Abū Yaḥyā al-Lībī (1963-2012) sowie den in Syrien geborenen *jihād*-salafistischen Gelehrten Abū Baṣīr [al-Tartūsī] als „unsere *shuyūkh*.“⁴⁹² In Glaubensfragen (mit Ausnahme der Kriterien für den *īmān* einer Person und somit der Kriterien für das *takfīr*) sowie bezüglich ihrer rechtswissenschaftlichen Methodik teilen Aktivisten von MI größtenteils Positionen klassischer und zeitgenössischer ‘*ulamā*’, die auch von anderen Strömungen des modernen Salafismus als Autoritäten anerkannt werden. Moderne puristische Gelehrte wie al-Albānī und Ibn Bāz werden von ihnen jedoch aufgrund ihrer angeblichen Dienste für „abtrünnige“ Herrscher muslimischer Länder und ihrer Einstellungen zu *takfīr* und *jihād* scharf kritisiert, und in ihren Vorträgen dominieren Bezüge auf klassische Gelehrte wie Ibn Taymiyya und dessen Student Ibn Qayyim al-Jawziyya (st. 1350), Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhāb und zeitgenössische Ideologen und Gelehrte der *jihād-Salafiyya* wie z.B. al-Maqdisī,

⁴⁸⁷ Diese Mitwirkung ist in zahlreichen Videos dokumentiert, siehe z.B. „Millatu-Ibrahim - Koran-Verteilung in Detmold“ (2012); www.youtube.com/watch?v=YojT5LnJipw; abg. 10.11.13. Im Herbst 2013 kündigten Mitglieder von (ex-)MI die Zusammenarbeit mit Abou-Nagie im Lies! Projekt auf und begannen unter eigenem Namen (jetzt unter dem Namen „Tauhid Germany“) Informationsstände zu organisieren, die sich primär an die Zielgruppe von Muslimen richteten.

⁴⁸⁸ Vgl. Metzger (2013), „Dschihad in Europa.“

⁴⁸⁹ Zu Abū Ḥamza: FN 414.

⁴⁹⁰ Zu Abū Qaṭāda: FN 244.

⁴⁹¹ MillatuIbrahimUK (2012), „Is Millatu Ibrahim A Group?“, www.youtube.com/watch?v=Mh5aPwuhvM&feature=related; abg. 01.11.2012.

⁴⁹² Mohamed Mahmoud (2011), „Abu Usama Al Gharib Unsere Haltung gegenüber die Gelehrten Bin Baz, Ibn Uthaymin und Al Albani“, www.youtube.com/watch?v=qTnlQwgDQM; abg. 09.01.2014. Medienberichten zufolge soll sich Abū Baṣīr al-Tartūsī an den Kämpfen gegen al-Assad beteiligen, siehe: Duncan Gardham, „The Poplar preacher leading an armed gang of jihadis in Syria“, *The Telegraph*, 19.10.2012; www.telegraph.co.uk/news/worldnews/middleeast/syria/9621352/The-Poplar-preacher-leading-an-armed-gang-of-jihadis-in-Syria.html; abg. 09.01.2014.

den „blinden Scheich“ ‘Umar ‘Abd al-Raḥmān (geb. 1938)⁴⁹³ oder den bahrainischen Gelehrten Abū Sufyān al-Sulamī, einem Studenten al-Maqdisīs.⁴⁹⁴ In einem im Januar 2013 veröffentlichten deutschsprachigen Video erklärte Mahmoud, Ibn Bāz, Ibn al-‘Uthaymīn und al-Albānī seien zwar keine *kuffār* und insbesondere in *fiqh*-Angelegenheiten „eine Burg des Wissens in dieser Zeit“, sie hätten aber „Fehler gemacht im Bezug auf die *tawāghit*.“ Er fügte hinzu, „Albānī hat auch Fehler im Bezug auf *īmān* [hier: die Voraussetzungen für den Glauben eines Muslims] gehabt.“⁴⁹⁵

Prediger der Gruppe MI propagieren eine radikale Interpretation der Bedingungen für den Glauben und *takfīr*. Mahmoud zufolge wird jeder Muslim, der „die *kuffār*“ im Kampf „gegen die Muslime [auch nur] mit einem Wort“ unterstützt, durch diese Tat zum Ungläubigen.⁴⁹⁶ Falls diese Apostasieerklärung im Kontext eines revolutionären *jihād* geschieht, hat dies weitreichende Konsequenzen für die vom Islam ausgeschlossenen Muslime. Wie ein in einer von vielen Salafisten besuchten Berliner Moschee verkauftes Rechtsbuch erklärt, das sich als Vorbereitung für das ḥanbalitische Standardwerk *Manār al-Sabīl*⁴⁹⁷ versteht, dürfen ungläubige Kämpfer und männliche Gefangene im *jihād* getötet, ihre Frauen und Kinder versklavt und ihr Besitz als Beute genommen werden.⁴⁹⁸

In strategischen Fragen teilen Prediger der Gruppe MI die Positionen militanter Islamisten. Anstatt die *umma* zunächst nur mit Hilfe von *tasfiyya* und *tarbiyya* im Glauben zu vereinen, verfolgen sie zudem eine „externe-institutionelle“ Strategie zur Islamisierung muslimischer Gesellschaften und fordern einen revolutionären *jihād* zur Errichtung islamischer Staaten/Emirate in jeder für ein solches Projekt geeignet scheinenden Region. Gewalt gegen west-

⁴⁹³ ‘Umar ‘Abd al-Raḥmān galt als spiritueller Führer der ägyptischen „al-Jamā‘a al-Islāmiyya“, einer radikalen und ehemals militanten Abspaltung der ägyptischen MB. Er ist auch ein früheres Mitglied der Führungsgruppe (*majlis al-shūrā*) der ägyptischen Organisation „al-Jihād al-Islāmī“ (Piper [2008], al-Qaida, 107). Derzeit verbüßt er in den USA eine lebenslange Freiheitsstrafe.

⁴⁹⁴ Abū Sufyān al-Sulamī traf sich vermutlich im Januar 2014 in Syrien mit Cuspert. Während dieses Treffens zeigte er sich als klarer Unterstützer des Tötens von Alawiten in Syrien. Von Cuspert nach den islamischen Regeln im Umgang mit den Alawiten gefragt erklärte er, diese seien Abtrünnige und sollten getötet werden. Frauen sollten allerdings zuvor die Gelegenheit gegeben werden, zum Islam zurückzukehren. Minderjährige Kinder der Alawiten (d.h. Kinder bis zum Alter von 9-13 Jahren) sollten den Alawiten entzogen und islamisch erzogen werden (al-Sulamī in: „Ein Treffen zwischen einem Shaykh und Mujahid auf dem Boden der Ehre“ (09.01.2014); www.youtube.com/watch?v=nMpuQKhW54o#t=16; abg: 26.03.2014).

⁴⁹⁵ Mohamed Mahmoud (2013), „Abu Usama Al-Gharib _ Unsere Haltung gegenüber die Gelehrten Bin-Baz, Ibn-Uthaymin und Al-Albani.“

⁴⁹⁶ Mohamed Mahmoud (2013), „Abu Usama Al Gharib - Wer die Kuffar gegen Die Muslime Unterstützt ist ein Kafir“ [*sic*]; www.youtube.com/watch?v=glRAApbE_28; abg. 24.11.2013. Der Begriff „*kuffār*“ bezeichnet hier Nichtmuslime und sogenannte vom Islam abgefallene Regenten muslimischer Länder.

⁴⁹⁷ Ibrāhīm Muḥammad ibn Ṣālim ibn Dhawyān (1404 n.H./1984), *Manār as-Sabīl fi Sharḥ ad-Dalīl*. Beirut: al-Maktaba al-Islāmī. Das Werk stützt sich vor allem auf direkte Zitate aus dem Koran und der Sunna und auf Rechtsurteile Ibn Taymiyyas, und viele der zitierten *aḥādīth* wurden von al-Albānī als authentisch eingestuft. Daher genießt es hohes Ansehen unter Salafisten.

⁴⁹⁸ Siehe Bay (2012), *Fiqh für Anfänger*, 162. Für das Buch wurde im August 2013 auf einem Plakat in der al-Nur Moschee geworben und es wurde dort zum Kauf angeboten. Zu den unterschiedlichen Meinungen klassischer und Rechtsgelehrter bezüglich des Umgangs mit verschiedenen Gruppen von Feinden im *jihād*, siehe: Peters (1996), *Jihad in classical and modern Islam*.

liches Militär, das in diesen Ländern operiert, wird in diesem Kontext als legitim betrachtet.⁴⁹⁹ Diese Strategie ist beeinflusst von den Ideen des Muslimbruders Sayyid Quṭb (st. 1966), insbesondere von dessen Konzept der Gottesherrschaft (*ḥakimiyyat Allāh*).⁵⁰⁰ Quṭb versteht darunter, dass das Recht auf Gesetzgebung nur Allāh zustehe, d.h. dass alle Gesetze eines islamischen Staates Koran und Sunna zu entnehmen seien und nicht durch Menschen verändert, aufgehoben oder durch andere Gesetze ersetzt werden dürfen.⁵⁰¹ Weiterentwickelt wurde diese Idee von ‘Abd al-Salām Faraj (st. 1982), einem ehemaligen Muslimbruder und späterem Mitglied des ägyptischen „al-Jihād al-Islāmī“, der in seiner wohl bekanntesten Publikation, *al-Jihād: al-farīḍa al-ghā’iba* (Der *jihād*: Die versäumte Pflicht), den bewaffneten Kampf gegen Herrscher, welche die *sharī’a* nicht anwenden oder von militanten Islamisten zu Apostaten erklärt wurden, zur individuelle Pflicht eines jeden Muslims erklärt.⁵⁰² Zu einer Internationalisierung dieses bewaffneten *jihād* kam es schließlich durch den palästinensischen Muslimbruder und religiösen Gelehrten ‘Abdallāh Yūsuf ‘Azzām (st. 1989), der als Mentor Osama bin Ladens gilt und 1984 in seinem Werk „*al-Difā’ ‘an arāḍī al-muslimīn ahamm furūḍ al-a’yān*“⁵⁰³ (Die Verteidigung von muslimischen Böden als höchste persönliche Pflicht) den Kampf vom „nahen Feind“ (vom Glauben abgefallene Herrscher muslimischer Länder) auf den „fernen Feind“ (nichtmuslimische Mächte, die muslimisches Land bedrohen oder besetzen) ausdehnte.⁵⁰⁴

Aktivisten der Organisation MI, die ihre Propaganda nach dem Verbot der Gruppe u.a. auf der Medienplattform „Tauhid Germany“ (gegr. 2013, verboten 2015) und der Webseite „al-Ghuraba Media“ (<http://ghurabamed.jimdo.com/>) verbreiten, widmeten sich anfangs zwar auch der *da’wa* an Nichtmuslime, beispielsweise in Form von mobilen Islam-Informationständen, Cuspert bezeichnet den *jihād* jedoch als „[...] etwas Wichtigeres [...], als sich im Westen die Zähne auszubeißen, um ein, zwei Menschen pro Woche vom Islam zu

⁴⁹⁹ Sie teilen hier die Ideologie der Gruppe „al-Muhajiroun“. Siehe: Wiktorowicz (2006), *Radical Islam Rising*, 7.

⁵⁰⁰ Sayyid Quṭb wird von einem Großteil der in dieser Studie als „*Salafīyya*“ bezeichneten Muslime nicht als religiöse Autorität anerkannt. Salafistische Gelehrte werfen ihm Fehler bezüglich der Glaubenslehre vor, kritisieren seine politisch-militante Strategie oder ignorieren seine Schriften schlichtweg. Positive Verweise auf seine Schriften finden sich in Deutschland primär auf Webseiten von Muslimen aus dem *jihād*istischen Milieu. So bezeichnet eine von MI in deutscher Sprache veröffentlichten Schrift al-Maqdisīs Quṭb trotz „bekannter Fehlertitte“ in seinen Schriften als „Shaykh und Mujāhid sowie ehrenswerten [*sic!*][...] Schriftsteller[...] und unseren[...] großen Lehrer.“ (Al-Maqdisī [o.J.], *Was ist deine Meinung von dem, was Sayyid Quṭb – Allāh möge sich seiner erbarmen – verfasste?*)

⁵⁰¹ Vgl. Ourghi (i.E.), *Jihādistische Legitimationen*, 14. Kepel (2002), *Schwarzbuch*, 43.

⁵⁰² Al-Faraj (1981), *Jihād: al-farīḍa al-ghā’iba*. Ourghi (i.E.), *Jihādistische Legitimationen*, 14. Die Publikation wurde bereits 2003 von einem in Bonn-Godesberg wohnenden Muslim mit dem islamischen Namen „Omar Salahuddin“ auf Deutsch veröffentlicht (siehe: Baehr [2012], *Salafistische Propaganda im Internet*, 306).

⁵⁰³ ‘Abdullāh ‘Azzām (1984) „*al-Difā’ ‘an arāḍī al-muslimīn ahamm furūḍ al-a’yān*.“ Als deutsche Übersetzung unter dem Titel *Die Verteidigung der muslimischen Länder. Die erste Verpflichtung nach dem Iman* abrufbar von: www.ahlu-sunnah.com/attachment.php?attachmentid=199&d=1264860961; abg. 10.01.2014.

⁵⁰⁴ Azzam (o.J.), *Die Verteidigung der muslimischen Länder*, 14f. Vgl. Steinberg: *Der nahe und der ferne Feind*, 38.

überzeugen“,⁵⁰⁵ und Mahmoud verkündete 2012 – in Anspielung auf die *da‘wa*-Strategie von Mainstream-Predigern - dass die Zeit für *da‘wa* mit „guten Worten und *ḥikma*“ (Weisheit, eine Anspielung auf die in Q 16:125 propagierte Strategie der gewaltfreien missionarischen Arbeit) vorbei sei. Muslime sollten sich stattdessen „für Allāh erheben“, um „in Ehre zu leben oder zu sterben.“⁵⁰⁶ Dieser Aufruf, zum Kampf, so stellte er klar, beziehe sich keinesfalls nur auf den defensiven *jihād* in muslimischen Ländern:

“*Jihād al-ṭalab* gibt es bis auf der ganzen Erde *lā ilāha illā ‘llāh Muḥammad rasūl Allāh*⁵⁰⁷ herrscht, bis mit dem Einverständnis von Allāh, und das ist *qarīb* [bald],[...] bis auf dem Weißen Haus und auf dem Vatikan [...] die schwarzen Fahnen⁵⁰⁸ wehen [...].⁵⁰⁹

In einem 2013 auf YouTube veröffentlichten Video verbrannte er dann medienwirksam seinen österreichischen Pass, sagte sich also von Österreich los (*al-barā’*).⁵¹⁰ Er erklärte,

“[Es] ist zwischen mir und ihnen, das heißt den Österreichern oder Deutschland oder die EU oder egal wer oder Amerika [...] Feindschaft und Hass für immer. Entweder ich siege über sie oder ich schlachte ihre Köpfe ab oder Allāh ‘*azza wa jall* [allmächtig] gewährt mir die *shahāda fī sabīl Allāh* [den Märtyrertod].“⁵¹¹

Trotz dieser vollmundigen Erklärungen zum offensiven *jihād* konzentriert sich die praktische Arbeit von MI und ihren Nachfolgegruppen in Deutschland bisher auf die Propagierung ihrer Ideologie in Moscheen und im Internet. Bezüglich der Prioritäten des *jihād* folgen sie al-Maqdisī, dem zufolge der „defensive Jihad (Verteidigung) [...] vor dem offensiven (Angriff) [kommt] [...] denn der Kufr der Riddah (das Abfallen vom Islam) ist nach übereinstimmender Gelehrtenmeinung gewaltiger als der ursprüngliche Kufr (der Christen, Juden, Atheisten

⁵⁰⁵ Abu Talha al-Almani (o.J.), *Das ist unser Weg*, 6.

⁵⁰⁶ Abu Usama al-Gharib (2012), „Abu Usama Al-Gharib - Is it not time to rise up with english subtitles“; www.youtube.com/watch?v=rfsIcRj_yUk; abg. 30.12.12.

⁵⁰⁷ Übersetzt: „Es gibt keinen Gott außer Gott [und] Muḥammad ist der Gesandte Gottes.“ Dies ist das Glaubensbekenntnis des Islams (*shahāda*).

⁵⁰⁸ Die schwarze Fahne (*al-rāya*) ist das inoffizielle Erkennungszeichen der al-Qā‘ida und zahlreicher *jihād*-salafistischer Gruppen. Islamischen Vorstellungen zufolge entwarf der Prophet Muḥammad zwei Flaggen für einen islamischen Staat. Eine weiße Flagge mit einer schwarzen Inschrift der *shahāda* (*al-liwā’*) symbolisiert den Staat und den Führer der Armee; eine schwarze Flagge mit einer weißen Inschrift der *shahāda* (*al-rāya*) hingegen die Armee und den Kampf im Namen der Religion. Siehe: Alvanou (o.J.), „Symbolisms of basic Islamic imagery in jihādī propaganda.“

⁵⁰⁹ Abu Usama al-Gharib (2012), „Abu Usama Al-Gharib - Is it not time to rise up with english subtitles.“ In einem 2013 veröffentlichten Video bezeichnete Mahmoud es als Pflicht eines jeden Muslims, den Islam „mit dem Schwert“ zu verteidigen und sein Leben zu opfern „um so viele wie möglich von den *kuffār* zu töten.“ („Die Pflicht des Fastens und des Jihads Teil 1 - Vom Mujahid Abu Usama Al Gharib“ [2013]; www.youtube.com/watch?v=8sq2Uh5UCd4; abg. 21.11.13)

⁵¹⁰ Das Verbrennen eines Passes löst nicht die österreichische Staatsbürgerschaft einer Person auf; hierzu bedarf es eines formalen Antrages. Es hat jedoch einen symbolischen Charakter.

⁵¹¹ Abu Usama al-Gharib (2013), „Die Staatsbürgerschaft der Kreuzzügler ist unter meinen Füßen Abu Usama Al Gharib“; www.youtube.com/watch?v=ulPv-P1AaOk, abg. 25.11.2013.

etc.).⁵¹² In Vorträgen an Muslimen wird diesen nicht nur, wie in Vorträgen von Mainstream-Predigern, die Botschaft vermittelt, es sei deren religiöse Pflicht und einziger Weg zur Erlösung, Allāh gewissenhaft und entsprechend salafistischer Interpretationen „richtig“ zu dienen und sich an der *da'wa* zu beteiligen. Prediger der Gruppe MI beschränken sich auch nicht länger nur auf eine Vermittlung radikaler und politischer Interpretationen von *takfīr*, *al-walā' wa-l-barā'* und *ṭāghūt*, die den defensiven *jihād* legitimieren und eine Akzeptanz dieser Interpretationen sowie eine Lossagung von „Ungläubigen“ Individuen, Ideologien, Systemen und Herrschern mitunter zum Kriterium des Glaubens eines Muslims (und damit seiner Erlösung) machen. Sie verbreiten zudem die Position, es sei die religiöse Pflicht und essentiell für die Erlösung eines jeden Muslims, den *jihād* in Krisenregionen wie Syrien, Tschetschenien, den Philippinen oder Pakistan/Afghanistan persönlich (als Kämpfer) oder durch Spenden, Bittgebete (*du'ā'*) für *mujāhidūn* und Gefangene und die Verbreitung *jihād*istischer Propaganda zu unterstützen.⁵¹³

Einer der Schwerpunkte der Arbeit der Gruppe MI ist die Mobilisierung von Muslimen zur finanziellen und seelischen Unterstützung inhaftierter *jihād*-Aktivisten weltweit (z.B. auf ansarul-aseer.com).⁵¹⁴ Dieses soll dazu beitragen, dass diese im Gefängnis nicht ihre Überzeugungen verlieren und gibt Personen, die sich an risikoreichen Aktivitäten beteiligen oder überlegen dieses zu tun, die Gewissheit, dass nach einer Verhaftung für sie gesorgt wird. Persönliche und emotionale Berichte über das Leiden und die Erniedrigungen, die vorgeblich grundlos oder „mit dem Vorwurf des Islams“⁵¹⁵ verhaftete Gefangene erleiden, sollen vermutlich beim Publikum ein Gefühl der Empörung und persönlich empfundenen Erniedrigung sowie das Schuldgefühl der unterlassenen Hilfeleistung auslösen. Dieses ermutigt Muslime zur Unterstützung dieser Personen und stärkt gleichzeitig das in Vorträgen von Predigern der Gruppe konstruierte Bild von Muslimen als Opfer sowie identitätsbildende und den Gruppenzusammenhalt fördernde Dichotomien zwischen „wahren Gläubigen“ und dem Rest der Welt. Aufgrund des Zusammenhanges zwischen Gefühlen der Erniedrigung und der Bereitschaft zu Selbstmordattentaten (s.o.) kann diese Propaganda Gewaltbereitschaft fördern.

⁵¹² al-Maqdisī (o.J.), *Dies ist unsere 'Aqīdah*, 46.

⁵¹³ Ibid, 45. In Kombination mit: al-Awlaki (o.J.), „44 Wege den Jihad zu unterstützen.“ Diese Publikation wird auf dem salafistischen Forum ahlu-sunnah.com von einem Nutzer namens „AbuQatadah911“ empfohlen. Das Forum selbst kann zwar nicht als *jihād*-salafistisch klassifiziert werden und ein Großteil der Nutzer ist eher dem radikalen Spektrum des deutschen Salafismus zuzuordnen, „AbuQatadah911“ wird von mir aber anhand seiner Äußerungen im Forum und seiner Selbstbezeichnung als „Millatu Ibrahim“ als Sympathisant oder Aktivist von MI eingeschätzt. Die Medienplattform „Shamcenter“ warb 2013 aus Syrien für eine Unterstützung des *jihād* mittels Propagandatätigkeiten auf Sozialen Netzwerken wie Twitter und Facebook. Sie nannte diese Form des *jihād* „social jihad“. Siehe Indyjournal, „Interview with Shamcenter;“ 19.09.2013; www.facebook.com/Independentjournal/posts/572224449507269; abg. 20.09.2013.

⁵¹⁴ Übers.: „Helfer der Gefangenen“ (*anṣār al-asīr*).

⁵¹⁵ Hassan (2013), „Eine Nachricht aus Ägypten“, 4.

Berichte über in Deutschland inhaftierte Muslime unterscheiden sich wenig von Berichten aus dem muslimischen und nichtmuslimischen Ausland; in beiden Fällen wird über Erniedrigungen und gesundheitsgefährdende Haftbedingungen geklagt. So schreibt die Ehefrau eines in Deutschland inhaftierten Islamisten, „[sie] schmeissen nicht geben, ihm sein Essen!“ und „ihm ist sehr kalt und hat nur eine dünne deke [sic!]“. ⁵¹⁶ Eine Muslima aus Ägypten berichtet, „mehr als 300 [inhaftierte] Brüder [wurden] ins Krankenhaus eingeliefert auf Grund des schlechten Gesundheitszustands, und der Verbreitung der Tuberkulosekrankheit, und [...] Rettungswagen [...] transportieren [...] einige dessen Zustand sehr kritisch ist, damit sie nicht im Gefängnis sterben.“ ⁵¹⁷ Häufig wird auch von einer Mißachtung der religiösen Bedürfnisse inhaftierter Muslime berichtet. Ein in Guantanamo Bay inhaftierter Muslim schreibt, „es wurde mir nicht einmal gestattet zu beten,“ ⁵¹⁸ und einem in Deutschland inhaftierten Mann wurde einem auf ansarul-aseer veröffentlichten Bericht zufolge der Koran vorenthalten „bis vorgestern eine Nonne ihn eins brachte!“ ⁵¹⁹ Folter und Vergewaltigungen werden allerdings nur aus ausländischen Haftanstalten berichtet. ⁵²⁰

MI veröffentlichte auch Drohungen gegen Deutschland. Gewalt gegen deutsche Ziele wird in diesen jedoch nicht als Methode zur Erweiterung des islamischen Herrschaftsbereiches im Rahmen eines expansiven *jihāds* angedroht, sondern – dem Bild von Muslimen als Opfer westlicher Angriffe und Erniedrigungen entsprechend - als legitimes Mittel zur Verteidigung dargestellt. Mitglieder der Gruppe MI knüpfen hier an die Propaganda der GIMF an. Diese hatte bereits 2007, damals unter der Leitung Mahmouds, Deutschland und Österreich aufgrund der Teilnahme der Bundeswehr am ISAF-Einsatz in Afghanistan in einem Video mit Anschlägen gedroht. ⁵²¹ Die Begründung folgte damals noch dem klassischen Argumentationsmuster der al-Qāida, welche Anschläge auf westliche Zivilisten als „Vergeltungsaktionen“ für die Beteiligung westlicher Staaten an Interventionen in Afghanistan (und dem Irak) definiert, ⁵²² diesen Staaten aber Sicherheit (*amān*) verspricht sobald sie „alle Aggressionen gegen Muslime unterlassen.“ ⁵²³ Der Fokus lag hier also noch auf dem Versuch, Regierungen durch Drohungen gegen ihre Zivilbevölkerung zu einer Änderung ihrer Außenpolitik zu zwingen. Seit etwa 2007 ist eine Verschiebung des Fokus auf innenpolitische Ereignisse zu beobachten. Zu diesem Zeitpunkt hatte sich bereits eine deutschsprachige *jihād*-salafistische Szene junger

⁵¹⁶ LaTahzan, Thema: „Islamist am Frankfurter Flughafen festgenommen,“ 23.-28.09.2012; www.ansarul-aseer.com/forum/showthread.php?7-Islamist-am-Frankfurter-Flughafen-festgenommen; abg. 12.12.13.

⁵¹⁷ Hassan (2013), „Eine Nachricht aus Ägypten“, 4.

⁵¹⁸ Moqbel (2013), „Guantánamo Bay bringt mich um.“

⁵¹⁹ LaTahzan, Thema: „Islamist am Frankfurter Flughafen festgenommen.“

⁵²⁰ Z.B. aus einem Militärgefängnis der USA in Afghanistan („Dr. Aafia Siddiqui“ [2013]; www.ansarul-aseer.com/die-gefangenen/schwestern/item/dr-aafia-siddiqui; abg. 12.12.2013) und aus einem ägyptischen Gefängnis (Hassan [2013], „Eine Nachricht aus Ägypten“).

⁵²¹ „Stimme des Kalifats: Eine Nachricht an die Regierungen von Deutschland und Österreich“ (Erstveröffentlichung 10.03.2007); www.youtube.com/watch?v=ms8q31WgLTw&%20feature=related; abg. 04.02.2014. Steinberg (2012), „Die Globale Islamische Medienfront (GIMF)“, 26.

⁵²² Siehe: Bin Laden (2006), „Nachricht an die Verbündeten Amerikas“, 128-29.

⁵²³ Bin Laden (2006), „An die Völker Europas“, 150.

und in Deutschland oder Österreich aufgewachsener Muslime entwickelt, die (strafbare) Übersetzungen *jihād*istischer Materials im Internet veröffentlichte.⁵²⁴ Ein im November 2007 (zwei Monate nach der Verhaftung Mahmouds in Österreich aufgrund seiner Verbreitung *jihād*-distischer Propaganda) veröffentlichtes Video der GIMF nennt die Inhaftierung Mahmouds und seiner Ehefrau Mona S. als Grund für mögliche Vergeltungsmaßnahmen [aus dem Kontext ist ersichtlich, dass sich die Drohung gegen Österreich richtet].⁵²⁵ Auch Cuspert nimmt in Drohvideos häufig Bezug auf die Inhaftierung deutscher Muslime in Deutschland. So veröffentlichte er im Februar 2012 ein *nashīd*,⁵²⁶ in denen er die Inhaftierung deutscher Jihādisten wie Umm Sayfillah alias Filiz Gelowicz⁵²⁷ verurteilt und durch den Vers „Schwester bleibe standhaft denn wir sind im *jihād* [...] egal in welche Städte in der Bundesrepublik“ andeutet, dieser *jihād* könne (und solle) auch in Deutschland stattfinden.⁵²⁸

3.8. Salafistische Ausschreitungen in Solingen und Bonn und Reaktionen prominenter Prediger

Die intensive Vermittlung des Motives von Muslimen als Opfer, die sich, ihre Religion sowie ihre Ehre und Frauen (zwei Dinge, die oft miteinander gleichgesetzt werden) gegen Angriffe und Erniedrigungen verteidigen müssen, gepaart mit Feindbildern, einer Idealisierung der *mujāhidūn* und Erklärungen von Deutschland als Kriegsgebiet, scheinen einige Anhänger von MI dazu motiviert haben, auch in Deutschland ihren Mut und Glauben in einem Kampf gegen

⁵²⁴ Vgl.: Steinberg (2013), *German Jihad*, 48. Steinberg (2012), „Jihadismus und Internet“, 10-12.

⁵²⁵ Siehe: Yassin Musharbash, „Globale Islamische Medienfront – Neues Drohvideo gegen Deutschland und Österreich“, *Spiegel online*, 20.11.2007; www.spiegel.de/politik/deutschland/globale-islamische-medienfront-neues-drohvideo-gegen-deutschland-und-oesterreich-a-517533.html; abg. 29.01.2014.

⁵²⁶ *Anashīd* (Sg. *nashīd*) sind islamische Lieder ohne Instrumentalbegleitung oder mit Begleitung von Perkussionsinstrumenten. Einer strikten und literalistischen Exegese der Primärquellen islamischen Rechts folgend erklären Salafisten jegliche Instrumente mit Ausnahme einer bestimmten Handtrommel (*daff*), die einigen Gelehrten zufolge von Frauen während Festen und Hochzeiten gespielt werden darf, als verboten (*haram*). Diese Position findet sich z.B. in: Hassan Dabbagh (2008), „Abul Hussain – Musik (Hip Hop), Singen & Anasheed Teil 1“; [www.youtube.com/watch?v=p-iKeJRGf\\$Y](http://www.youtube.com/watch?v=p-iKeJRGf$Y); abg. 27.05.2011. „Musik haram: auch die Trommeln?“ (2008); www.ahlu-sunnah.com/threads/18652-Musik-haram-auch-die-trommeln?highlight=musik; abg. 27.05.2010. „Über Musik, Gesang und Tanz“ (o.J.), *fatwā*. 0048. Im Original veröffentlicht als: Islam – Q&A (o.J.), *fatwā* 5000. Übers. Islamisches Zentrum Münster; www.fataawa.de/Fatawaas/7.Verhalten%20&%20Moral/2.schlechtes%20Verhalten/0084.pdf; abg. 27.05.2011. Zeitgenössische Salafisten folgen hier der hanbalistischen *madhhab*. Zu den Positionen früher Hanbaliten, vgl. Cook (2000), *Commanding Right and Forbidding Wrong*, 90-91, FN 19-22.

⁵²⁷ Filiz Gelowicz ist die Ehefrau des „Sauerland-Bombers“ Fritz Gelowicz. Sie wurde im März 2011 wegen Unterstützung einer terroristischen Vereinigung zu 2 Jahren und 6 Monaten Haft verurteilt und im April 2012 wegen guter Führung vorzeitig entlassen.

⁵²⁸ Abu Talha al-Almani (2012), „~ Nasheed ~ Bleibe Standhaft Schwester ~ Umm Sayfillah al-Ansariyyah“; www.youtube.com/watch?v=FbQDzES4-mg; abg. 05.02.2014. Die Inhaftierung von Filiz Gelowicz (Umm Sayfillah) wird auch in Cusperts Version des *nashīd* „ghurabā“ kritisiert, das 2012 erstmals veröffentlicht wurde („Abu Talha Al Almani - Ghurabah (Nasheed)“ [2013]; www.youtube.com/watch?v=SMQPErp0A28; abg. 05.02.2014). Vgl. Prucha (2012), „Die Vermittlung arabischer Jihādisten-Ideologie“, 54, FN 30.

Die Begründung, dass Deutschland zum Kriegsgebiet werde weil sich dort inhaftierte Muslime befinden, findet sich neben weiteren Begründungen ebenfalls in: al-Almani: *Abrechnung mit Deutschland*, 6-7. Der Autor, Abu Assad al-Almani veröffentlichte diese Publikation unter dem Logo der GIMF und wird dem Umfeld Mahmouds zugerechnet.

Angriffe auf den Islam unter Beweis zu stellen. Anlass hierfür bot eine Demonstration der rechtsextremen Splitterpartei Pro-NRW, deren Anhänger unter dem Schutz der Polizei im Mai 2012 Muḥammed-Karikaturen vor Moscheen in Bonn, Solingen, Köln und anderen deutschen Städten zeigten. Nachdem Hasen Keskin alias Abu Ibrahim (MI) auf einer von ihm angeführten Gegenkundgebung in Solingen Muslime mit bekannten und auch in Vorträgen von Mainstream-Predigern verwendeten Motiven wie „das Blut von Muslimen ist billig“ und Erinnerungen an den Mord an Marwa al-Sherbini⁵²⁹ und Angriffe auf andere in Deutschland lebende Muslime emotional aufwiegelte (jedoch nicht explizit zur Gewalt aufrief),⁵³⁰ kam es nach Versuchen von Salafisten, Polizeisperren zu durchbrechen, zu gewalttätigen Übergriffen auf Polizeibeamte. Ich habe zwar in salafistischen Diskussionen im Internet keine Hinweise darauf gefunden, dass die Verletzung von Polizeibeamten geplant war; der Versuch die Karikaturen mit Gewalt niederzureißen scheint jedoch von einer Gruppe salafistischer Aktivisten aus dem Umfeld der Gruppe MI im Vorfeld geplant gewesen zu sein.⁵³¹ Die Gruppe versuchte so vermutlich den Staat zu zwingen, ähnliche Zurschaustellungen des Propheten in Zukunft zu verbieten. So erklärte ein eigenen Angaben zufolge an der Gegenkundgebung beteiligter Muslim, dass es „ein großer Erfolg [der Ausschreitungen] war, dass [...] zwei darauffolgende Demonstrationen verboten worden sind.“⁵³² Er rechtfertigte diese Gewalt also als strategisches Mittel im Kampf für ein von Salafisten und anderen orthodoxen Muslimen gefordertes Verbot der Beleidigung ihres Propheten. Nach den Ausschreitungen leiteten Behörden Ermittlungsverfahren gegen DWR und DawaFFM ein, die im Juni 2012 mit einem Vereinsverbot gegen MI und im März 2013 mit einem Verbot der Gruppe DawaFFM endeten. Im Juni 2012 wurde zudem die MI-Moschee in Solingen geschlossen.⁵³³

Prediger der Gruppen MI, DawaFFM und DWR legitimierten diese Ausschreitungen in offenbar koordinierten öffentlichen Stellungnahmen zu den Ereignissen unisono als „Verteidigung“ gegen verbale und symbolische Angriffe auf den Islam. Abdullatif Raouli pries die beteiligten Muslime als Helden und bezeichnete ihre Taten als Ausdruck ihrer „Liebe zum Pro-

⁵²⁹ Zu Marwa al-Sherbini: FN 381.

⁵³⁰ „Salafisten Demo in Solingen 1. Mai 2012“ (2012); www.youtube.com/watch?v=bDSevrrrBIM; abg. 05.02.2014.

⁵³¹ Pierre Vogel sprach nach den Ausschreitungen davon, dass die beteiligten Muslime ihre Strategie Vorfeld beraten und abgestimmt hätten („die haben *shūrā* gemacht, die haben sich abgestimmt“). Pierre Vogel (27.07.2012), „Pierre Vogel – Der Jihad Teil 2/2“; www.youtube.com/watch?v=MqIFO-2EzWM; abg. 11.12.2013. Abu Ibrahim erklärte, seine Gruppe hätte mit ihrer Gegendemonstration das Ziel verfolgt, den Propheten zu verteidigen und Präsenz zu zeigen. Er äußerte sich jedoch nicht zu den Einzelheiten ihrer Strategie. „Abu Ibrahim - Die Wahrheit von Solingen“ (05.05.2012); www.youtube.com/watch?v=ARJ8xHsDAqY; abg. 05.02.2014.

⁵³² Abu Khalid in: „Verteidigung des Propheten (saws) in Bonn - Interview mit Abu Khalid“ (05.05.2012); www.youtube.com/watch?v=PaG_if_9d4c; abg. 20.07.2012.

⁵³³ MI wurde vom Bundesminister des Inneren wegen Bestrebungen gegen die verfassungsmäßige Ordnung und den Gedanken der Völkerverständigung verboten. Siehe: Bundesministerium des Inneren (2013), *Verfassungsschutzbericht 2012*, 34. Siehe auch: „Bundesweite Großrazzia gegen radikale Muslime Friedrich verbietet Salafisten-Netzwerk.“ *Süddeutsche.de*; 14.06.2012; www.sueddeutsche.de/politik/schlag-gegen-radikale-muslime-razzien-gegen-salafisten-in-sieben-bundeslaendern-1.1382312; abg. 16.06.2012. Ministerium für Inneres und Kommunales des Landes Nordrhein-Westfalen (2013), *Verfassungsschutzbericht 2012*, 11.

pheten.“⁵³⁴ Abu Dujana stellte ihr Verhalten als legitime Verteidigungsreaktion und „normale Reaktion von jedem Muslim, der nur ein Atom *īmān* in seinem Herzen hat“ dar und erklärte, dass er, Abu Abdullah und Abou-Nagie „hundertprozentig hinter unseren Geschwistern“ ständen.⁵³⁵ Vogel verkündete zwar, er hätte nicht „dazu aufgerufen auf die Polizei loszugehen“ und bezeichnete das Verhalten der beteiligten Muslime als „Fehler“,⁵³⁶ sprach aber andererseits von einer „verständlichen Reaktion“ der „Brüder“ auf „jahrelange Hetze gegen den Islam“ und erklärte, dass er sich nicht von ihnen distanzieren werde.⁵³⁷ Kamouss und Dabbagh hingegen distanzieren sich klar und öffentlich von den an den Ausschreitungen beteiligten Muslimen.⁵³⁸ Dabbagh begründete seine Kritik und pragmatische Absage an Gewalt als Mittel zur „Verteidigung“ des Islams, der Strategie al-Albānis und puristischer *‘ulamā’* folgend, mit einer Analogie zwischen der heutigen Situation deutscher Muslime und der mekkanischen Periode der *da‘wa*, ohne jedoch ausdrücklich zu erwähnen, dass er sich auf diese Periode bezieht. So erklärt er zum Beispiel:

„Einige sagten wir verteidigen den Propheten? Das soll man nicht mit Steinen und Messern machen, sondern mit Worten und *da‘wa*, so wie es auch der Prophet tat. [...] Wir sind nicht in einer Lage hier in Deutschland, dass wir von Kampf sprechen⁵³⁹ [...] Wir sind eine Minderheit, die meisten Muslime halten sich nicht an die Religion, die meisten Muslime wissen nichts vom Islam, wir wollen unsere verlorenen Schafe erst mal aufklären und zusammenbringen.“⁵⁴⁰

Nach dieser Erklärung kritisierte er den Bundesminister des Inneren, Hans Peter Friedrich (CSU), dafür, „alle Salafisten über einen Kamm zu scheren.“ Dieser hatte nach den Ausschreitungen erklärt, Salafisten hätten „den gleichen ideologischen Ansatz“ wie das „Terrornetzwerk al-Qā‘ida“⁵⁴¹ und forderte eine Verschärfung des Ausweisungsrechts für sogenannte islamische „Hassprediger.“⁵⁴² Kamouss distanziert sich ebenfalls aus strategischen Gründen

⁵³⁴ Abdullatif Raouli (05.05.2012), „Sheikh Abdullatif – Stellungnahme Demo in Solingen“; www.youtube.com/watch?v=fEUrOxmBrJ0; abg. 12.12.2013.

⁵³⁵ Abu Dujana (03.05.2012), „Abu Dujana – Stellungnahme Demo in Solingen von Pro-NRW“; www.youtube.com/watch?v=gkZEOI5MRYk; abg. 05.02.2014.

⁵³⁶ Pierre Vogel (27.07.2012), „Pierre Vogel – Der Jihad Teil 2/2“; www.youtube.com/watch?v=MqIFO-2EzwM; abg. 11.12.2013.

⁵³⁷ Pierre Vogel (01.05.2012), „Pierre Vogel distanziert sich! Schlägerei bei Demo in Solingen!“; www.youtube.com/watch?v=gQ-sLKxje9s; abg. 05.02.2014.

⁵³⁸ Z.B. Hassan Dabbagh (11.05.2012), „Eine Warnung vor Abu Usama al-Gharib, der Merkwürdige – Scheich Abu Al-Hussain“; www.youtube.com/watch?v=YGBFqmCBHb8; abg. 05.02.2012. Abdul Adhim Kamouss (2012), „Abdul Adhim -Stellungnahme zu den Ausschreitungen in Bonn“; www.youtube.com/watch?v=x0a-zijpi10; abg. 05.02.2014.

⁵³⁹ Dies ist als Hinweis darauf zu verstehen, dass medinensische Verse, die den Kampf legitimieren, in Deutschland derzeit nicht anwendbar seien.

⁵⁴⁰ Hassan Dabbagh (2012), „Eine Stellungnahme zur aktuellen Karikaturenprovokation gegen den Propheten der Barmherzigkeit“; www.youtube.com/watch?v=OgUAe3hIFGE; abg. 11.11.2013.

⁵⁴¹ „Friedrich vergleicht Salafisten mit Al Kaida“, *merkur-online.de*, 26.05.2012; www.merkur-online.de/aktuelles/politik/friedrich-salafisten-aller-haerte-bekaempfen-2334158.html; abg. 30.01.2014.

⁵⁴² Kießling (2013), „die Verschärfung des Ausweisungsrechts“, 46. Die Forderung Friedrichs nach einer Verschärfung des Ausweisungsrechts für „Hassprediger“ folgte auf eine Bitte der Innenministerkonferenz (IMK),

klar von Gewalt. Gewalt schade Muslimen in Deutschland, schrecke Deutsche ab und bringe kleinen Randgruppen wie Pro-NRW ungewünschte Aufmerksamkeit. Er plädierte für eine *da'wa*-Strategie der „Milde“ und unterstützte seine Aussagen mit Zitaten aus dem Koran und der Sunna. Seine Kritik galt jedoch - und hier teilte er die Ansichten radikaler und *jihād*-istischer Prediger - auch Polizeibeamten, denen er übertriebene Gewalt vorwarf, sowie den Medien, die seiner Meinung nach „Öl ins Feuer gießen.“ Deutschen Gerichten warf er zudem vor, durch ihre Genehmigung der Präsentation von Muḥammad-Karikaturen in Solingen Grundrechte von Muslimen zu missachten. Er bezeichnet diese Karikaturen als Volksverhetzung und Verletzung der Freiheit von Muslimen.⁵⁴³

Cuspert rief nach dem Verbot seiner Gruppe deutsche Muslime dazu auf, zu emigrieren (*hijra*) oder von Deutschland aus einen *jihād* zu führen.⁵⁴⁴ Einige seiner Anhänger folgten ihm und Mahmoud (der bereits im April 2012 einer Ausweisung durch Emigration zuvorkam) nach Ägypten, welches sich speziell nach dem Fall Mubaraks sowohl für politische als auch für *jihād*-Salafisten zu einem favorisierten Ziel der *hijra* entwickelt hatte,⁵⁴⁵ unter anderem weil sich dort viele salafistische Sprach- und Religionsschulen für Ausländer befinden.⁵⁴⁶ Nach seiner Auswanderung, zu einem Zeitpunkt als er sich vermutlich in Ägypten, dem Sudan oder in Libyen aufhielt und versuchte, sich *jihād*-istischen Gruppen anzuschließen,⁵⁴⁷ er-

einen verfassungsgemäßen Vorschlag zur Verschärfung des Tatbestandes der Regelausweisung für gewaltbereite salafistische Aktivisten darzustellen. Diese Bitte folgte den Ausschreitungen in Solingen und Bonn.

⁵⁴³ Abdul Adhim Kamouss (2012), „Abdul Adhim -Stellungnahme zu den Ausschreitungen in Bonn“; www.youtube.com/watch?v=x0a-zijpI0; abg. 20.10.2013 [Vortrag präsentiert am 03.05.2012 in der al-Nur Moschee in Berlin]

⁵⁴⁴ Siehe: Ausschnitt aus einem Video Cusperts in: „Deutschland in Gefahr ~ Kampf dem Terror“, *ZDF Zeit*, 04.09.2012. Siehe auch: Abu Talha al-Almani (2012), „We Made The Hijrah Abu Talha Al almani“; www.youtube.com/watch?v=U-LrcPfbBQI; abg. 05.02.2014.

⁵⁴⁵ Im Jahr 2012 nahm die Anzahl der Personen aus dem islamistischen Spektrum in Deutschland in Richtung Afghanistan/Pakistan stark ab. Gleichzeitig nahmen Ausreisen nach Ägypten zu und lagen 2012 im mittleren zweistelligen Bereich. Siehe: Bundesministerium des Inneren (2013), *Verfassungsschutzbericht 2012*, 234. Bis zum Militärputsch im Juli 2013, insbesondere nach dem Fall Mubaraks, vereinzelt auch bereits zuvor, fanden sich auf vielen salafistischen Webseiten Empfehlungen, eine *hijra* nach Ägypten zu machen. Dort könne man sich religiös weiterbilden, in einem islamischen Umfeld leben, und die Lebenshaltungskosten seien niedrig. Siehe z.B.: Abu Yahya (2012), „RE: Hijra aber wo hin?“; <http://islam-forum.info/thread-6150-page-2.html>. Thread „Thema: Hijra“ (2009); www.ahlu-sunnah.com/threads/25077-Hijra/page2. AbuQatadah911(2010), „Re: Wo wollt ihr in eurem Leben Hijra machen“; www.ahlu-sunnah.com/threads/26076-Wo-wollt-ihr-in-eurem-Leben-Hijra-machen/page2; alle abg. 31.01.2014. Siehe auch die (bis zum 15.08.2013) für eine Emigration nach Alexandria werbende Facebook-Seite „Hijra Alexandria“; <https://www.facebook.com/Hijra.Alexandria>; abg. 31.01.2014.

⁵⁴⁶ Für einen Bericht aus dem Leben als Student einer solchen, auch von deutschen Salafisten besuchten Schule, siehe: Schaap (2012), *Nur der Satan isst mit links*.

⁵⁴⁷ Cuspert soll sich Anfang Oktober 2012 in Libyen aufgehalten haben, sein Aufenthaltsort im August und September 2012 ist nicht bekannt (Florian Flade (2012), „Dschihad-Rapper Cuspert in Libyen“; <http://ojihad.wordpress.com/tag/denis-cuspert/>; abg. 08.12.13). Eigenen Aussagen zufolge reiste Cuspert nach seiner „*hijra*“ zunächst nach Tunesien, dann nach Ägypten und später nach Libyen und lernte während dieser Zeit *mujāhidūn* kennen, die bereits im Irak gekämpft hatten. Er spricht davon, dass „seine Gruppe (*jamā'a*)“, der ihm zufolge Abu Usama al-Gharib (Mohamed Mahmoud) angehörte, in dieser Zeit plante, nach Mali zu gehen [und sich an den Kämpfen dortiger *jihād*-istischer Gruppen zu beteiligen, Anm. d. Aut.], dann aber entschied, nach Syrien zu ziehen (Aussage Cusperts in: „Ein Treffen zwischen einem Shaykh und Mujahid auf dem Boden der Ehre“ (09.01.2014); www.youtube.com/watch?v=nMpuQKhW54o#t=16; abg. 26.03.2014).

klärte Cuspert Deutschland explizit zum „Kriegsgebiet“ und Ziel möglicher Anschläge. Seine Begründung bezog sich nun, der Logik der al-Qāida folgend (s.o.), auf die Außenpolitik Deutschlands. Durch finanzielle Unterstützung des „Krieges gegen den Islam“ und Waffengeschäften mit den Regierungen Libyens, Saudi-Arabiens und Pakistans sei Deutschland zum „Feind des Islams“ geworden.⁵⁴⁸ Auffällig ist hier, dass Cuspert offensichtlich die Lieferung deutscher Waffen, die Presseberichten zufolge trotz eines Embargos illegal an Gaddafi verkauft wurden,⁵⁴⁹ als Grund für diese „Kriegserklärung“ verwendet, die spätere Unterstützung libyscher Rebellen durch die Bundesrepublik während des Aufstandes gegen Gaddafi aber nicht thematisiert.⁵⁵⁰ In einem Ende 2012 (nach seiner Auswanderung aus Deutschland) veröffentlichten *nashīd* nahm Cuspert in Drohungen gegen Deutschland jedoch wieder Bezug auf innenpolitische Ereignisse. Er kündigte Geiselnahmen deutscher Staatsbürger an, die der Freipressung in Deutschland infolge der Ausschreitungen in Solingen inhaftierter Salafisten dienen sollen.⁵⁵¹

3.9. Aktuelle Strukturen salafistischer Predigernetzwerke

Zwischen Ende 2011 und Herbst 2013 war es trotz weiterhin bestehender strategischer und ideologischer Differenzen möglich, von fließenden Übergängen zwischen radikalen (DWR, DawaFFM et al.) und *jihād*istisch orientierten (MI, Tauhid Germany et al.) Predigernetzwerken in Deutschland zu sprechen, und bis heute finden wir bei einigen Predigern beider Netzwerke ideologische Überschneidungen und Kontakte. Neben der bereits erwähnten Zusammenarbeit von Predigern und Aktivisten beider Strömungen im Koranverteilungsprojekt „Lies!“, die MI im Herbst 2013 beendete, kam es 2012 auch zu gemeinsamen Auftritten von Mahmoud (MI) und Abu Dujana.⁵⁵² Gleichzeitig arbeitet Abu Dujana weiterhin eng mit Abou-Nagie (DWR), Abu Abdullah (DWR/ehemals DawaFFM) und anderen Predigern aus dem Umfeld beider Gruppen zusammen.

Pierre Vogel und Sven Lau kooperieren mittlerweile (und im Gegensatz zu Mainstream Predigern wie Dabbagh, Benhsain und Čiftçi) häufig mit Predigern der radikalen Tendenz, so

⁵⁴⁸ Ausschnitt aus einem Video mit Äußerungen Cusperts in: „Deutschland in Gefahr ~ Kampf dem Terror“, *ZDF Zeit*, 04.09.2012.

⁵⁴⁹ „Deutsche Waffen in Libyen: Rebellen nutzen G36-Gewehre“, *n-tv*, 31.08. 2011; www.n-tv.de/politik/Rebellen-nutzen-G36-Gewehre-article4180371.html; abg. 09.12.13.

⁵⁵⁰ Siehe: „Bundesregierung gewährt Rebellen einen Millionen-Kredit“, *Zeit online*, 24.07.2011; www.zeit.de/politik/ausland/2011-07/libyen-darlehen-deutschland-rebellen; abg. 09.12.2013. „Schwer verletzte Libyen-RebellenKämpfer in Deutschland behandelt“, *n-tv*, 17.10.2011; www.n-tv.de/politik/Kaempfer-in-Deutschland-behandelt-article4540996.html; abg. 09.12.2013.

⁵⁵¹ Florian Flade, „Die Deutschen sind zum Greifen nah“, *Die Welt*, 20.12.12; www.welt.de/politik/deutschland/article112158029/Die-Deutschen-sind-zum-Greifen-nah.html; abg. 22.11.13.

⁵⁵² Z.B. „Abu Dujana & Abu Usama - Fragen und Antworten“ (2012); www.youtube.com/watch?v=6ifc7r7BJoM; abg. 08.11.13. Für eine Solidaritätserklärung Abu Dujanas mit Abu Usama (M. Mahmoud), siehe: „Abu Dujana - Stellungnahme zu Abu Usama Al Gharib...“ (2012); www.youtube.com/watch?v=NoGDWJiIbrQ; abg. 08.11.13.

dass wir auch hier von einem fließenden Übergang sprechen können. So hielt Lau beispielsweise 2013 gemeinsam mit Abdullatif Raouli (DawaFFM) einen Vortrag zum Thema „Syrien“⁵⁵³ und stand gemeinsam mit Vogel, Abou-Nagie, Raouli und Abu Dujana auf einem im Juni 2012 abgehaltenen „islamischen Friedenskongress“ in Köln auf der Bühne.⁵⁵⁴ Pierre Vogel veröffentlicht zudem Vorträge auf dem 2012 gegründeten islamischen Medienprojekt „Indyjournalists“,⁵⁵⁵ das Beiträge mit politischem Inhalt (u. a. zu salafistischen Protesten in Deutschland, dem *jihād* in Syrien und aktuellen Entwicklungen in Ägypten) von Vogel, Lau und Predigern des DWR veröffentlicht und auch Abu Waleed (salafimedia.com) und der Medienabteilung von „ShamCenter“ (s.u.) eine Propagandaplattform bietet. Prediger dieses Umfelds ist ebenfalls gemeinsam, dass sie sich nicht explizit von MI und den Ausschreitungen in Solingen distanzieren. Zudem äußern sie sich mittlerweile (mit Ausnahme Abou-Nagies, der seine Worte äußerst bedacht wählt und sich seit der Lies! Kampagne meist moderater als zuvor präsentiert) häufig und ausführlich zu außenpolitischen Themen.

Es ist möglich, radikal-salafistische Netzwerke wie das Netzwerk DWR klar vom Mainstream abzugrenzen, deren Prediger sich weiterhin auf eine Verbreitung religiösen Wissen konzentrieren, vielfach öffentlich von MI, der *jihād*-salafistischen Ideologie und den Ausschreitungen in Bonn und Solingen distanzieren, und nicht mit Predigern kooperieren, die dem „engeren Kreis“ des DWR angehören. Schwieriger wird es jedoch, eine Grenzlinie zwischen einzelnen mit dem Netzwerk DWR kooperierenden Predigern wie Pierre Vogel und Sven Lau und dem salafistischen Mainstream in Deutschland zu ziehen. Tatsächlich scheinen sich beide Prediger in letzter Zeit sowohl ideologisch als auch bezüglich ihrer Einbettung in Netzwerkstrukturen an einer Grenzlinie zwischen dem mainstream- und dem radikalen Salafismus zu bewegen. Beide kooperieren mitunter auch weiterhin mit Predigern und Moscheen, die dem Mainstream zugerechnet werden können, wie z.B. mit Čiftçi und der Moschee seiner „Deutschsprachigen Muslimischen Gemeinschaft e.V.“ in Braunschweig.⁵⁵⁶

Seit Sommer 2013 ist im deutschen salafistischen Milieu ein verstärkter Bezug nach Syrien, und im *jihād*-salafistischen Milieu sowie bei Predigern, die von diesem beeinflusst sind, ein neuer Fokus auf Aufrufen zur *hijra* nach und zur Partizipation am *jihād* in Syrien zu erkennen. Zugleich grenzten sich Salafisten von „Tauhid Germany“ seit Herbst 2013 von Abou-Nagie und dem Projekt Lies! ab. Sie begründen dies unter anderem damit, dass Abou-Nagie der *da‘wa* an Nichtmuslime eine zu große und der Unterstützung des *jihād* eine zu geringe Bedeutung zumesse, dass er eine zu liberale Haltung gegenüber dem Auftreten von Frauen in

⁵⁵³ Sven Lau (2013), „Abu Adam – Syrien“; www.youtube.com/watch?v=kbLZu0t7h44; abg. 21.11.13.

⁵⁵⁴ „1. Islamischer Friedenskongress mit abu hamza, abu adam, abu nagie, abu dujana“ (2012); www.youtube.com/watch?v=z-wxQV33Cpw; abg. 21.11.13.

⁵⁵⁵ www.facebook.com/indyjournalists.7; <https://twitter.com/Indyjournalism>; www.youtube.com/user/INDYJOURNALISTS.

⁵⁵⁶ Am 30.11.2013 gab Vogel beispielsweise einen Gastvortrag in dieser Moschee und am 13.06.2014 gab Lau ein Abendseminar in der Moschee. Siehe: <http://www.dmgbs.de/>; abg. 11.07.2014.

der Öffentlichkeit hätte, und dass Partizipanten des Lies!-Projektes die obligatorische Abneigung gegenüber dem Unglauben nur ungenügend zum Ausdruck brächten.⁵⁵⁷ Syrien wurde zum neuen bevorzugten Zielgebiet der Emigration deutscher *jihād*-Salafisten, und einige (z.B. Cuspert) verbreiten ihre Propaganda heute von dort aus. Nach Erkenntnissen des Bundesamtes für Verfassungsschutz waren bis Februar 2014 mindestens 270 Personen aus Deutschland nach Syrien ausgereist, darunter auch Minderjährige und mindestens zwei Dutzend Frauen.⁵⁵⁸ Im August 2014 war die Zahl der ausgereisten Personen nach Angaben des Präsidenten des Bundesamtes für Verfassungsschutz, Hans-Georg Maaßen, bereits auf über 400 angestiegen.⁵⁵⁹ Etwa 25 aus Deutschland stammende „Islamisten“ sollen bis Juni 2014 bei den Kämpfen getötet worden sein.⁵⁶⁰ Deutsche Muslime, vermutlich Personen aus dem Umfeld von (ex-)MI, gründeten im Frühjahr 2013 in der von Oppositionsgruppen eroberten Region nördlich von Latakia den deutschen Arm des transnationalen und von Tschetschenen dominierten *jihād*-istischen Propagandaprojektes „ShamCenter.“⁵⁶¹ Bis sie das Projekt am 14.11.2013 einstellten, warben sie unter anderem mit Hilfe von Videos der militanten Gruppen „Junūd al-Shām“ und „Katā'ib al-Muhājirīn“,⁵⁶² mit Bildern Cusperts in Armeekleidung und mit dem Blog einer deutschen *muhajira* (Auswanderin)⁵⁶³ für den *jihād* auf und die *hijra* zu dem sogenannten „Boden der Ehre.“⁵⁶⁴ An den Wunsch einer Person zur persönlichen Erlösung appellierend, versprachen sie beispielsweise, dass eine Beteiligung an diesem Kampf alle Sünden eines Muslims tilgt.⁵⁶⁵ Seit Anfang 2014 findet sich im deutschsprachigen Internet verstärkt Propa-

⁵⁵⁷ Vgl. Wiedl und Becker (i.E.), „Populäre Prediger der deutschen Salafiyya.“

⁵⁵⁸ Siehe: „Frankfurter Rundschau online vom 03.02.2014: "Islamistinnen im Syrien-Krieg"; www.verfassungsschutz.de/de/oeffentlichkeitsarbeit/interviews/int-20140203-frankfurter-rundschau-online; abg. 05.02.2014). Für ein Video Cusperts aus Syrien, siehe: www.shamcenter.info/news/126/57/Abu-Talha-al-Almani-Dokumentation-Coming-Soon/ (2013), sowie eine Vielzahl von Artikeln auf <https://twitter.com/ShamCenterINFO>. Mahmoud wurde im März 2013 bei dem Versuch nach Syrien einzureisen an der Türkisch-Syrischen Grenze verhaftet.

⁵⁵⁹ Siehe: „400 Ausreisen nach Syrien. Deutsche Islamisten - konkrete Gefahr?“ (07.08.2014); www.tagesschau.de/inland/islamisten-101.html; abg. 29.09.2014.

⁵⁶⁰ „Verfassungsschutz: Etwa 25 deutsche Islamisten in Syrien getötet“, *sueddeutsche.de*, 11.06.2014; www.sueddeutsche.de/news/politik/konflikte-verfassungsschutz-etwa-25-deutsche-islamisten-in-syrien-getoetet-dpa.urn-newsml-dpa-com-20090101-140611-99-03869; abg. 29.09.2014.

⁵⁶¹ <http://shamcenter.info/>; www.facebook.com/ShamCenterINFO?fref=ts; abg. 03.02.2014.

⁵⁶² Bei den Gruppen „Junūd al-Shām“ (Soldaten von Shām) und „Katā'ib al-Muhājirīn“ (Migranten-Brigaden) handelt es sich um von tschetschenischen *jihād*-Veteranen geleitete und vorwiegend aus nicht-syrischen Kämpfern bestehende *jihād*-salafistische Kampftruppen. „Katā'ib al-Muhājirīn“ wurde 2012 gegründet und bis Ende 2013 vom Tschetschenen Abū Umar al-Shishānī geleitet. Die Gruppe operiert heute unter dem Namen „Jaysh al-Muhājirīn wa-l-Ansār“. „Junūd al-Shām“ ist eine kleine, vom tschetschenischen *amīr* „Muslim Abū Walīd [Shishānī]“ geleitete Kampftruppe, die in der Umgebung von Latakia operiert (zu Muslim Abū Walīd, siehe: „ShamCenter: Die Biographie von Amir Muslim Abu Waleed“, 01.11.2013; <http://shamcenter.info/de/shamcenter-die-biographie-von-amir-muslim-abu-waleed/>; abg. 02.12.2013).

⁵⁶³ <http://shamcenter.info/blogs/muhajira/>; abg. 01.11.2013.

⁵⁶⁴ Der Begriff „Boden der Ehre“ wurde von deutschen *mujāhidūn* vormals auch für die von Jihādisten kontrollierten oder umkämpften Gebiete Afghanistans und Pakistans verwendet. Ein deutschsprachiger Muslim, der aus Syrien im Internet für die *hijra* und den *jihād* wirbt, verwendet den Begriff „Boden der Ehre“ synonym zum Begriff „ard al-*jihād*“, Boden des *jihād* (Islam Muhammad, Kommentar vom 28.10.2013 auf: <https://www.facebook.com/hijra.shaam1?ref=hl>; abg. 09.12.2013).

⁵⁶⁵ Siehe z.B. ShamCenter (14.08.13), „ShamCenter - Abu Talha Al-Almani Dokumentation Teaser“; www.youtube.com/watch?v=7RNYcxreKoc; abg. 12.12.13; Shamcenter (20.08.13), „ShamCenter - Abu Talha al-Almani Vortrag Trailer“; www.youtube.com/watch?v=5v0LeQnmIpk; abg. 12.12.13.

ganda für die *jihād*-Organisation ISIL (*al-Dawla al-Islāmiyya fi-l- 'Irāq wa-l-Shām*; Islamischer Staat im Irak und Großsyrien; seit Ende Juni 2014 umbenannt in IS [*al-Dawla al-Islāmiyya; Islamischer Staat*]),⁵⁶⁶ der sich Cuspert offensichtlich im April 2014 anschloss.⁵⁶⁷ Wir finden aber auch scharfe Dispute zwischen deutschen Anhängern der ISIL/IS und anderen *jihād*istischen Gruppen wie der „al-Nuṣra Front“, die seit Beginn des Jahres 2014 in Auseinandersetzungen mit der ISIL/IS verwickelt sind.⁵⁶⁸ Anhänger des politischen und Mainstream-Salafismus hingegen reisten bis zum Spätsommer 2013 weiterhin bevorzugt nach Ägypten, um dort Sprachschulen zu besuchen, sich religiös weiterzubilden und in einem islamischen Ambiente zu leben. Der Militärputsch gegen Mursī verschlechterte ihre Situation und Sicherheit allerdings drastisch, und viele kehrten wie Vogel im Herbst 2013 nach Deutschland zurück.

4. Funktionen und Kontextualisierung von Außenbezügen in Vorträgen fünf prominenter deutscher salafistischer Prediger

4.1. Abdul Adhim Kamouss

Abdul Adhim Kamouss ist ein 1978 in Marokko geborener und aufgewachsener *dā'ī* und Imam, der mit seiner deutschen und zum Islam konvertierten Ehefrau und ihren gemeinsamen Kindern in Berlin lebt.⁵⁶⁹ Er kam 1997 nach Deutschland, um Elektrotechnik zu studieren und

⁵⁶⁶ Z. B. Zahlreiche Schriften von Abū Muḥammad al-‘Adnānī (ISIL) auf der Webseite „Ghuraba Media“; <http://ghurabamed.jimdo.com/>; abg. 23.04.2014.

⁵⁶⁷ Siehe: „Baya to the Islamic State, Abu Talha/ bay‘a ila dawlat al-islām...Abū Ṭalḥa al-‘Almānī“; www.youtube.com/watch?v=2bwFDkiD6cQ; abg. 23.04.2014.

⁵⁶⁸ Siehe z.B. Kommentare von Nutzern im Forum [ahlu-sunnah.com](http://www.ahlu-sunnah.com) seit Januar 2014; www.ahlu-sunnah.com/threads/45721-Syrien-Ahrar-al-Sham/page130 und folgende Seiten.

⁵⁶⁹ Siehe: Kraetzer (2014), *Salafisten*, 115. Julia Gerlach, „Die lässigen Gehirnwäscher“, *Die Zeit* 41, 04.10.2007. Annette Ramelsberger, „Verschanzt hinter Wänden aus Schweigen“, *Süddeutsche Zeitung (online)*,

„einen guten Job zu finden“, wie er einem Journalisten gegenüber erklärte.⁵⁷⁰ Zunächst ließ er sich in Leipzig nieder, wo er ein Studienkolleg besuchte und Hassan Dabbagh kennenlernte.⁵⁷¹ Nach seinem Umzug nach Berlin im Jahre 1998 begann Kamouss 2002 oder 2003 Vorträge über den Islam in der Nur-Moschee in Berlin-Neukölln und anderen vorwiegend von Muslimen arabischer Herkunft und deutschen Konvertiten besuchten Berliner Moscheen zu geben. Zunächst richteten sich seine Vorträge an die Zielgruppe von Muslimen. 2007 erklärte er dann, die Zahl der regelmäßigen Besucher seiner Vorträge sei auf 400 gestiegen und unter ihnen seien mittlerweile auch Nichtmuslime.⁵⁷² Heute ist Kamouss einer der Schlüsselfiguren in der Missionsarbeit der Nur-Moschee und des affilierten *da'wa*-Vereins „Tauhid e.V.“ (gegr. 2006).⁵⁷³ Neben Ahmad Armih alias Ahmad Abu al-Baraa, einem früheren Schüler Dabbaghs, gehört er zu den prominentesten salafistischen Predigern in Berlin, und seine wöchentlichen „Sonntagsunterrichte“ in der Nur-Moschee werden von etwa 100-200 Personen regelmäßig besucht. Nichtmuslime sind ausdrücklich dazu eingeladen seine Vorträge und als „Islamseminare“ bezeichnete mehrtägige Vortragsreihen in der Moschee zu besuchen⁵⁷⁴ und werden auch ohne islamische Kleidung herzlich aufgenommen. So wurde ich während meiner Besuche dieser Vorträge beispielsweise mit „*al-salām 'alaykum*“ begrüßt (ein Gruß, der orthodoxen Auslegungen islamischem Rechts zufolge Muslimen vorbehalten ist, falls ein Nichtmuslimen nicht zuerst mit diesen Worten grüßt)⁵⁷⁵ und eingeladen, an Aktivitäten der Moscheebesucherinnen teilzunehmen. Diese Offenheit gegenüber Nichtmuslimen und weniger religiösen Muslimen wird von Kamouss und führenden Aktivisten der Moschee aktiv propagiert.⁵⁷⁶ Aus seinen Erklärungen, dass viele Menschen konvertierten nachdem sie ihre muslimischen Freunde zu Vorträgen begleitet hatten⁵⁷⁷ und die Moschee durch diese Offenheit ihr Image eines Hortes des Extremismus korrigieren könne,⁵⁷⁸ ist ersichtlich, dass sie ein wesent-

29.03.2005; www.sueddeutsche.de/politik/berlin-verschanzt-hinter-waenden-aus-schweigen-1.897475; abg. 11.10.2011.

⁵⁷⁰ Yüksel Ugurlu und Cornelia Uebel, „Der Moslemmacher“, *WDR*, 10.12.2007, 22:00. [TV-Dokumentation]

⁵⁷¹ Informelles Gespräch mit F. W. Horst, Terrorismusforscher und Experte des deutschen Salafismus, 09.07.2013.

⁵⁷² Abdul Adhim Kamouss in: Werkstattgespräch des Verbundprojektes „Muslime in Europa“ (ZMO) zum Thema „Da'wa in Deutschland: Mission, Dialog oder Öffentlichkeitsarbeit?“ Berlin: Heinrich-Böll-Stiftung, 31. 10.2007, www.zmo.de/muslime_in_europa/pressekit/dawa_audio.html; abg. 02.02.2012.

⁵⁷³ <http://tauhid.org/index.php/ueber-uns/wer-sind-wir>; abg. 11.06. 2013.

⁵⁷⁴ Z.B. Poster eines Islamseminars in der al-Nur Moschee am 21.-23.05.2010, veröffentlicht auf: www.al-nur-moschee.de/include.php?path=news&PHPKITSID=mVycom97cY0MncYeiUp9LB8kZC934J8m; abg. 14.05.2010.

⁵⁷⁵ Siehe z.B.: „Wie erwidern wir den Gruß 'Salaam 'alaikum' von Nichtmuslimen?“ (o.J.), *fatwā* 0131; www.fataawa.de/Fatawaas/7.Verhalten%20&%20Moral/3.Sonstiges/0131.pdf; abg. 01.10.2010.

⁵⁷⁶ Siehe: 'Abdul-Adhim Abu 'Abdir Rahman (o.J.), „Die Milde in der Dawa“; www.way-to-allah.com/unterricht_predigten/abduladhim.html; abg. 30.05.2010. Während eines Kurses für neu konvertierte Frauen in der Moschee, den ich im September 2009 partizipierend beobachtete, ermahnte die konvertierte Kursleiterin die Teilnehmer ebenfalls zur Freundlichkeit und Toleranz gegenüber neuen und weniger religiösen Besucherinnen der Moschee.

⁵⁷⁷ Siehe: Abdul Adhim Kamouss in: Werkstattgespräch des Verbundprojektes „Muslime in Europa“ (ZMO) zum Thema „Da'wa in Deutschland: Mission, Dialog oder Öffentlichkeitsarbeit?“ Berlin: Heinrich-Böll-Stiftung, 31. 10.2007, www.zmo.de/muslime_in_europa/pressekit/dawa_audio.html; abg. 02.02.2012.

⁵⁷⁸ Siehe: *Ibid.*

liches Element seiner *da'wa*-Strategie darstellt. Sein Publikum besteht aus größtenteils jungen Menschen unterschiedlich ethnischer Herkunft. 2009 beobachtete ich, dass etwa 25 Prozent der Besucher seiner Vorträge Konvertiten oder deutsche Nichtmuslime waren. Einige Frauen trugen traditionelle islamische Kleidung und einen *hijāb* in gedeckten Farben, der auch einen Großteil des Oberkörpers locker umhüllte. Andere trugen weite aber weniger traditionelle Kleidung und ein Kopftuch, etwa ein Drittel trug enge Jeans,⁵⁷⁹ Make-up und bunte Kopftücher, und etwa zehn Prozent der durchschnittlich 30-40 anwesenden Frauen trugen ihre Haare unverhüllt.⁵⁸⁰ Während meiner fünf Besuche der Moschee sah ich nur eine Frau mit *niqāb* (Gesichtsschleier), den sie allerdings abnahm als sie den separaten Frauentrakt betrat. Ein Großteil der Frauen zeigte sich in Interviews mit mir als Personen, die bemüht waren, ihren Glauben und ihre religiösen Praktiken zu vertiefen und die Gemeinschaft und Unterstützung in der Moschee schätzten. Keine der von mir interviewten Frauen sprach politische Themen an oder führte diese als Grund ihres Interesses am Islam auf, und alle von mir interviewten *dā'iyāt* bezeichneten nachbarschaftliche Hilfe für Nichtmuslime und Muslime als einen wichtigen Aspekt der *da'wa*.⁵⁸¹ Einige kritisierten Journalisten, die negative und ihrer Ansicht nach absichtlich verfälschte Berichte über Salafisten und Kamouss veröffentlicht hatten, aber keine von ihnen sprach von Hass auf den Staat und/oder Nichtmuslime.

Kamouss besitzt keine formale religiöse Ausbildung, blickt aber eigenen Aussagen zufolge auf langjährige religiöse Studien zurück. Er erklärt, bereits in Marokko Vorträge religiöser Gelehrter besucht und den Islam mit einem seiner älteren Brüder, den er als *shaykh* bezeichnet, studiert zu haben.⁵⁸² Mit vierzehn zog er dann als Wanderprediger der *Tabligh-i Jamā'at* durch marrokanische Dörfer, und kurz vor seinem Umzug nach Deutschland kam er dann mit der *Salafiyya* in Kontakt.⁵⁸³ In Deutschland vertiefte er sein religiöses Wissen in Studien mit hier ansässigen *shuyūkh* (u.a. mit Hassan Dabbagh und dem ehemaligen Imam der Nur-Moschee, *Shaykh Sālim al-Rāfi'ī*).⁵⁸⁴ Dabbagh schien zumindest in der Vergangenheit eine wichtige religiöse Autorität und Vertrauensperson im Leben von Kamouss zu sein. Als er 2003 von der Polizei zu Anschlagplänen eines Besuchers der Nur-Moschee verhört wurde, fragte er Dabbagh um Rat, wie er sich zu verhalten habe.⁵⁸⁵ Kamouss gilt heute unter anderem

⁵⁷⁹ Während des Gebets zogen diese Mädchen einen weiten Rock über die Jeans.

⁵⁸⁰ Ich hatte nicht die Möglichkeit, diese Frauen zu fragen, ob sie Muslime sind.

⁵⁸¹ Interview der Autorin mit 4 regelmäßigen Besucherinnen der al-Nur Moschee, Berlin: 06.09.2009.

⁵⁸² Siehe: Abdul Adhim Kamouss in: Werkstattgespräch des Verbundprojektes „Muslime in Europa“ (ZMO) zum Thema „Da'wa in Deutschland: Mission, Dialog oder Öffentlichkeitsarbeit?“ Berlin: Heinrich-Böll-Stiftung, 31. 10.2007, www.zmo.de/muslime_in_europa/pressekit/dawa_audio.html; abg. 02.02.2012.

⁵⁸³ Kraetzer (2014), *Salafismus*, 114.

⁵⁸⁴ Informelles Gespräch mit F.W. Horst, Terrorismusforscher und Experte des deutschen Salafismus, 09.07.2013. In Kombination mit: Abdul Adhim Kamouss in: Werkstattgespräch des Verbundprojektes „Muslime in Europa“ (ZMO) zum Thema „Da'wa in Deutschland: Mission, Dialog oder Öffentlichkeitsarbeit?“ Berlin: Heinrich-Böll-Stiftung, 31. 10.2007, www.zmo.de/muslime_in_europa/pressekit/dawa_audio.html; abg. 02.02.2012.

⁵⁸⁵ Siehe: Annette Ramelsberger, „Verschanzt hinter Wänden aus Schweigen.“ *Süddeutsche Zeitung* (online), 29.03.2005; www.sueddeutsche.de/politik/berlin-verschanzt-hinter-waenden-aus-schweigen-1.897475; abg.

als Anhänger des saudischen Gelehrten Muḥammad al-‘Arīfī, der die Nur Moschee in den letzten Jahren mehrfach besuchte.⁵⁸⁶ Er kooperiert mit Predigern der Mainstream Tendenz wie Dabbagh, Benhsain und Vogel (bis ca. 2011) und gehört innerhalb dieser Tendenz zu einem der moderatesten deutschen Prediger. Er arbeitet auch mit dem Berliner Imam Ferid Heider zusammen, der sich an der Grenzlinie zwischen einer politischen und moderaten *Salafiyya* und der modernen MB, insbesondere der auch von Yūsuf al-Qaraḏāwī vertretenen „Position der Mitte“ (*Wasatiyya*), bewegt.⁵⁸⁷ Kamouss ermahnt Muslime oft, sich Nichtmuslimen gegenüber freundlich und aufgeschlossen zu zeigen, um ihnen ein positives Bild des Islams zu präsentieren, und empfiehlt beispielsweise muslimischen Frauen in Deutschland keinen *niqāb* zu tragen, wenn dieses Kleidungsstück für sie zu Nachteilen (wie z.B. Diskriminierungen) führen würde.⁵⁸⁸ Im rechtswissenschaftlichen Bereich ähneln einige seiner Argumente an Yūsuf al-Qaraḏāwīs Jurisprudenz für muslimische Minderheiten (*fiqh al-aqalliyyāt*), er nennt diesen von Salafisten nicht anerkannten und der MB nahestehenden Gelehrten jedoch nicht als Einfluss. Stattdessen legitimiert er seine für Salafisten relativ liberalen Einstellungen religiös, indem er (ebenso wie al-Qaraḏāwī und zahlreiche salafistische Gelehrte) darauf hinweist, dass *fatāwā* (islamische Rechtsurteile) an die speziellen Bedingungen muslimischen Lebens im Westen angepasst werden müssten und erklärt, dass er seine Positionen in Gesprächen mit saudischen Gelehrten erläutert und deren Zustimmung dafür erhalten hätte.⁵⁸⁹ Kamouss vertritt meines Wissens nach als einziger Prediger des hier diskutierten Netzwerkes deutscher Salafisten ebenso wie al-Qaraḏāwī die Ansicht, ein Muslim dürfe Christen zum Weihnachtsfest gratulieren falls dieses mit der Absicht geschehe, diesen zum Islam einzuladen.⁵⁹⁰ Er könne auch einer Frau die Hand geben, wenn dieses der *da‘wa* diene und notwendig sei.⁵⁹¹ Seine moderaten Rechtsurteile erscheinen als Resultat pragmatischen strategischen Denkens, welches temporäre Lockerungen islamischen Rechts, falls diese mittels der klassischen orthodoxen Methoden der Rechtsprechung gerechtfertigt werden können, als angemessen-

11.10.2011. Kamouss distanzierte sich deutlich von den Anschlagplänen und bezeichnete sie Dabbagh gegenüber als Pläne für ein „abscheulichen Verbrechen.“

⁵⁸⁶ Website: www.arefa.com.

⁵⁸⁷ Heider warb auf seiner Facebook-Seite für eine Jahreskonferenz der „Islamischen Gemeinschaft Deutschland e.V.“, der wichtigsten und zentralen Organisation von Anhängern der MB im Deutschland (Bundesministerium des Inneren [2013], *Verfassungsschutzbericht 2012*, 294) und trat auf dieser als Redner auf („Bericht zur 33. Jahreskonferenz der IGD“; www.igd-online.de/igd-jahreskonf-2013.html; abg. 04.03.2014). Heider arbeitet(e) als Imam und Religionslehrer an zwei Berliner Islamzentren, dem IZDB e.V. und dem IKEZ, die Sicherheitsbehörden zufolge Verbindungen zur MB haben (Senatsverwaltung für Inneres und Sport [2008], *Verfassungsschutzbericht 2007*, 238) und studierte u.a. am „Institute Européen des Sciences Humaines“, das sich an der Wasatī Ideologie al-Qaraḏāwīs und des „European Council for Fatwa and Research“ orientiert.

⁵⁸⁸ Abdul Adhim Kamouss (2008), „Stellungnahme zum Thema Niqab“; www.youtube.com/watch?v=RFc20QvqHXU; abg. 19.05.2009.

⁵⁸⁹ Abdul Adhim Kamouss (2009), „Dawa (die Einladung zum Islam).“ Vortrag vom 13.12.2009. Berlin: al-Nur Moschee.

⁵⁹⁰ Ibid. Für die Position von al-Qaraḏāwī, siehe: al-Qaradawi (2008), *Fiqh of Muslim Minorities*, 144-146. Die moderne ägyptische MB teilt diese Position und sendet jedes Jahr Weihnachtsgrüße an Christen. Siehe z.B.: „Muslim Brotherhood Wishes Christians Merry Christmas“; *Ikhwanweb (offizielle Webseite der MB)*, 25.12.2008; www.ikhwanweb.com/article.php?id=18905; abg. 15.03.2014.

⁵⁹¹ Siehe: ‘Abdul-‘Adhim Abu ‘Abdir Rahman (o.J.), „Die Milde in der Dawa“; www.way-to-allah.com/unterricht_predigten/abduladhim.html; abg. 30.05.2010.

sen betrachtet, wenn diese langfristig dem Ziel dienen, den Islam in Europa zu verbreiten und das Leben religiöser Muslime zu erleichtern.⁵⁹² Er folgt somit prinzipiell dem bereits von Ibn Taymiyya häufig angewandten Prinzip der Abwägung von Nutzen (*maṣlaḥa*) und Schaden (*mafsada*) (s.o.), wendet dieses jedoch auf Bereiche an, die für andere salafistische Prediger nicht zur Diskussion stehen.

Kamouss äußert sich seltener als Vogel und Dabbagh zu innenpolitischen Themen und setzte sich in den letzten Jahren in Vorträgen, in denen er außenpolitischen Ereignisse thematisierte, insbesondere für die Bevölkerung Gazas ein. Der Verein Tauhid e.V., dem er als „spiritueller Berater“ vorsteht,⁵⁹³ organisiert zudem gemeinsam mit dem Verein „Selaam e.V.“ Spenden-sammlungen für behinderte Menschen in Marokko, Mazedonien, Jordanien und anderen Ländern.⁵⁹⁴

4.1.1. Relevanz von Außenbezügen in und Themen von Vorträgen mit größter Breitenwirkung

Meine Analyse der zehn meistgesehenen Vorträge von Kamouss bestätigt, dass er primär als Prediger wirkt, der sich religiösen Themen widmet. Keiner dieser Vorträge thematisiert außenpolitische Ereignisse, und innenpolitische Ereignisse werden nur in einem der Vorträge angesprochen.⁵⁹⁵ In diesem kritisiert Kamouss die Ausschreitungen in Bonn (siehe Kapitel 3.8.) und äußert starke Kritik an Mahmoud (MI), insbesondere an dessen radikaler Interpretation von *al-walā' wa-l-barā'*.

Der Rest seiner zehn meistgesehenen Vorträge behandelt religiöse Themen im engeren Sinne. Zwei Vorträge vermitteln ein häufiges Motiv moderner salafistischer und modernistischer *da'wa*: vorgeblich logische und wissenschaftliche Beweise für die Wahrheit des Islams.⁵⁹⁶ In zwei weiteren Vorträgen erläutert er islamische Praktiken (das Beten und den *niqāb*).⁵⁹⁷ In beiden vertritt er gemäßigte salafistische Ansichten. So sei ein Muslim, der das Gebet ver-

⁵⁹² Für eine Analyse der Jurisprudenz für muslimische Minderheiten von al-Qaraḍāwī, vgl.: Fishman (2006), *Fiqh al-Aqalliyyat*. Für eine Primärquelle, vgl. al-Qaraḍāwī (2001): *Fī fiqh al-aqalliyyāt al-muslima*.

⁵⁹³ www.tauhid.org/index.php/tauhid/vorstand; abg. 14.10.2010.

⁵⁹⁴ <http://tauhid.org/index.php/helfen/hilfsaktionen>; abg. 10.12.2013.

⁵⁹⁵ Abdul Adhim Kamouss (2012), „Abdul Adhim -Stellungnahme zu den Ausschreitungen in Bonn“; www.youtube.com/watch?v=x0a-ziipjI0; abg. 20.10.2013. [Vortrag präsentiert am 03.05.2012 in der al-Nur Moschee in Berlin]

⁵⁹⁶ Abdul Adhim Kamouss (2008), „Abdul Adhim – Die Fliege“; www.youtube.com/watch?v=pRW0BktZGBY; abg. 29.10.2013. Abdul Adhim Kamouss (2010), „Abdul Adhim Worte zum nachdenken - Eigenschaften des Mannes“; www.youtube.com/watch?v=Q_vpOI7DarM; abg. 29.10.2013. Für eine Diskussion dieses *da'wa*-Themas, vgl. Wiedl (2012), *The Making of a German Salafīyya*, 36-37.

⁵⁹⁷ Abdul Adhim Kamouss (2011), „Wie schlimm ist es wenn man nicht betet bzw. es vernachlässigt - Abdul Adhim Teil 1/2“; www.youtube.com/watch?v=x775oS1sqEg; abg. 29.10.2013. Abdul Adhim Kamouss (2008), „Abdul Adhim - Stellungnahme zum Thema Niqaab“; www.youtube.com/watch?v=RFc20QvqHXU; abg. 29.10.2013.

nachlässige, zwar ein Sünder aber kein Ungläubiger, und der Gesichtsschleier keine religiöse Pflicht (s.o.). Zwei Vorträge widmen sich den Themen „Endzeit“, „Tod“ und dem „Maṣīḥ al-Dajjāl.“⁵⁹⁸ Auch hier tritt seine gemäßigte Einstellung zutage; er erwähnt beispielsweise, dass Europäer und Muslime im Kampf gegen den Dajjāl Verbündete sein werden und spricht vom Tod, um Muslime zu einem „gesunden Herzen“ und „ewiger Reue“ zu mahnen. Ein Vortrag handelt von der Welt der *jinn* und seinen persönlichen Begegnungen mit diesen,⁵⁹⁹ einer von Gleichnissen im Koran und der Sunna,⁶⁰⁰ und in einem weiteren ruft er Muslime zur Einheit, Geduld und Standhaftigkeit auf, ohne dieses jedoch mit einer Mobilisierung zu spezifischen Aktivitäten zu verbinden.⁶⁰¹

4.1.2. Vorträge mit expliziten Außenbezügen

4.1.2.1. Die israelische Militäroffensive auf den Gazastreifen im November 2012⁶⁰²

Am 18. November 2012 hielt Kamouss in der Nur-Moschee einen Vortrag mit dem Titel „Stellungnahme zur aktuellen Lage in Gaza.“ Zu diesem Zeitpunkt führte die israelische Luftwaffe eine Militäroffensive auf den Gazastreifen durch, die offiziell am 14. November mit einem gezielten Raketenangriff auf den Oberbefehlshaber des militärischen Flügels der Hamas, Aḥmad al-Ja‘barī (st. 14.11.2012) begann und am 21. November mit einem Waffenstillstand endete. Das israelische Außenministerium rahmte die Angriffe als einen Akt der Verteidigung gegen einen zunehmenden Raketen- und Granatenbeschuss ihrer Zivilbevölkerung.⁶⁰³ Die Hamas, die affilierten „Qassam-Brigaden“⁶⁰⁴ und der „Palästinensische Islamische Jihad“⁶⁰⁵ reagierten auf die Ermordung al-Ja‘barīs mit einem intensiven Raketenbeschuss israelischer Wohngebiete und rahmten diese gleichfalls als „Abwehroperationen gegen die Besetzung des Gazastreifens und des Westjordanlandes [und][...] als Antwort auf die anhal-

⁵⁹⁸ Abdul Adhim Kamouss (2008), „Abdul Adhim - Der Tod - Part 1-2“; www.youtube.com/watch?v=fP5OnbXaWmc; abg. 29.10.2013. Abdul Adhim Kamouss (2011), „Abdul Adhim - Der Lügen-Messias (Dajjal)“; www.youtube.com/watch?v=L5nVqhp2S5Y; abg. 29.10.2013.

⁵⁹⁹ Abdul Adhim Kamouss (2011), „Abdul Adhim - Die Welt der Gin/Jinn/Geister“; www.youtube.com/watch?v=RxL_1PtHAbA, abg. 29.10.2013.

⁶⁰⁰ Abdul Adhim Kamouss (2008), „Abdul Adhim- Gleichnisse aus Quran und Sunnah“; www.youtube.com/watch?v=4lkbYSZZngA; abg. 29.10.2013.

⁶⁰¹ Abdul Adhim Kamouss (2008), „Abdul Adhim's Abschiedspredig“[sic!]; www.youtube.com/watch?v=15D_SJphQn4; abg. 29.10.2013.

⁶⁰² Abdul Adhim Kamouss (2012), „Stellungnahme zur aktuellen Lage in Gaza - Abdul Adhim“; www.youtube.com/watch?v=mJMnTyPHl6E; abg. 10.10. 2014.

⁶⁰³ Siehe: Nidal Al-Mughrabi, „Jerusalem and Tel Aviv under rocket fire, Netanyahu warns Gaza“, *Chicago Tribune*, 16.11.2012.

⁶⁰⁴ Die „Qassam Brigaden“ gelten als der militärische Flügel der Hamas. Beide Organisationen sind Abspaltungen der MB.

⁶⁰⁵ Der „Palästinensische Islamische Jihad“ ist eine militante islamisch-fundamentalistische Organisation, die 1980 als Abspaltung der MB entstand.

tenden Angriffe gegen das palästinensische Volk.“⁶⁰⁶ Mit der Hamas in Konflikt und Konkurrenz stehende *jihād*-salafistische Gruppen wie die „Armee der Nation“ (Jaysh al-Umma)⁶⁰⁷ und der „Mujahidin Shura Rat in der Umgebung von Jerusalem“ (Majlis Shūrā al-Mujāhidīn fī Aknāf Bayt al-Maqdis) bekannten sich Presseberichten zufolge ebenfalls zu einigen Raketenangriffen auf Israel.⁶⁰⁸ Der Konflikt forderte die Leben von 174 Palästinensern, davon 101 Zivilisten.⁶⁰⁹ Auf israelischer Seite starben Angaben des israelischen Inlandsgeheimdienstes zufolge vier Zivilisten und zwei Soldaten.⁶¹⁰

Der Vortrag beginnt mit einem Aufruf an deutsche Muslime, sich mit der Bevölkerung Gazas zu identifizieren und die Bedeutung des Konflikts für ihr eigenes Leben und ihre Identität als Muslim zu erkennen. Zu diesem Zwecke erklärt Kamouss das Leiden eines Muslims mit „den Muslimen und unseren Geschwistern in Gaza“ zur Nagelprobe für dessen Glauben,

„[...] dieser Teil zeigt ob du gläubig bist oder Heuchler bist, dieser Teil zeigt ob du die Liebe zu Allāh hast oder die Liebe zur *dunya*.“

Diese Erklärung kann als eine indirekte Form des Furchtappells betrachtet werden. Er soll offensichtlich in Muslimen eine negative Emotion auszulösen – die Furcht, kein wirklicher Gläubiger zu sein oder von anderen Muslimen als Heuchler angesehen zu werden – und bietet ihnen eine „Medizin“ zur Reduzierung dieser Furcht an: Die Identifikation mit der „globalen *umma*“ und der Bevölkerung Gazas und, damit verbunden, ihr Interesse an seinem Vortrag.

Im ersten Teil des Vortrages stellt Kamouss eine „Gegenöffentlichkeit“⁶¹¹ zu deutschen Massenmedien her und vermittelt die Botschaft, diese Medien seien voreingenommen. Er stellt zunächst seine Sicht der Ereignisse in Gaza dar, vergleicht diese dann mit der Darstellung in deutschen Medien und fügt ergänzend hinzu, die pro-israelische Haltung deutscher Medien sei schon dadurch ersichtlich, dass „in dem deutschen Fernseher, besonders ZDF und ARD“ immer „Blau mit Weiß“ [die Farben der israelischen Flagge, Anm. d. Aut.] im Hintergrund zu

⁶⁰⁶ Ezzedeen Al-Qassam Brigades. Information Office (14.11.2012), „In response to Israeli Massacres E.Q.B. target the Israeli military bases across Occupation Palestinian Land“; www.qassam.ps/statement-1454-EQB-target-the-Israeli-military-bases-across-Occupation-Palestinian-Land.html; abg. 12.12.2013.

⁶⁰⁷ Der vollständige Name der Gruppe lautet „Jaysh al-Umma fī Bayt al-Maqdis“ (Armee der muslimischen Nation in Jerusalem).

⁶⁰⁸ Siehe: Joanna Paraszczuk, „Salafists take responsibility for Gaza rockets“, *Jerusalem Post*, 20.11.12; www.jpost.com/Defense/Salafists-take-responsibility-for-Gaza-rockets; abg. 25.12.13.

⁶⁰⁹ „Report of the United Nations High Commissioner for Human Rights on the implementation of Human Rights Council resolutions S-9/1 and S-12/1, Addendum“, 06.03.2013, 4. Der „Mujahidin Shura Rat“ erkannte den Waffenstillstand nicht an. Die Gruppe erklärte, ihr Kampf gegen Israel sei religiös motiviert, die Hamas hingegen verfolge politische Interessen (Kifah Ziboun, „Salafi Leader in Gaza on Attacks Against Israel“, *al-Sharq al-Awsat*, 21.4.13; www.aawsat.net/2013/04/article55299407, abg. 25.12.13).

⁶¹⁰ „Operation Pillar of Defense“ (o.J.), www.shabak.gov.il/english/enterrordata/reviews/pages/operationpillarofdefense.aspx; abg. 13.01.2014.

⁶¹¹ Zum Konzept der Gegenöffentlichkeit vgl. Wimmer (2007), (*Gegen-Öffentlichkeit in der Mediengesellschaft*).

sehen sei. Er bietet also ein konkretes und überprüfbares Beispiel der vorgeblichen Voreingenommenheit deutscher Medien, welches die Wirkung seiner Rahmung unterstützen kann. Zugleich kritisiert er die „Doppelmoral“ der „hochzivilisierte[n] westliche[n] Welt“, welche das Recht auf Selbstverteidigung nur Israel zugestehe und „Demokratie nur [...] kennt, wenn es ihnen passt“, nicht aber wenn die Taliban⁶¹² oder die Hamas demokratisch gewählt würden. Im Gegensatz zu einem Großteil salafistischer Prediger lehnt Kamouss in diesem Vortrag westliche Werte und die Demokratie nicht grundlegend ab, sondern fordert deren konsequentere und gerechtere Anwendung ein. Diese Botschaft wird dadurch unterstützt, dass er im Gegensatz zu radikalen Salafisten die Demokratie in vielen seiner Vorträge nicht als eine mit dem Islam unvereinbare Religion darstellt.

Die im ersten Teil des Vortrages vermittelten Rahmungen sind primär diagnostischer Natur. Nachdem „die Zionisten, die Israelis [...] wie gewohnt“ ein 2009 geschlossenes Waffenstillstandsabkommen verletzt und „Führer von den Militärs sowie 15 [...] unschuldige Leute“ getötet hätten,⁶¹³ hätte die Hamas selbstverständlich das „Recht sich zu verteidigen.“ In den Medien sei zunächst noch von einer Waffenstillstandsverletzung gesprochen worden, doch „gleich ein [*sic!*] Tag danach verschwand die Nachricht [...]“ und es dominierten Berichte über Raketenangriffe der Hamas, das Leiden der Israelis und deren Recht auf Selbstverteidigung. Es folgt eine kurze Zusammenfassung der Geschichte Israels, die das zuvor entworfene Bild des Staates als kriegerischer Besatzer und Mörder unterstützt. „Die Zionisten“ seien 1948 mit „Panzer und Raketen und Kriegsschiffen[n]“ gekommen, hätten „Millionen Menschen“ ermordet und „fünf Millionen Palästinenser“ in Flüchtlingslager vertrieben.⁶¹⁴ Dies alles sei „mit Schutz von ihrer Mutter USA“ geschehen, die den derzeitigen Gazakrieg ebenfalls durch „Verträge, die hinter den Kulissen geschlossen werden“ abgesegnet hätte. Von den Vereinten Nationen sei keine Hilfe zu erwarten, da diese durch das Vetorecht bestimmter Staaten unfähig sei, Entscheidungen zu treffen. An dieser Stelle mobilisiert Kamouss Muslime das erste

⁶¹² Kamouss fügt hinzu, dass er sich von „der Art und den Methoden“ der Taliban distanzieren.

⁶¹³ Medienberichten der „Qassam Brigaden“ zufolge beschoss die israelische Luftwaffe bis zum 14.11.2012, dem Beginn der Gegenoffensive der Hamas, insgesamt zehn Ziele im Gazastreifen und tötete dabei 11 – und nicht wie von Kamouss behauptet 15 – Zivilisten. Siehe: „Israel assassinats top Hamas commander in Gaza Strip“, 14.11.2012; www.qassam.ps/news-6315-Israel_assassinats_top_Hamas_commander_in_Gaza_Strip.html, abg. 25.12.13.

⁶¹⁴ Die genaue Anzahl der 1948 getöteten und vertriebenen Palästinenser ist umstritten und wurde nicht dokumentiert. Der Großmufti von Jerusalem Hajj al-Amīn al-Husaynī sprach von 12.000 Todesopfern (Morris [2009], *1948 – A History of the First Arab-Israeli War*, 406). UN-Angaben zufolge wurden etwa 725.000 Palästinenser vertrieben (McDowall [1998], *The Palestinians*, 5 und 10); palästinensische Quellen sprechen von 726.000 Vertriebenen (www.palestineremembered.com/MissionStatement.htm; abg. 25.12.13). UNRWA-Berichten zufolge wurden während des palästinensischen Exodus (Arabisch: „*nakba*“, Katastrophe) etwa 867.000 Palästinenser in benachbarte arabische Staaten vertrieben („Assistance To Palestine Refugees UN Doc A/1905, Report of the Director of the UNRWA“, 28.09.1951 <http://domino.un.org/unispal.nsf/181c4bf00c44e5fd85256cef0073c426/8d26108af518ce7e052565a6006e8948>; abg. 25.12.13). Heute wird die Zahl der noch lebenden Vertriebenen Palästinenser und ihrer Nachkommen in palästinensischen Quellen auf 6,3 Millionen geschätzt (www.palestineremembered.com/MissionStatement.htm; abg. 25.12.13) während die UN von etwa 5 Millionen spricht (www.unrwa.org/; abg. 25.12.13). Interne Flüchtlinge sind in diesen Schätzungen nicht berücksichtigt.

und einzige Mal zu einer direkten Handlung und ruft sie dazu auf, ihre „Geschwister“ in Gaza mit Bittgebeten zu unterstützen. Die hier von ihm vorgestellte Möglichkeit der Lösung des Problems bezieht sich also ein auf eine gewaltfreie religiöse und individuelle, direkt an Gott gerichtete Tat, die Muslime von Deutschland aus ausführen können.

Im zweiten Teil des Vortrages bemüht sich Kamouss um eine Entkopplung der Begriffe „Islam“ und „Terrorismus“ (welche 83 Prozent der Deutschen miteinander assoziieren)⁶¹⁵ und kritisiert die mediale Verwendung des Begriffes „Terrorist.“ Er versucht dem Begriff „Terror“ eine neue Bedeutung zu geben, gemäß welcher auch Kriege Israels oder der USA als Form des Terrors gelten. Terror kenne „keine Religion [...] und keine Staatsangehörigkeit“ und sei „Gewalt gegen Menschen, unschuldige Menschen [...], ein anderes Land angreifen, [Menschen angreifen] in ihrem Zuhause und ihnen die Sicherheit wegzunehmen.“ Personen, die Widerstand gegen diese Aggressionen leisteten – als Beispiele nennt er den Widerstand gegen die Vertreibung der Palästinenser und den Kampf marokkanischer „Freiheitskämpfer“ gegen die französischen Kolonialherrschaft - würden in den Medien als „Terroristen“ bezeichnet. Um einige Beispiele nichtmuslimischen Terrors aufzulisten und islamischen Terrorismus zu relativieren fragt er rhetorisch,

„Wer hat Nagasaki gemacht, wer hat Hiroshima bombardiert, wer hat erste Weltkrieg gemacht, waren das Muslime? Wer hat zweite Weltkrieg gemacht, wer hat erste Irakkrieg gemacht, zweite Golfkrieg gemacht?“⁶¹⁶

Die Medien, so Kamouss weiter, berichteten über muslimische Terroristen, die ein „paar Tausende“ töteten, verschwiegen aber [nun auf den zweiten Irakkrieg bezogen], dass „zwei Millionen Iraker in einem Jahr getötet worden sind.“⁶¹⁷ Im Zusammenhang mit dem Irakkrieg kri-

⁶¹⁵ Einer 2004 vom Allensbach-Institut durchgeführten Studie zufolge assoziieren 93 Prozent der Deutschen das Wort „Islam“ mit „Unterdrückung der Frau“, 83 Prozent mit „Terror“ und 82 Prozent mit „fanatisch, radikal.“ Siehe: Elisabeth Noelle, „Der Kampf der Kulturen“, FAZ Nr. 215, 15.09.2004, 5.

⁶¹⁶ Die Bezeichnung „erster Irakkrieg“ oder „zweiter Golfkrieg“ bezieht sich üblicherweise auf den 1990 begonnenen US-geführten Angriff auf den Irak, an dem sich auch zahlreiche muslimische Staaten beteiligten.

⁶¹⁷ Der Begriff „zweiter Irakkrieg“ bezeichnet die völkerrechtswidrige militärische Invasion in den Irak durch die USA und Großbritannien im Jahre 2003, an der sich die Bundesrepublik nicht direkt beteiligte und der etwa 80 Prozent der deutschen Bevölkerung ablehnend gegenüberstand (vgl. „Forsa-Umfrage: Germans Overwhelmingly Oppose War in Iraq-Poll“, GPF, 13.11.2002; www.globalpolicy.org/component/content/article/166/31013.html; abg. 12.12.2013). Die Bundesrepublik Deutschland unterstütze den Krieg allerdings mittels Gewährung von Überflugrechten, der Bewachung US-amerikanischer Stützpunkte durch Soldaten der Bundeswehr und Genehmigungen für die Nutzung von Standorten für Kampfflugzeuge und Nachschub. Militante Islamisten kritisierten Deutschland aufgrund der im Kontext dieses Krieges erfolgten Schulung irakischer Polizeibeamte durch Experten des Bundeskriminalamtes und drohten der Bundesrepublik mit Anschlägen (vgl. Bundesministerium des Innern (28. 6.2005), *PG Golf – 645 400-IRK/0 Bericht über die Ausbildung irakischer Polizisten in den Vereinigten Arabischen Emiraten durch Beamte des Bundeskriminalamtes und deutsche Beteiligung an der EU-Ausbildungsmaßnahme für irakische Polizisten (EUJUST LEX)*. (Stand: 30. Mai 2005); www.bundesrat.de/DE/gremien-konf/fachministerkonf/imk/Sitzungen/05-06-24/05-06-24-anlage-nr-10.templateId=raw,property=publicationFile.pdf/05-06-24-anlage-nr-10.pdf; abg. 12.12.2013).

⁶¹⁷ Schätzungen zufolge starben während der Invasion und der bis 2011 dauernden Besatzung des Irak etwa 116.000-128.000 Personen („Documented civilian deaths from violence“; www.iraqbodycount.org/; abg.

tisiert der Prediger auch die Reaktion der USA, nachdem sich einer ihrer Vorwände für die Invasion, die Behauptung das Land besäße biologische Waffen, als haltlos erwies,

„[...] dann sagt ihr ‚upps es war ein Fehler‘; Fehler was zwei Millionen Iraker das Leben gekostet hat.“

Die Thematisierung des zweiten Irakkrieges hat also einerseits die Funktion, die USA erneut als Feind und „skrupellos“ zu rahmen, andererseits unterstützt sein Verweis auf die vorgebliche Ignoranz der Opfer des Krieges in den Medien seine Rahmung „Massenmedien sind voreingenommen.“

Im letzten Teil des Vortrages vermittelt Kamouss prognostische Rahmungen und skizziert einen Weg zur Lösung des Problems der Bevölkerung Gazas und der muslimischen Welt im Allgemeinen. Seine Lösungsvorschläge sind nun politischer Natur. Islamische Länder sollten eine Allianz bilden und ihren strategischen Vorteil als Regionen mit Bodenschätzen nutzen. Die von Kamouss vorgeschlagene Lösung wird gestützt durch eine nun vorgestellte diagnostische Rahmung, die geopolitische und wirtschaftliche Hegemonialbestrebungen nicht-islamischer Staaten, insbesondere der USA, als Ursache dieser Probleme identifiziert. Irak und Afghanistan seien „kaputtgemacht“ worden „nur um einen strategischen Punkt zu erreichen, nur damit ich neben Russland bin und neben China bin,“ und muslimische Länder würden „immer ausgebeutet“, damit „wir [uns] niemals entwickeln dürfen, niemals als Industriestaat sein dürfen.“

Der gesamte Vortrag weist kaum religiöse Bezüge auf, abgesehen von dem bereits erwähnten Nageltest für den Glauben eines Muslims, dem Aufruf zu Bittgebeten sowie einer kollektive islamische Identitäten stärkenden Analogie zwischen der *umma* und einem Körper, der Fieber entwickle, wenn ein Teil von ihr leide.⁶¹⁸ Bereits im ersten Teil rahmt Kamouss den Nahost-Konflikt nicht als religiösen, sondern als politischen und nationalistischen Konflikt. Auch andere Konflikte (Irak und Afghanistan) werden in geopolitischen und ökonomisch-„imperialistischen“ Dimensionen gerahmt, und auch seine prognostischen Rahmungen (Lösungsvorschläge) des Konflikts sind primär politisch. Aufgrund dieser Abstimmung haben seine Rahmungen ein hohes Potential zur Konsensmobilisierung, falls sein Publikum ebenfalls in diesen Dimensionen denkt oder dazu bereit ist. Den stärksten Effekt haben diese Rah-

28.12.13). Andere Quellen sprechen von bis zu 600.000 aufgrund des Konflikts gestorbenen Irakern (Gilbert Burnham et al., „Mortality after the 2003 invasion of Iraq: a cross-sectional cluster sample survey“, *The Lancet*, 11.10.2006). Der deutsche Politikwissenschaftler Bierling vermutet, dass bis Anfang 2008 etwa 151.000 Zivilisten und Angehörige der Streitkräfte aller beteiligten Parteien ums Leben kamen (Bierling [2010], *Geschichte des Irakkrieges*, 173 f.).

⁶¹⁸ Diese Analogie basiert offensichtlich auf dem *ḥadīth*, „An-Nu'man ibn Baschir (r) berichtet, dass der Gesandte Allahs (s) sagte: ‚Das Gleichnis der Gläubigen in ihrer gegenseitigen Freundschaft und Barmherzigkeit und ihrer Sympathie miteinander ist wie ein Körper; wenn ein Teil davon leidet, leidet der ganze Körper mit Schlaflosigkeit und Fieber‘“ (an-Nawawi [2009], *Auszüge aus Riyadus Salihin*, *ḥadīth* 224, 116. Auch: al-Bukhārī 5779, Muslim 2318).

mungen vermutlich auf Anhänger von Mainstream-Predigern wie Pierre Vogel, der externe Konflikte als „Rohstoffimperialismus“ rahmt (s.u.) und damit, wie Kamouss, anti-kolonialistische und antiimperialistische Erklärungsmuster verwendet,⁶¹⁹ sowie auf Sympathisanten der Hamas, der MB und anderer politischer islamischer Organisationen und Parteien. Ein Zuhörer hingegen, der nur in rein religiösen Dimensionen und Begriffen denkt, wird von seinen politischen Rahmungen vermutlich weniger angesprochen.

Seine Argumente und Rahmungen unterscheiden sich nicht wesentlich von denen antiimperialistischer und antizionistischer Gruppen. Indem er dem Präsidenten der Palästinensischen Autonomiebehörde Maḥmūd Abbās (geb. 1935)⁶²⁰ eine Mitschuld an der „Erniedrigung“ und „Ausbeutung“ der Muslime vorwirft und die Solidarität Muḥammad Mursīs mit der Hamas während des israelischen Luftangriffes auf Gaza sowie die seiner Darstellung nach von König Faiṣal ibn ‘Abd al-‘Azīz Āl Sa‘ūd (st. 1975) herbeigeführte Ölkrise (1973) als positive Beispiele für eine Lösung des Problems nennt, suggeriert er allerdings im Gegensatz zu einem Großteil dieser Gruppen, dass nur islamistische Parteien oder Regenten islamischer Staaten die Lage der Muslime verbessern können. Während viele Aspekte seiner Kritik an Israel sich auch in Veröffentlichungen der Fatah finden, positioniert er zum Ende des Vortrages bezüglich des innerpalästinensischen Konflikts auf Seite der Hamas.

4.1.2.2. Der „Ship-to-Gaza“ Zwischenfall und die israelische Blockade des Gazastreifens⁶²¹

Zwei Jahre zuvor, im Juni 2010, hielt Kamouss eine *khuṭba* (Freitagspredigt) in der Nur-Moschee zum Thema „Gaza.“ Zu diesem Zeitpunkt, kurz nach dem „Ship-to-Gaza Zwischenfall“,⁶²² wurde Israel von zahlreichen Politikern, Künstlern und Menschenrechtsorganisationen für ihre 2007 in Kraft getretene Blockade des Gazastreifens kritisiert.⁶²³ Zu

⁶¹⁹ Z.B. in: Pierre Vogel (2010), „Thilo Sarrazin vs. Islamprediger Pierre Vogel – 1/2“; www.youtube.com/watch?v=KYonSp7BYyI, abg. 07.10.2013.

⁶²⁰ Maḥmūd Abbās ist Gründer der sozialdemokratisch-nationalistischen Partei „Fatah“, die in Palästina als stärkster Gegner der islamistischen „Hamas“ gilt.

⁶²¹ Abdul Adhim Kamouss (2011), „Abdul Adhim Volle Länge Die Lage in Gaza Palestina 2010 06 11“; www.youtube.com/watch?v=f9e1k7vIuuA; abg. 16.12.2013. Der Vortrag wurde 2010 gehalten, aber erst 2011 auf Youtube veröffentlicht.

⁶²² Am 31. Mai 2010 enterten israelische Streitkräfte in internationalen Gewässern das mit Hilfsgütern und Menschenrechtsaktivisten beladene Schiff „Mavi Marmara“, welches die von Israel eingesetzte Gaza-Blockade brechen wollte. Bei dem Einsatz wurden neun der Aktivisten getötet. Für eine Beschreibung und Analyse des „Ship-to-Gaza“ Zwischenfalles, siehe: Tarrow (2011), *Power in Movement*, 1-6.

⁶²³ 2006 gewann die „Hamas“ die Parlamentswahlen in den palästinensischen Autonomiegebieten (Westjordanland und Gaza), wurde aber von den USA, der EU und Israel dazu gedrängt, einer Einheitsregierung mit der „Fatah“ zuzustimmen. Im Juni 2007 eskalierten Auseinandersetzungen zwischen beiden Parteien und die Hamas übernahm nach bürgerkriegsartigen Kämpfen die alleinige Herrschaft über den Gazastreifen. Israel verhängte darauf-

den Kritikern zählten unter anderem der UN-Generalsekretär Ban Ki-moon,⁶²⁴ der „Hohe Vertreter der Europäischen Union für Außen- und Sicherheitspolitik“ Catherine Ashton⁶²⁵ und „Amnesty International.“⁶²⁶ Die Blockade, so kritisierte die UN, mache die Bevölkerung Gazas zu 80 Prozent von externen Hilfslieferungen abhängig, und ihr stände kein Material für einen Wiederaufbau der während der israelischen Militäroperation 2008/2009 zerstörten Infrastruktur zur Verfügung.⁶²⁷

Kamouss beginnt diesen Vortrag ebenfalls mit einem Nageltest für den Glauben: Ein Muslim, der von dem Leiden der Muslime in Gaza nicht betroffen sei, sei kein wirklicher Muslim. Diese Behauptung unterstützt er mit einem freien Zitat eines *ḥadīth*, „Wer sich keine Sorgen für seine muslimischen Geschwister macht der gehört nicht zur *umma*.“⁶²⁸ Kamouss bemüht sich in diesem Vortrag, auch Nichtmuslime anzusprechen. Er betont Werte wie Menschenwürde, Menschenrechte und Gerechtigkeit, die ihm zufolge nicht nur Grundfundamente des Islam sind, sondern gerechte Menschen aller Religionen einen. Den Konflikt in Gaza stellt er nicht als einen religiösen Konflikt dar und vermeidet religiöse Abgrenzungsrahmungen. Stattdessen ermahnt er Muslime explizit, religiös geprägte Freund-Feind-Stereotype zu überdenken und mit Nichtmuslimen zu kooperieren:

„Nicht jeder, der nicht deinen Glauben nicht besitzt ist nicht [*sic!*] ungerecht, nicht jeder der deinen Glauben nicht besitzt, kennt keine Erziehung und keinen Charakter [...]. Glaube ist etwas anderes, das hat mit dem Jenseits zu tun und da wird man vor Allāh gestellt, aber untereinander musst du mit Jedem Hand in Hand nehmen, wenn es ums Gute geht.“

Nach einer diagnostischen Rahmung des Problems und des Verantwortlichen (Israel) mittels einer detaillierten Auflistung der Leiden der Bevölkerung in Gaza seit Beginn der israelischen

hin im September 2007 eine vollständige See- und eingeschränkte Landblockade über den Gazastreifen und schränkte die Versorgung des Gazastreifens mit Elektrizität ein, um die Hamas zu schwächen.

⁶²⁴ Siehe: „Wir machen weiter, bis das Embargo aufgehoben ist“, *FAZ*, 03.06.2010

www.faz.net/aktuell/politik/vereinte-nationen/gaza-blockade-wir-machen-weiter-bis-das-embargo-aufgehoben-ist-1995899.html; abg. 11.11.2013.

⁶²⁵ Siehe: „EU's Ashton: Israel failed to ease Gaza blockade“, *Haaretz*, 22.11.2010; www.haaretz.com/news/diplomacy-defense/eu-s-ashton-israel-failed-to-ease-gaza-blockade-1.326149; abg. 01.12.2013.

⁶²⁶ Amnesty International (2010), „Deutsch-Israelische Regierungsverhandlungen am 18. Januar in Berlin müssen Blockade behandeln. Blockade des Gaza-Streifens ist Kollektivbestrafung“,

www.amnesty.de/presse/2010/1/18/blockade-des-gaza-streifens-ist-verbotene-kollektivbestrafung; abg. 18.12.2013.

⁶²⁷ Stephanie Gebert, „Ende der Gaza-Blockade gefordert. Trotz Lockerung der Einfuhrbestimmungen ist die Not der Menschen im Gazastreifen nach wie vor groß“, *Deutsche Welle*, 30.11.2010; www.dw.de/ende-der-gaza-blockade-gefordert/a-6279548-1; abg. 05.02.2014.

⁶²⁸ Kamouss könnte sich hier auf den folgenden *ḥadīth* beziehen: „Derjenige, dessen Hauptinteresse das Diesseits ist, hat nichts mit Allāh zu tun, und wer Allāh nicht fürchtet hat nichts mit Allāh zu tun, und jeder, der sich nicht um die Muslime sorgt/kümmert, ist keiner von ihnen.“ Das Team von al-Munajjid's Webseite „Islam – Question & Answer“ erklärt, dass dieser *ḥadīth* von einigen *ṣaḥābā* überliefert wird, die Ketten der Überlieferer aber schwach und *munkar* (schlecht) sind (Islam-Q&A [o.J.], *fatwā* 112495; <http://islamqa.info/en/112495>; abg. 05.02.2014).

Blockade folgert er, einer bekannten Rahmung palästinensischer Aktivisten und israelischer Menschenrechtsaktivisten folgend,⁶²⁹ „Gaza ist das größte Gefängnis der Erde.“ Dieses habe „dazu geführt, dass die anständigen gerechten Menschen dieser Erde sagen ‚es reicht‘“ und einen Konvoi aus Schiffen mit Hilfsladungen nach Gaza schickten. In einer knappen Beschreibung der Gruppe von Aktivisten, die den Konvoi begleiteten, betont er ihren multireligiösen und multinationalen Charakter und unterstreicht so seine Botschaft, auch Nichtmuslime könnten zu den „Gerechten“ gehören. Eine darauf folgende knappe Rahmung den „Ship-to-Gaza Zwischenfalls“ kritisiert die „Ermordung“ von Aktivisten durch eine israelische Eliteeinheit⁶³⁰ und unterscheidet sich nicht wesentlich von der Darstellung zahlreicher europäischer Journalisten.⁶³¹ Im Gegensatz zu einigen Medienberichten und einem im Juni 2011 veröffentlichten UN-Bericht⁶³² verschweigt Kamouss jedoch den Widerstand der Aktivisten gegen die Enterung des Schiffes durch die Elitertruppe der israelischen Marine und die Anzahl dabei verletzter israelischer Soldaten.

Im Folgenden appelliert er mittels einer Beschreibung der am Konvoi beteiligten Aktivisten und ihrer Handlungen an das Schuldgefühl und die Ehre deutscher Muslime, um sie für eine Unterstützung Gazas zu mobilisieren. Ein „88-jähriger Erzbischof namens Kubachi“ sei unter den Aktivisten gewesen, doch „was ist mit Dir, der Muskeln hat, der jung ist, was hast Du für Gaza gemacht [...]?“ Eine türkische Frau, deren getöteter Ehemann auf ihrem Schoß lag, hätte gesagt, „ich habe ihn für Gaza geschenkt [...]“, doch „was hast du für Gaza geschenkt?“

Es folgt eine knappe Auflistung der nach Meinung des Predigers ausschließlich positiven Resultate des Zwischenfalls. Indem ein Konvoi mit nichtmilitärischen Hilfsgütern angegriffen wurde, sei Israels „Feigenblatt der Selbstverteidigung“ gefallen, und die breite Unterstützung für Gaza hätte allen „Entrechteten auf dieser Erde Hoffnung und Kraft [gegeben], dass dem Entrechteten am Ende immer von Allāh geholfen wird und dass er sein Recht im Diesseits und im Jenseits bekommt.“ Mit dieser Einschätzung suggeriert Kamouss, die Lösung des Problems könne mittels zivilen Widerstandes und in Kooperation mit nichtmuslimischen Menschenrechtsgruppen erreicht werden, und dieses sei der Wille Gottes. Zugleich kritisiert er an dieser Stelle, wie bereits im vorigen Vortrag, die „Doppelmoral“ europäischer Regierungen und Medien, die von „Menschenrecht und Menschenwürde“ zwar sprächen, die „Tragödie“ in Gaza aber ignorierten. Seine Kritik gilt aber neben europäischen auch „den arabi-

⁶²⁹ Z.B.: Haidar Eid (2009), „Das größte KZ der Erde“ (Offener Brief eines Bewohners von Gaza-Stadt an den Präsidenten der USA); www.nrhz.de/flyer/beitrag.php?id=14513; abg. 05.02.2014. B'tselem und Hamoked (2005), „One Big Prison: Freedom of Movement to and from the Gaza Strip on the Eve of the Disengagement Plan“; www.btselem.org/publications/summaries/200503_gaza_prison; abg. 25.12.13.

⁶³⁰ Es handelte sich um eine Eliteeinheit der israelischen Marine, die Kampfschwimmereinheit „Shayetet 13.“ Siehe: Mevaker Hamedinah (2012), *Duach bikoret al yisum chok haml' l*, 67.[Hebräisch]

⁶³¹ Z.B.: „Tote und Verletzte bei israelischer Kommandoaktion“, *Neue Zürcher Zeitung*, 01.06.2010.

⁶³² Palmer et al. (2011), *Report of the Secretary-General's Panel of Inquiry*.

schen Regierungen“, welche die Blockade unterstützten, das Problem ignorierten, und dadurch die „Diskrepanz von [...] [ihren] Völkern“ offenbarten.

Im letzten Teil des Vortrages listet Kamouss Aktivitäten auf, mit denen deutsche Muslime Gaza unterstützen sollten. Die zuvor erfolgte Mobilisation zur Unterstützung Gazas wird so in konkrete Handlungsanweisungen umgewandelt. Die von ihm vorgeschlagenen Aktivitäten beinhalten sowohl religiöse Handlungen wie auch politischen Protest und Lobbyismus. Muslime sollten beispielsweise Bittgebete (*du‘ā*) für Gaza sprechen, Demonstrationen organisieren und E-Mails an Politiker, Künstler und Zeitungen schreiben „damit sie sehen [...] dass wir alle zusammenhalten.“ Sie sollten muslimische Hilfsorganisationen mit Spenden unterstützen, aber auch mit deutschen [nicht-islamischen, Anm. d. Aut.] Hilfsorganisationen kooperieren. Kamouss bezeichnet Spenden als „*jihād* mit Geld“ und erklärt mit Verweis auf den Koran, dieser käme „vor dem *jihād* [...] mit dem Leben“ und sei die einzige Form der Unterstützung, die deutschen Muslime derzeit möglich sei. Ohne genauer zu verdeutlichen, ob er sich von Regenten muslimischer Länder ein gewaltfreie politisches oder ein militärisches Eingreifen wünscht, kritisiert er, dass jede andere Form der Unterstützung Gazas „von den arabischen Ländern zugeschlossen [ist] [...] und [...] eine Sache [ist, die] nicht in unserem Niveau [ist] und [...] wofür wir nichts können.“

Die in diesem Vortrag vermittelten Rahmungen dienen sowohl der Konsensmobilisierung als auch der Mobilisierung von Muslimen und Nichtmuslimen zu konkreten Aktivitäten und sind aufeinander abgestimmt, haben also ein hohes Mobilisierungspotential. Dieses ist allerdings vermutlich auf Personen beschränkt, die nicht von Abgrenzungsrahmungen radikaler Prediger beeinflusst sind, die Nichtmuslime als Feinde rahmen und jegliche Kooperation mit ihnen als religiös illegitim darstellen. Die Beteiligung von Nichtmuslimen an den Konvois nach Gaza bot Kamouss offensichtlich neue Argumente für seine auch in Vorträgen ohne Außenbezüge vermittelte positive Einstellung gegenüber der Gruppe von Nichtmuslimen, die Muslime unterstützen oder ihnen zumindest nicht feindlich gesonnen sind.

4.1.2.3. Der Bürgerkrieg in Syrien⁶³³

Im Juni 2012 hielt Kamouss in Berlin auf einer öffentlichen Kundgebung für Syrien eine Rede zum Thema „Syrien.“ Zu diesem Zeitpunkt befand sich das Land bereits seit 15 Monaten in einem Bürgerkrieg zwischen Truppen und Unterstützern des Präsidenten Baschar al-Assad und verschiedenen Oppositionsgruppen.⁶³⁴ Der Konflikt wurde im März/April 2011 durch friedliche Proteste der Bevölkerung im Zuge des Arabischen Frühlings ausgelöst und schien zunächst das Ziel zu haben, die seit 1963 regierende Baath Partei al-Assads zu stürzen und ei-

⁶³³ Abdul Adhim Kamouss (2012), „Abdul Adhim - Rede in der Kundgebung am 23.06.2012“, www.youtube.com/watch?v=8am_HnhDgAEupload; abg. 10.10.2013.

⁶³⁴ Für eine Übersicht über das Spektrum und die Ideologien *jihād*istischer Gruppen in Syrien im Sommer 2012, siehe: Lund (2012), *Syrian Jihadism*, 23-47.

ne Demokratisierung des Landes zu erreichen. Die Regierung reagierte mit einer gewaltsamen Niederschlagung der Proteste durch die Armee, und diese entwickelten sich im August 2011 zu einer bewaffneten Rebellion. Islamistische Oppositionsgruppen verschiedener ideologischer Ausrichtungen - einige von ihnen unterstützt von freiwilligen *mujāhidūn* aus dem Ausland - gewannen an Einfluss, und die religiöse und ethnische Dimension des Konflikts trat in den Vordergrund.⁶³⁵ Seit Mitte 2013 kam es vereinzelt zu gewaltsamen Auseinandersetzungen zwischen militanten Oppositionsgruppen. Im Juli 2013 brachen zum einen Kämpfe zwischen der damals noch al-Qā'ida-affilierten ISIL und der von Katar, Saudi-Arabien und anderen Staaten unterstützten „Freien Syrischen Armee“ (FSA) aus,⁶³⁶ zum anderen entwickelte sich im Nordosten Syriens ein bewaffneter Konflikt zwischen der *jihād*-salafistischen und ebenfalls der al-Qā'ida zugerechneten „Nusra Front“ (Jabhat al-Nuṣra) und den kurdischen Volksverteidigungseinheiten. Seit Mitte 2013 finden wir auch Berichte über Kämpfe zwischen ISIL und der PKK, und seit 2014 über Konflikte zwischen der unter Führung von Abū Bakr al-Baghādāī stehenden ISIL und der von Abū Muḥammad al-Jawlānī geleiteten „Nusra Front“

⁶³⁵ Simon Adams, „The World’s Next Genocide“, *New York Times*, 15.11.2012; www.nytimes.com/2012/11/16/opinion/the-worlds-next-genocide.html?_r=1&; abg. 14.01.14. Vgl. Lund (2012), *Syrian Jihadism*, insb. 5.

⁶³⁶ Für Details zur FSA, siehe: Lund (2012), *Syrian Jihadism*, 13-22. Lund nennt neben diesen Staaten auch die USA und die Türkei als materielle Unterstützer der FSA. Shaykh ‘Abdallāh al-Mutlaq und ein weiteres Mitglied des regierungstreuen „Rat der Höchsten Religionsgelehrten“ erklärten im Sommer 2012, die FSA sei verantwortlich für den Kampf und den *jihād* in Syrien und solle unterstützt werden, allerdings nur durch offizielle Kanäle der Regierung. Muslime sollten den *jihād* weder individuell unterstützen noch auf eigene Initiative dorthin ausreisen und kämpfen (Na‘īm Tamīm al-Ḥakīm (2012), „‘Uḍwān fī hay‘at kibār al-‘ulamā’: al-da‘wa li-l-khurūj ilā al-jihād fī sūriya khurūj ‘an ṭā‘at walī al-‘amr“, *al-Sharq*, 07.06. 2012; www.alsharq.net.sa/2012/06/07/329647; abg. 17.01.2014). Im März 2014 erklärte Saudi-Arabien die „Nusra Front“ und ISIL zu Terrorgruppen und drohte Staatsbürgern, die sich an den Kämpfen in Syrien beteiligen, mit einer späteren Inhaftierung. Das Königreich unterstützt aber weiterhin die FSA mit Waffen und Geld (siehe: „Saudi Arabia designates Brotherhood, Nusra Front, ISIS terrorist groups“, *The Daily Star*, 08.03.2014). Großbritannien soll die FSA ebenfalls mit Lieferungen von Ausrüstung und Fahrzeugen unterstützt haben („Bürgerkrieg: USA und Großbritannien stoppen Hilfe für syrische Rebellen“, *Spiegel Online*, 11.12.2013; www.spiegel.de/politik/ausland/krieg-in-syrien-usa-und-grossbritannien-stoppen-hilfe-fuer-rebellen-a-938554.html; abg. 18.02.2014). Unterstützung soll zudem aus Kuwait, Lybien und Staates des Persischen Golfes geflossen sein (Ruth Sherlock, „Libya to arm syrian rebels“, *The Sydney Morning Herald (Misrata)*, 27.11. 2011; www.smh.com.au/world/libya-to-arm-rebels-in-syria-20111126-1o088.html; abg. 18.02.2014. „Libyan fighters join "free Syrian army" forces“, *Albawaba News*, 29.11.2011; www.albawaba.com/news/libyan-fighters-join-free-syrian-army-forces-403268; abg. 18.02.2014. Karen DeYoung und Liz Sly, „Syrian rebels get influx of arms with gulf neighbors' money, U.S. coordination“, *The Washington Post*, 16. 05.2012; www.washingtonpost.com/world/national-security/syrian-rebels-get-influx-of-arms-with-gulf-neighbors-money-us-coordination/2012/05/15/gIQAds2TSU_story.html; abg. 18.02.2014).

und anderen islamistischen Oppositionsgruppen.⁶³⁷ UN-Angaben zufolge wurden bis Juli 2013 mehr als 100.000 Menschen in Syrien aufgrund des Bürgerkrieges getötet.⁶³⁸ Bis Ende 2013 flohen nach Angaben der UNHCR mehr als 2,4 Millionen Syrer ins Ausland⁶³⁹ und etwa 6,5 Millionen waren innerhalb des Landes auf der Flucht.⁶⁴⁰ Bereits fünf Monate bevor Kamouss diesen Vortrag hielt, hatte eines seiner Vorbilder, der saudische Prediger al-‘Arifi, in einer Freitagspredigt Muslime dazu aufgerufen, sich der FSA anzuschließen oder deren Kampf mit Geldspenden unterstützen. Er hatte Syrer zur Rebellion gegen al-Assad mobilisiert und arabische Regierungen zur militärischen Intervention in Syrien aufgefordert.⁶⁴¹

Kamouss beginnt seine Rede erneut mit einem Appell an sein Publikum, Mitleid für die Opfer des Konflikts zu empfinden. Vermutlich da er sich auch oder primär an Nichtmuslime wendet, bezeichnet er das Mitleid für Syrer in dieser Rede aber nicht als Nageltest für den Glauben eines Muslims. Stattdessen appelliert an den Gerechtigkeitsinn seiner Zuhörer, „die hier sind damit sei ein Signal geben, dass sie für Gerechtigkeit sind“, also an einen Wert, der sowohl im Islam wie auch unter Nichtmuslimen eine hohe Bedeutung hat. Seine Rahmung Syriens als „Land der Toleranz, wo Juden und Christen und Muslime und Feueranbeter“⁶⁴² zusammenleben seit 1400 Jahren“ bestätigt, dass er versucht, auch Nichtmuslime zur Unterstützung syrischer Muslime zu mobilisieren. Während einer diagnostischen Rahmung, in der er von Morden und Hinrichtungen von Zivilisten durch das Assad-Regime und dessen jahrzehntelanger diktatorischer Herrschaft berichtet und gleichzeitig das „politische Schweigen“ über diese Vorfälle, die Tatenlosigkeit der Menschen und den Rückzug der UNO aus dem Land kritisiert, fragt er „Wo bleibt die Gerechtigkeit unabhängig vom Islam oder Judentum oder Chris-

⁶³⁷ Siehe z.B. Kavkaz Center. Department of Monitoring, „SYRIA. ISIS Mujahideen carry out martyrdom attack on gangs of Kurdish PKK“, 17.09.2013; <http://kavkazcenter.com/eng/content/2013/09/17/18317.shtml>; abg. 02.03.2014. Radwan Mortada, „Syria: al-Nusra Front declares war on ISIS“, *The Telegraph*, 26.02.2014; <http://english.al-akhbar.com/content/syria-al-nusra-front-declares-war-isis>; abg. 02.03.2014. Siehe auch: Audiobotschaft des Führers der Jabhat al-Nuṣra an ISIL [von ihm als „Jamā‘a al-Dawla“ bezeichnet], in der er ISIL auffordert, ihre Unschuld an der Tötung des „Aḥrār al-Shām“ Kommandeurs Abū Khālid al-Sūrī zu beweisen: Abū Muḥammad al-Jawlānī, „*Laytaka rathaytan*“, 24.04.2014; www.youtube.com/watch?v=jVf9aPcmou4; abg. 02.03.2014. Die Konflikte wurden vermutlich u.a. dadurch ausgelöst, dass sich die „Nusra Front“ seit Anfang 2014 der FSA annäherte und ISIL begann, andersdenkende Jihadisten als Apostaten zu bezeichnen (vgl. *Ibid.* in Kombination mit Abdulaziz Alhies und Hamza Mustafa, „Al-Qaeda: The third generation?“, *Aljazeera*, 26.02.2014; www.aljazeera.com/indepth/opinion/2014/02/al-qaida-third-generation-201421312828448349.html; abg. 03.03.2014).

⁶³⁸ „More than 2,000 killed in Syria since Ramadan began“, *Times of Oman*, 25.07.2013; www.timesofoman.com/NEWS/ARTICLE-20325.ASPX; abg. 05.02.2014. Die UN zählte seit Juli 2013 die Zahl der im Bürgerkrieg getöteten Personen nicht mehr, da sie keinen ausreichenden Zugang zu den umkämpften Regionen hat.

⁶³⁹ UNHCR (2013), „2014 Syria regional Response Plan“; www.unhcr.org/syriarrp6/; abg. 05.02.2014.

⁶⁴⁰ Quelle: UNHCR; www.uno-fluechtlingshilfe.de/fluechtlingshilfe/zahlen-fakten.html (Stand: Ende 2013); abg. 30.06.2014.

⁶⁴¹ Muḥammad al-‘Arifi (2012), „Ô Syrie, la victoire est proche - Cheikh Al Arifi - 13/01/2012 - sous-titre français“; www.dailymotion.com/video/xoum7h_o-syrie-la-victoire-est-proche-cheikh-al-arifi-13-01-2012-sous-titre-francais_news; abg. 30.01.2012 (*khuṭba* vom 13.01.2012).

⁶⁴² Der Begriff „Feueranbeter“ ist eine Bezeichnung für Zoroastrier, Anhänger einer der ältesten monotheistischen Religionen der Welt.

tentum?“ Er appelliert hier bereits indirekt an seine Zuhörer, sich aktiv für eine Beendigung der Herrschaft al-Assads einzusetzen und von ihren Politikern eine klare Stellungnahme zu den Menschenrechtsverletzungen in Syrien und somit letztlich auch eine veränderte Außenpolitik und Diplomatie einzufordern.

Deutlicher wird er im zweiten Teil seiner Rede, die prognostische und motivationale Rahmungen enthält. Kamouss fordert Deutsche explizit dazu auf, zu den Prinzipien ihrer Gesellschaft zu stehen, indem sie im Namen der Gerechtigkeit das Assad-Regime boykottieren und der Bevölkerung „richtig“ helfen. Er konkretisiert allerdings nicht, wie dieser Boykott und die Hilfe durchgeführt werden sollte. Mittels eines Zitates aus dem Koran (K 4:135) rahmt er den Islam als Religion der Gerechtigkeit und Toleranz gegenüber Nichtmuslimen und betont erneut – nun auf islamische Länder im Allgemeinen bezogen - dass Angehörige anderer Religionsgemeinschaften seit der Frühzeit des Islams in „den islamischen Ländern“ weder unterdrückt noch zur Konversion gezwungen worden seien. Diese nicht direkt mit dem Syrienkrieg in Verbindung stehende Erklärung hat in diesem Kontext offensichtlich die Funktion, religiös geprägte Freund-Feind-Stereotype und Ängste von Nichtmuslimen vor einer Machtübernahme islami(sti)scher Gruppen abzubauen, die ein Hindernis für deren Mobilisierung zur Unterstützung eines vorwiegend von Sunniten geführten Kampfes darstellen könnten.

Der Vortrag enthält aufeinander abgestimmte diagnostische, prognostische und (unkonkrete) motivationale Rahmungen, und hat somit ein hohes Mobilisierungspotential, das allerdings wie in allen Vorträgen des Predigers auf ein Publikum beschränkt ist, dessen eigene Rahmungen und Werte denen von Kamouss nicht grundsätzlich widersprechen. Mittels seiner Darstellung des Kampfes gegen das syrische Regime als Kampf für Gerechtigkeit und Menschenwürde versucht Kamouss, Menschen verschiedener Religionen anzusprechen. Er stellt jedoch keinen direkten Bezug zwischen den Lebenserfahrungen seines Publikums und den Leiden der Bevölkerung Syriens her, der mobilisierungsfördernd wirken könnte, und er verspricht seinem Publikum - abgesehen vom moralischen Nutzen eines reinen Gewissens - keine potentiell mobilisierungsfördernden Vorteile oder Belohnungen für die von ihm erbetene Hilfe. Die Hauptfunktion des Vortrages scheint es zu sein, den Konsens von Nichtmuslimen zu mobilisieren, dass das Assad-Regime ungerecht und brutal sei und im Namen der Gerechtigkeit boykottiert werden müsse, und dass der Islam und sunnitische Oppositionsgruppen in Syrien keine Gefahr für Nichtmuslime darstellten.

4.1.2.4. Der Staatsstreich des Militärs in Ägypten vom 3. Juli 2013 und dessen Folgen⁶⁴³

⁶⁴³ Abdul Adhim Kamouss (2013), „18+ Abdul Adhim sagt die Wahrheit über Syrien und Ägypten“; www.youtube.com/watch?v=wwBy6-G1BOI; abg. 05.10.2013.

Im August 2013 hielt Kamouss in der Nur-Moschee einen Vortrag über die aktuelle Staatskrise in Ägypten und den Umsturz vom 3. Juli 2013. Eine Allianz aus Militärs, Justiz und Sicherheitsapparat⁶⁴⁴ hatte damals die gewählte Regierung des Präsidenten Muḥammad Mursī geputscht, die Verfassung aufgehoben und eine technokratische Übergangsregierung unter Führung des Militärs angeordnet. Diese wurde am 16. Juli 2013 ohne Beteiligung islamistischer Parteien vereidigt. Das Militär rechtfertigte sein Vorgehen mit dem Argument, es reagiere auf den Willen des Volkes,⁶⁴⁵ Mursī-Anhänger hingegen sprachen von einem „verräterischen Staatsstreich“ gegen die Demokratie und einen vom Volk gewählten Präsidenten.⁶⁴⁶ Proteste gegen Mursī verstärkten sich bereits im November 2012, nachdem dieser plante, die Machtbefugnisse der Justiz einzuschränken. Aufgrund dieser Unruhen entschied er daraufhin, einige seiner Vorschläge abzuändern. Im Dezember 2012 stimmten fast zwei Drittel der Bevölkerung für einen von einem Gremium der MB erarbeiteten und von der „Ḥizb al-Nūr“ unterstützten Verfassungsentwurf, der am 26. Dezember in Kraft trat.⁶⁴⁷ Dieser ähnelte in vielen Punkten Verfassungen nicht islamischer und demokratischer Staaten, enthielt aber einige Artikel und Formulierungen, die die Möglichkeit boten, einer orthodox-sunnitischen Interpretation islamischen Rechts zukünftig eine größere Rolle zuzumessen.⁶⁴⁸ Kritiker bezeichneten die Verfassung als einen Verrat an der Revolution, und Proteste weiteten sich aus.⁶⁴⁹ Demonstranten fürchteten aber nicht nur eine zunehmende Macht der MB⁶⁵⁰ und eine Islamisie-

⁶⁴⁴ Markus Bickel (2013), „Der Gerichtssaal als politische Bühne“, *Frankfurter Allgemeine (online)*, 4.11.13; www.faz.net/aktuell/politik/mursi-prozess-in-aegypten-der-gerichtssaal-als-politische-buehne-12647892.html; abg. 26.11.13.

⁶⁴⁵ Michael Georgy, „Ägyptens gestürzter Präsident Mursi vor Gericht“, *Reuters*, 03.11.13; <http://de.reuters.com/article/worldNews/idDEBEE9A200920131103>; abg. 26.12.13.

⁶⁴⁶ Z.B.: Freedom and Justice Party (2014), „Pro-Democracy Alliance Calls People Ignite The Revolution Week of Peaceful Protest“, 03.01.2014; www.fjponline.com/article.php?id=2196; abg. 08.01.2014. Muslim Brotherhood, „PRESS RELEASE: Where is President Morsi?“, *Ikhwanweb*, 08.01.2014; www.ikhwanweb.com/article.php?id=31513; abg. 08.01.2014.

⁶⁴⁷ Für den Text der Verfassung, siehe: Nariman Youssef (Übers.), „Egypt's draft constitution translated“, *Egypt Independent*, 02.02.2012; www.egyptindependent.com/news/egypt-s-draft-constitution-translated; abg. 27.12.13.

Für eine Darstellung umstrittener Artikel der Verfassung und den Positionen ihrer Befürworter und Gegner, siehe: Carnegie Endowment (2013), „Controversial Articles in the 2012 Egyptian Constitution“, <http://egyptelections.carnegieendowment.org/2013/01/04/controversial-articles-in-the-2012-egyptian-constitution>; abg. 27.12.13. Die Unterschiede zwischen der vorherigen und der neuen Verfassung Ägyptens werden diskutiert in: Michael Lipin, „Egypt's New Constitution: How it Differs from Old Version“, *Voice of America*, 25.12.12; www.voanews.com/content/egypt-constitution/1572169.html; abg. 27.12.13.

⁶⁴⁸ Clark Lombardi und Nathan J. Brown (2012), „Islam in Egypt's New Constitution“, http://mideastafrica.foreignpolicy.com/posts/2012/12/13/islam_in_egypts_new_constitution#sthash.CRURUVHl.dpbs; abg. 26.12.13. Zur Unterstützung der Ḥizb al-Nūr für den Entwurf: Facebook Eintrag auf der Seite der „Ḥizb al-Nūr“ vom 24.11.12; www.facebook.com/photo.php?fbid=383812695035282&set=a.383812635035288.90868.124035494346338&type=1; abg. 28.12.13. Die Partei erklärt hier, dass sie trotz Vorbehalten gegenüber Art. 2 den Entwurf unterstütze. Art. 2 erklärt die Prinzipien (*mabādi'*) der *sharī'a* zur Hauptquelle der Gesetzgebung, die „Ḥizb al-Nūr“ hingegen hatte den Wunsch, den Begriff „Prinzipien“ durch das konkretere Wort „Vorschriften“ (*aḥkām*) zu ersetzen (Fouad [2014], „Postrevolutionärer Pluralismus“, 247)

⁶⁴⁹ Jason Rodrigues, „Egypt's protests against the ruling regimes – timeline“, *The Guardian*, 14.08.2013; www.theguardian.com/world/2013/aug/14/egypt-protests-regimes-timeline; abg. 26.12.2013. Zu den Kritikpunkten der Gegner Mursīs, siehe: Stephan Roll, „Was ist dran an der Kritik am ägyptischen Präsidenten Muhammad Mursi?“, *SWP*, 29.01.2013; www.swp-berlin.org/de/publikationen/kurz-gesagt/muhammad-mursi-in-berlin-was-ist-dran-an-der-kritik-am-aegyptischen-praesidenten.html; abg. 26.12.13.

⁶⁵⁰ Im ägyptischen politischen Diskurs wurde auch von einer „[Muslim]brüderschaftisierung“ des Staates gesprochen, einem Prozess, in dem Mitglieder der Muslimbruderschaft Einfluss in offiziellen Institutionen, die zu-

rung des Staates und der Gesellschaft, sie machten die Regierung auch für ökonomische Missstände und eine hohe Arbeitslosigkeit verantwortlich.⁶⁵¹ Seit Januar 2012 wurden die Kundgebungen gewalttätiger, und im Juni gingen bereits Millionen Ägypter für die Absetzung ihres Präsidenten auf die Straßen.⁶⁵² Der Umsturz am 3. Juli wurde unterstützt von der Graswurzelbewegung „Tamarrud“ (Rebellion), die eigenen Angaben zufolge bis Ende Juni 22 Millionen Unterschriften für einen Rücktrittsauf Ruf an Muḥammad Mursī gesammelt hatte,⁶⁵³ sowie von liberalen und säkularen Parteien, der koptischen Kirche und einigen Menschenrechtsaktivisten und Frauenrechtlern. Hinter den Kulissen sollen jedoch auch Interessengruppen wie die Unternehmerelite sowie das Militär und die Geheimdienste die Krise angeheizt und den Putsch geplant haben.⁶⁵⁴ Die damals stärkste salafistische Partei „Ḥizb al-Nūr“ stellte sich auf Seite der Armee,⁶⁵⁵ vermutlich aufgrund einer Kombination von Opportunismus, Konkurrenz zur MB und ihrer bereits im Februar geäußerten Kritik an Mursīs „Vetternwirtschaft.“⁶⁵⁶ Nach dem Putsch wurde sie im Gegenzug von den Repressionen der neuen Machthaber gegen islamistische Parteien und Gruppen verschont.⁶⁵⁷ Viele ägyptische Salafisten stellten sich jedoch auf die Seite der Mursī-Anhänger, darunter Ḥāzim Ṣalāh Abū Ismā‘īl und die von diesem als Abspaltung der „Ḥizb al-Nūr“ gegründete „Ḥizb al-Rāya“ (Partei der Flagge)⁶⁵⁸ sowie die „Ḥizb al-Sha‘b“ (Volkspartei), ein Sammelbecken verschiedenen salafistischer Bündnisse und Gruppen.⁶⁵⁹ Muḥammad al-‘Arīfī kritisierte den Staatsstreich des Militärs ebenfalls und wurde deshalb im Juli 2013 mit einem Ausreiseverbot aus Saudi-Arabien belegt.⁶⁶⁰

vor Islamisten nicht zugänglich waren, gewinnen und diese möglicherweise auch dominieren. Siehe: Nathan J. Brown (2013), „Islam and Politics in the New Egypt“, *Carnegie Endowment for International Peace*, 23.04.13; <http://carnegieendowment.org/2013/04/23/islam-and-politics-in-new-egypt/g0se#>; abg. 27.12.13.

⁶⁵¹ Martin Gehlen, „Hass auf Polizei: Ägypten kollabiert“, *Zeit Online*, 27.01.13; www.zeit.de/politik/ausland/2013-01/aegypten-polizei-hass; abg. 26.12.2013.

„Gewalt in Ägypten“, *Deutschlandradio*, 26.06.13;

www.deutschlandradio.de/gewalt-in-aegypten.331.de.html?dram:article_id=253641; abg. 26.12.13.

⁶⁵² Jason Rodrigues, „Egypt's protests against the ruling regimes – timeline“, *The Guardian*, 14.08.2013.

⁶⁵³ Nada Hussein Rashwan, „Egypt's 'Rebel' campaign gathered 22 mn signatures, says spokesman“, *Ahram Online*, 29.06.2013; <http://english.ahram.org.eg/NewsContent/1/64/75244/Egypt/Politics-/Egyptys-Rebel-campaign-gathered--mn-signatures,-say.aspx>; abg. 13.12.2013.

⁶⁵⁴ Roll (2013), *Ägyptens Unternehmerelite nach Mubarak*, insb. 6. In Kombination mit: „Politologin über Lage in Ägypten - „Kriege fallen nicht vom Himmel“, Interview von Jannis Hagmann mit Cilja Harders, *Die Tageszeitung*, 16.08.2013.

⁶⁵⁵ Fouad (2014), „Postrevolutionärer Pluralismus“, 248.

⁶⁵⁶ Vgl. Barak (2013), „The Salafist Al-Nour Party and the Muslim Brotherhood.“

⁶⁵⁷ Siehe: „Justiz friert Vermögen führender Muslimbrüder ein“, *Süddeutsche.de*, 17.09.13; www.sueddeutsche.de/politik/aegypten-justiz-friert-vermoegen-fuehrender-muslimbrueder-ein-1.1773465; abg. 27.12.13.

⁶⁵⁸ <https://www.facebook.com/HezbAlRayah.Official>.

⁶⁵⁹ „Al-Jabha al-Salafyyatad ‘u li- ‘tisamat bi-l-mayadin min 21 wa-hata ma ba ‘d 30 junyu“, *al-Masrī al-Yawm*, 19.06.2013, www.almasryalyoum.com/node/1860576; abg. 01.12.2013. Fouad (2014), „Postrevolutionärer Pluralismus“, 250-51.

⁶⁶⁰ Steinberg (2014, i. E.), „Saudi Arabien: Der Salafismus in seinem Mutterland“, 22 (Seitenzahlen des Artikels). Andere, bei deutschen Salafisten populäre, ägyptische Prediger vermieden klare Stellungnahmen nach dem Militärputsch 2013. So versuchte beispielsweise Muḥammad Ḥassan eine Vermittlerrolle einzunehmen (siehe: Fouad [2014], „Postrevolutionärer Pluralismus“, 240.

Saudi-Arabien, die Vereinigten Arabischen Emirate und Regierungen anderer arabischer Länder, die die MB und den Arabischen Frühling als Gefahr für ihre eigene Herrschaft sehen, gratulierten der neuen Regierung und stellten ihr Finanzhilfen zur Verfügung.⁶⁶¹ Kritik kam hingegen von den Regierungen Tunesiens und der Türkei, in denen ebenfalls von der Bevölkerung gewählte islamistisch-demokratische Parteien an der Macht sind, sowie aus dem Königreich Katar, wo die MB eine bedeutende und einflussreiche Präsenz hat.⁶⁶² Während die MB von einem Staatsstreich (*inqilāb*) und viele westliche Medien von einem Militärputsch sprachen,⁶⁶³ vermieden die USA es, den Umsturz als Putsch zu bezeichnen und hielten sich abgesehen von einigen Signalen wie einer abgesagten gemeinsamen Militärübung mit Kritik zurück.⁶⁶⁴ Auch der damalige Bundesaußenminister Guido Westerwelle sprach nicht von einem Putsch, bezeichnete die Ereignisse jedoch als „schwerwiegende[...]n] Rückschlag für die Demokratie.“ Er forderte zu Dialog und politischen Kompromissen auf und erklärte Deutschland sei „weiter bereit, den Aufbau einer neuen demokratischen Staatsordnung in Ägypten zu unterstützen.“⁶⁶⁵ Die EU-Außenminister vereinbarten Waffenlieferungen an das Militärregime auszusetzen, nicht aber die zivile Hilfe. Auch Wirtschaftssanktionen wurden von der EU, dem größte Handelspartner Ägyptens, nicht verhängt.⁶⁶⁶

Nach dem Umsturz wurden Mursī und führende Repräsentanten der MB verhaftet, und die Polizei ging mit äußerster Gewalt gegen Proteste seiner Sympathisanten vor.⁶⁶⁷ Berichten zufolge wurden friedliche Demonstranten mit gepanzerten Fahrzeugen angegriffen und von Scharfschützen erschossen.⁶⁶⁸ Zahlreiche Personen - darunter auch europäische Salafisten und Journalisten – wurden in ihren Wohnungen oder während nächtlicher Ausgangssperren ver-

⁶⁶¹ Theresa Breuer, „Reaktionen auf Sturz Mursis: Arabische Herrscher gratulieren Ägypten zum Putsch“, *Spiegel Online*, 05.07.13; www.spiegel.de/politik/ausland/arabische-welt-nach-umsturz-in-aegypten-glueckwuensche-zum-coup-a-909627.html; abg. 27.12.13.

⁶⁶² Volker Schwenck (2013), „Ägyptens Generäle haben neue Freunde“, *ARD Kairo: Tagesthemen*, 19.08.2013, 22:25 Uhr; www.tagesschau.de/ausland/interview-mulack-aegypten100.html; abg. 28.12.13.

⁶⁶³ Z.B. ‘Abdallāh Aḥmad, „*Al-sha‘b yudāfi‘u ‘an al-ra‘īs’: ṣumūd al-ra‘īs Īqūna li-l-thawra wa-muḥākamatihī tawthīq li-jarā‘im al-inqilāb.*“ *Ikhwanonline*, 02.01.2014;

www.ikhwanonline.com/new/president3/Article.aspx?ArtID=173303&SecID=230; abg. 03.01.2014.

Martin Gehlen, „Nach dem Militärputsch Ägyptens Militär festigt seine Macht“, *Zeit Online*, 01.12.2013; www.zeit.de/politik/ausland/2013-12/verfassung-aegypten-militaer; abg. 03.01.2014.

⁶⁶⁴ Siehe: Ralph Sina, „Obamas leere Drohung“, *WDR-Hörfunkstudio Washington*. In: Marion Schmickler, „Reaktionen auf die Gewalt in Ägypten“, *ARD Tagesthemen*, 15.08.2013, 22:15 Uhr, www.tagesschau.de/ausland/reaktionenkairo106.html; abg. 28.12.13.

⁶⁶⁵ Auswärtiges Amt, „Pressemitteilung: Außenminister Westerwelle zur Lage in Ägypten“, 04.07.2013; www.auswaertiges-amt.de/DE/Infoservice/Presse/Meldungen/2013/130704-BM_EGY.html?nn=650816; abg. 28.12.13.

⁶⁶⁶ Auswärtiges Amt, „Syrien: ‚Ich warne vor einem Flächenbrand‘. Guido Westerwelle im Interview mit der Neuen Züricher Zeitung“, 28.08.13; www.auswaertiges-amt.de/DE/Infoservice/Presse/Interviews/2013/130828-BM-NZZ.html; abg. 28.12.13.

⁶⁶⁷ Jason Rodrigues, „Egypt's protests against the ruling regimes – timeline“, *The Guardian*, 14.08.2013.

⁶⁶⁸ Bettina Gaus (2013), „Rückkehr zu alten Verhältnissen“, *taz.de*, 14.08.13; www.taz.de/Kommentar-zur-Lage-in-Aegypten/1121826/; abg. 26.12.2013. Auch europäische Journalisten, die über die Proteste berichteten, sollen gezielt von Scharfschützen getötet worden sein. Siehe: „Journalisten sollen gezielt getötet worden sein“, *Zeit.de*, 15. August 2013; www.zeit.de/politik/ausland/2013-08/aegypten-journalisten; abg. 26.12.2013.

haftet.⁶⁶⁹ Alleine zwischen dem 14. und 18. August 2013 starben nach Schätzung von „Amnesty International“ mindestens 1089 Menschen, ein Großteil von ihnen aufgrund exzessiver und ungesetzlicher Gewaltanwendung der Sicherheitskräfte gegen Protestlager und sit-ins von Mursī-Anhängern.⁶⁷⁰

Kamouss beginnt diesen Vortrag mit einer religiösen und einer nichtreligiösen diagnostischen Rahmung des von ihm diskutierten Problems. In Ägypten passiere derzeit „ein wahrer Krieg gegen den Islam und gegen die Muslime“ und „ein giftiger Angriff gegen die Freiheit, gegen Gesetze, gegen das Grundgesetz, gegen alle Gesetze die in Ägypten gelten.“ Diese Doppelrahmung scheint einen Versuch darzustellen sowohl Muslime als auch Nichtmuslime, die er im folgenden Satz auch zur Zielgruppe seiner Vortrages erklärt, anzusprechen. Die an freiheitlich-demokratische Werte und Normen appellierende zweite Rahmung finden wir aber auch in Publikationen von Mursī-Anhängern und der MB.⁶⁷¹ Im nächsten Satz appelliert der Prediger ebenfalls an Werte, die sowohl im Islam wie auch bei vielen Nichtmuslimen einen hohen Stellenwert haben: Er fordert sein Publikum auf „gerecht [zu] denken und gerecht [zu] handeln“ und das Gute zu unterstützen und das Schlechte zu bekämpfen, egal wo es ist. Der letzte Teil seines Satzes ist könnte von religiösen Muslimen als Anspielung auf das islamische Prinzip von *al-amr bi-l-marūf wa-l-nahy ‘an al-munkar*⁶⁷² verstanden werden.

Es folgt eine ausführliche Darstellung der Hintergründe des Umsturzes, die folgende diagnostische Hauptrahmungen enthält: Muḥammad Mursī kam als erster Präsident des Landes mittels gerechter und demokratischer Wahlen an die Macht obwohl seine Gegner versuchten Wählerstimmen zu kaufen. Die „lügenden Mubarak-Medien“ sowie einige seiner Minister versuchten seit Beginn seiner Amtszeit ihn zu entmachten, und Mursī hinderte sie nicht daran, da er sich an den Prinzipien der Demokratie (Pressefreiheit, Demonstrationsrecht et al.) orientierte. Aufgrund seiner Versuche, Ägypten mittels neuer Projekte wirtschaftlich von Hilfen der USA unabhängig zu machen und als Seefahrtstandort in der Region zu stärken, fühlten

⁶⁶⁹ Für einen meiner Recherchen zufolge authentischen Bericht einer deutschen Muslima, deren holländischer und den Informationen ihres Berichtes zufolge aus einem salafistischen/islamistischen Milieu stammender Ehemann von bewaffneten Männern aus ihrer Wohnung in Ägypten verschleppt wurde und seitdem genau wie „15 andere Muslime aus der [westeuropäischen]Region“ inhaftiert ist, siehe: JannatulFirdaus (seit 20.08.2013), „ich brauche DRINGEND Hilfe!! Sie haben meinen Mann abgefuehrt!!“; www.ahlu-sunnah.com/threads/53681-ich-brauche-DRINGEND-Hilfe!!-Sie-haben-meinen-Mann-abgefuehrt!!; abg. 4.10.13. (Der Thread wurde im November 2013 von den Moderatoren des Forums gelöscht).

⁶⁷⁰ Aaron T. Rose (2013), „Amnesty International decries violence in Egypt“, *Daily News Egypt*, 11.09.13; www.dailynewsegypt.com/2013/09/11/amnesty-international-decries-violence-in-egypt/; abg. 27.12.13.

⁶⁷¹ Die ägyptische MB präsentiert sich heute als Organisation, die für Freiheit, Demokratie, Menschenwürde und soziale Gerechtigkeit steht. Siehe z.B. MB (2014), „PRESS RELEASE: Where is President Morsi?“, *Ikhwanweb*, 08.01.2014; www.ikhwanweb.com/article.php?id=31513; abg. 08.01.2014. Die islamistische und wirtschaftsliberale ägyptische „Ḥizb al-Ḥuriyya wa-l-‘Adāla“ (Freiheits- und Gerechtigkeitspartei), der Muḥammad Mursī angehörte, galt als stärkste Partei der MB in Ägypten. Der Name der Partei zeigt bereits, dass Freiheit von den Muslimbrüdern als bedeutender Wert gerahmt wird. Da die vor dem Putsch vom 3. Juli geltende Verfassung größtenteils von Muslimbrüdern entworfen wurde, können auch die Begriffe „Grundgesetz“ und „Gesetze“ im Kontext dieses Vortrages als Werte betrachtet werden, die Muslime ansprechen sollen, die mit der ägyptischen MB sympathisieren.

⁶⁷² Zum Konzept von *al-amr bi-l-ma‘rūf wa-l-nahy ‘an al-munkar*, vgl. FN 284.

sich Staaten wie die Vereinigten Arabische Emirate bedroht und begannen „Gelder zu geben damit Unordnung geschaffen wird.“ Die [Vereinten Arabischen] Emirate, Saudi- Arabien und das Militär begannen hinter den Kulissen das Volk „mit Lügen“ gegen ihn zu mobilisieren. Diese „Lügen“ sowie „sechs Milliarden Euro“ führten dazu, dass sich schließlich „zweieinhalb Millionen Menschen“ auf dem Taḥrīr-Platz gegen Mursī versammelten.

Demokratie und Ehrlichkeit/Wahrheit erscheinen also als weiterer wichtige Wert in den Rahmungen von Kamouss, und es dominieren politisch-strategische, geopolitische und ökonomische Erklärungen.

An dieser Stelle wendet sich Kamouss an „den deutschen Staat“ und ruft ihn dazu auf, Demokratie so zu praktizieren wie der Prediger sie interpretiert, als Akzeptanz anderer Lebensformen und Meinungen, selbst wenn diese „islamistisch“ sind. Kamouss versteht unter Demokratie offensichtlich ein System, in dem Grundrechte wie Meinungsfreiheit, Pressefreiheit und Versammlungsfreiheit geschützt sind und das Volk (Demos) in regelmäßigen Abständen eine Regierung wählt, sich während der Regierungszeit jedoch nicht direkt an politischen Entscheidungen beteiligt (repräsentative Demokratie). Eine unabänderliche Kernstruktur des Gemeinwesens und eine freiheitlich-demokratische Grundordnung, die Rechte von Personen und Parteien einschränkt, die eine Beseitigung der Kernprinzipien dieser Ordnung anstreben, scheinen für ihn keine notwendigen Bestandteile einer Demokratie zu sein, und aus seiner Beschreibung des Präsidenten als „Herrn“, dem seine Minister, die „Sklaven“, zu gehorchen haben, ist ersichtlich, dass er eine Gewaltenteilung und Gewaltenschränkung nicht als notwendige Aspekte demokratischer Staatssysteme ansieht.⁶⁷³

Im nächsten Teil seines Vortrags vergleicht Kamouss den ehemaligen Verteidigungsminister (08/2012-03/2014), und derzeitigen Präsidenten (08.06.2014-) ‘Abd al-Fattāḥ al-Sīsī (geb. 1954), der eine führende Rolle bei der Absetzung Mursīs spielte, mit den Brüdern Josefs. Von diesen wird sowohl im alten Testament (Gen. 37-50) als auch im Koran (K 12) berichtet, dass sie den gottesfürchtigen Josef aus Eifersucht nachts an Sklavenhändler verkauften und dann ihrem Vater gegenüber erklärten, er sei von einem Tier getötet worden. Kamouss erklärt,

„[...] dieser blöde Mann, dieser Sīsī, er kam mit schwarzer Brille,⁶⁷⁴ er kann sich nicht mal zeigen wie die Brüder von Josef als sie Josef entfernt haben und kamen über Nacht und sagten zu dem Vater ‚Wir wissen nicht was mit Josef ist‘. Weil in der Nacht siehst du nicht Ehrlichkeit und Lüge im Gesicht [...].“

⁶⁷³ An einer späteren Stelle des Vortrages erklärt Kamouss, dass er nicht Sklaven, sondern vielmehr Diener und Arbeiter des Präsidenten meine.

⁶⁷⁴ al-Sīsī tritt häufig mit einer schwarzen Sonnenbrille auf, so auch während einer am 24.07.2013 gehaltenen Rede an das ägyptische Volk, in der er zu Demonstrationen für die Unterstützung der neuen Machthaber aufrief. Siehe: Euronews (2013), „Al-Sisi ruft zu Demonstrationen auf“, 24.07.2013; www.youtube.com/watch?v=yOV1Vpl-XAE; abg. 08.01.2014.

Diese religiöse Analogie rahmt al-Sīsī als Inbegriff von List, Eifersucht und Bosheit, während Mursī als gottesfürchtiges und unschuldigtes Opfer erscheint, und betont erneut die Werte Ehrlichkeit und Wahrheit.

Es folgt eine knappe Rahmung des Putsches als eine der Bevölkerung aufgezwungene Zwangsmaßnahme einer Gruppe Krimineller,

„Auf einmal, pch pch pch, wir haben 30 Personen gesehen, die aus der Luft herunterkommen [...] eine Regierung mit Präsident, Vertreter, 30 Minister [...] keiner kennt sie, keiner hat sie gewählt, keiner will sie überhaupt und dann auf einmal werden sie, zack!, mit vollem Zwang, hier! Das ist die Regierung!“

Zudem kritisiert Kamouss die Reaktionen der USA und Deutschlands. Die USA hätten mit der Absage ihrer gemeinsamen Militärübung keine wirksame Sanktion verhängt, und Deutschland legitimiere den Putsch, indem es die neuen Machthaber als Regierung bezeichne.⁶⁷⁵ Offenbar um zu betonen, dass sich Deutschland damit gegen die Demokratie gestellt hätte, betont er erneut, Mursī hätte auch seinen Kritikern Pressefreiheit gesichert, während nach dem Umsturz alle islamischen Kanäle und „al-Jazeera“ geschlossen und „800 Politiker, Denker, Doktoren, große Köpfe des Landes [...] einfach so ins Gefängnis gesteckt [wurden].“⁶⁷⁶

Die Proteste gegen den Umsturz rahmt Kamouss im Einklang mit seiner Darstellung des Putsches (s.o.) als „ganz normale Reaktion von dem Volk.“ Die neuen Machthaber hätten daraufhin genauso „wie ihr Freund Bush, George W. Bush“ nach dem 11.09.2001 den „Krieg gegen den Terror“ ausgerufen. Sie hätten die Proteste so lange als „Terror“ bezeichnet bis „die einfachen Leute [...] schmelzen [und es glauben].“ Bush habe sich mittels dieser Strategie, unterstützt von deutschen und internationalen Medien, die Zustimmung der Welt für seine folgenden Militäreinsätze gesichert. Im Kontext mit dieser bereits aus anderen seiner Vorträge bekannten Kritik an der medialen und politischen Verwendung des Begriffes „Terrorismus“ kritisiert er erneut, mit den gleichen Worten und im gleichen thematischen Kontext wie im ersten Vortrag, die Vorwände des Irakkrieges und die Reaktion der USA, nachdem sich diese als haltlos herausstellten.

⁶⁷⁵ Das Auswärtige Amt bezeichnet die nach dem Umsturz eingesetzte Übergangsregierung in einigen Veröffentlichungen als „Regierung“ oder „derzeitige Regierung.“ Z.B.: Auswärtiges Amt, Pressemitteilung vom 20.08.13: „Ägypten: Menschenrechtsbeauftragter Löning verurteilt Gewalt gegen Christen“; www.auswaertiges-amt.de/DE/Infoservice/Presse/Meldungen/2013/130820_MRHH_Christen_EGY.html; abg. 28.12.13. Auswärtiges Amt, „Syrien: ‚Ich warne vor einem Flächenbrand‘“, Guido Westerwelle im Interview mit der Neuen Züricher Zeitung, 28.08.13; www.auswaertiges-amt.de/DE/Infoservice/Presse/Interviews/2013/130828-BM-NZZ.html; abg. 28.12.13.

⁶⁷⁶ Nach dem Umsturz wurden pro-islamistische Fernsehsender geschlossen, darunter der Kanal der MB „Egypt25“, die salafistischen Stationen „al-Ḥāfiẓ“ und „al-Nās“, sowie al-Jazeeras „Mubāshir Miṣr.“ („Egypt's military shuts down news channels.“ *al-Jazeera*, 04.07.2013; www.aljazeera.com/news/middleeast/2013/07/2013740531685326.html; abg. 08.01.2014).

Es folgen zwei diagnostische Rahmungen der Auseinandersetzungen zwischen dem Militär und Mursī-Anhängern. Das Vorgehen der Armee sei ein Massaker von „Schweinen“ an „2500 reine[n] Menschen,“⁶⁷⁷ betenden und fastenden Seelen, und ein Giftgasangriff des stärkste[n] Militär[s] aller arabischen Länder auf unbewaffnete Personen gewesen. Diese Doppelrahmung korrespondiert sowohl mit seiner zu Beginn des Vortrages erwähnten religiösen Rahmung der Ereignisse als „Krieg gegen den Islam und Muslime“ als auch mit seiner nichtreligiösen Rahmung dieser als „Angriff gegen die Freiheit und geltende Gesetze.“ Erneut folgt auf diagnostische Rahmungen des Konflikts, die die Armee als undemokratisch und brutal beschreiben, eine scharfe Kritik an der deutschen Regierung für deren Anerkennung der Übergangsregierung. Der Prediger fragt rhetorisch und mit einer erneuten Betonung der Werte „Demokratie“ und „Wahrheit/Ehrlichkeit“,

„Ihr Deutsche, Angela Merkel, Westerwelle, schämst du dich nicht für deine Demokratie? [...] Schämst du dich nicht für deine Prinzipien, du Westerwelle? Du Angela Merkel, hört mal auf mit Heuchelei, hört mal auf mit euren Lügen, warum habt ihr diese falsche Regierung anerkannt, wo ist eure Demokratie?“

Im letzten Teil des Vortrages vermittelt Kamouss erstmals mobilisierende Rahmungen. Er ruft Muslime, Nichtmuslime und „gerechte Politiker“ dazu auf, gemeinsam gegen Unrecht einzutreten, Druck auf al-Sīsī und die „Putschregierung“ auszuüben, Handelsbeziehungen zu diesen abzurechnen, sich für eine Ausweisung des ägyptischen Botschafters aus Berlin einzusetzen und der gewählten Regierung Mursīs die Möglichkeit zu geben, wieder an die Macht zu kommen. Um seinen Aufruf zur Unterstützung der Mursī-Anhänger zu unterstreichen, verwendet Kamouss einen Schuldappell, der sich scheinbar an die empfundene Kollektivschuld des deutschen Volkes richtet, das Mitscherlich zufolge als Nation seine Vergangenheit noch nicht bewältigt hat.⁶⁷⁸ Der Prediger erinnert Deutschland an seine „Geschichte des Blutes“, die das Land dazu verpflichte „zuerst oben [zu] sein mit der Gerechtigkeit“ und „der Welt [zu] zeigen, dass [...] [es] gegen dieses Blutvergießen“ sei.

Der Vortrag endet mit einem langen und im Gegensatz zu Vorträgen anderer Prediger auf Deutsch abgehaltenen öffentlichen Bittgebet für das ägyptische Volk, für Mursī und „für ihre Demokratie“, das zeigt, dass Kamouss [seine Definition von] Demokratie mit den Islam als vereinbar ansieht. Im Anschluss folgt ein Bittgebet für das syrische Volk. In diesem bittet der Prediger - an seine Bitte an „gerechte Politiker“ im Vortrag anknüpfend – Gott darum, deut-

⁶⁷⁷ Kamouss spezifiziert nicht, auf welchen Einsatz der Armee er sich bezieht. Es ist jedoch zu vermuten, dass er von der im August 2013 durchgeführten Räumung von Lagern von Mursīanhängern am Rābī‘a al-‘Adawiyya- und am Nahḍa-Platz spricht. Medienberichten zufolge wurden bei diesen Einsätzen mehr als 800 Demonstranten durch die Armee getötet (siehe z.B. Markus Bickel, „Mursi-Prozess in Ägypten Der Gerichtssaal als politische Bühne“, *Frankfurter Allgemeine*, 04.11.2013; www.faz.net/aktuell/politik/mursi-prozess-in-aegypten-der-gerichtssaal-als-politische-buehne-12647892.html; abg. 03.01.2014).

⁶⁷⁸ Siehe: Mitscherlich (2007), *Die Unfähigkeit zu trauern*.

schen Parteien, die für Minderheiten und Gerechtigkeit kämpfen, mehr Stimmen bei den Wahlen zu geben und sie an die Macht kommen zu lassen. Dieses bestätigt erneut, dass er demokratische Prozesse und Wahlen als angemessene Möglichkeit betrachtet, die Interessen der Muslime und des Islams zu unterstützen, und in Nichtmuslimen potentielle Partner im Kampf gegen „Ungerechtigkeit“ und die Unterdrückung von Muslimen sieht.

Der Vortrag kann als Versuch betrachtet werden, Muslime und Nichtmuslime sowie Politiker mittels vorwiegend politischer und ökonomischer diagnostischer und motivationaler Rahmungen und mittels Appellen an moralische und demokratische Werte, die mit einem moderaten Islamverständnis vereinbar sind, zu einem Konsens bezüglich der aktuellen Ereignisse in Ägypten und zur Ausübung von Druck auf die deutsche Regierung zu mobilisieren. Das Ziel dieser Mobilisierung ist die Delegitimierung und Schwächung der derzeitigen Übergangsregierung und eine Wiedereinsetzung der Regierung Mursī sowie die Assoziation des Politikers Mursī mit Werten wie Freiheit, Gerechtigkeit, Ehrlichkeit, Wahrheit und Demokratie. Wie auch in anderen Vorträgen unterteilt Kamouss Nichtmuslime in „gerechte“ und „ungerechte“ Menschen und bittet sie um Hilfe, anstatt sie wie radikale Salafisten generell als „Feinde des Islams“ zu rahmen und jegliche Kooperationen mit ihnen abzulehnen. Die von ihm gebotenen Anreize für eine Unterstützung der Mursī-Anhänger beschränken sich auf moralische Anreize (Gerechtigkeit und Moral) und eine Reduzierung von Schuldgefühlen.

4.1.3. Zusammenfassung

Kamouss rahmt Konflikte zwischen islamistischen Parteien und Gruppen und autokratischen Regenten oder Militärregierungen muslimischer Länder als Krieg gegen den Islam und gegen die Demokratie. Konflikte zwischen Muslimen und Israel sowie den USA hingegen werden als neo-kolonialistische geopolitische Konflikte gerahmt. Der Prediger thematisiert außenpolitische Konflikte, um bei Nichtmuslimen und Muslimen den Konsens zu mobilisieren, die an den Konflikten beteiligten islamistischen Parteien und Gruppen seien gerecht, ehrlich, demokratisch und unschuldige Opfer von Aggressionen brutaler, ungerechter Diktatoren (Baschar al-Assad, al-Sīsī) oder neo-kolonialistischer Aggressoren (Israel, USA). Der Effekt seiner diagnostischen Rahmungen wird unterstützt durch seine Kritik an deutschen Massenmedien, denen er Voreingenommenheit und Ungerechtigkeit unterstellt. Damit stellt er diese als nicht verlässliche Informationsquelle dar und bietet dem Publikum seine eigene „Gegenöffentlichkeit“ als Alternative an.

Kamouss unterstützt Kooperationen zwischen Muslimen und Nichtmuslimen. Mittels Aufrufen an Muslime, sich mit der globalen *umma* zu identifizieren und gegen deren Erniedrigung, Leiden und Ausbeutung aktiv zu werden sowie Appellen an die Moral, den Gerechtigkeitsinn und die demokratischen Werte von Muslimen und Nichtmuslimen, versucht er beide zur Hilfe

für Muslime in Konfliktzonen zu mobilisieren. Die von ihm als potentielle Lösungen der Probleme der *umma* gerahmten Vorgänge sind primär politischer and gewaltfreier Natur und beinhalten beispielsweise eine Allianz islamischer Länder, die diese politisch und wirtschaftlich stärken soll. In motivationalen Rahmungen ruft er ebenfalls ausschließlich zu gewaltfreien Formen zivilen Protestes wie Demonstrationen, Spendenaktionen und zur Ausübung von Druck auf Politiker auf. Den bewaffneten *jihād* rahmt er nicht als adäquaten Weg zur Lösung der Probleme von Muslimen.

Die Vorträge von Kamouss mit Außenbezügen haben eine identitätsbildende Funktion für Muslime. Diese wird jedoch nicht durch religiöse Feindbilder konstruiert, sondern durch eine Einteilung der Menschheit in „Gerechte“ und „Ungerechte.“ Es dominieren die Wertdichotomien Wahrheit/Ehrlichkeit vs. Lüge, Recht/Menschenrecht vs. Entrechtung/Ungerechtigkeit, und Demokratie/Toleranz/Freiheit vs. Diktatur. Auf der Seite der „Gerechten“ stehen politische Islamisten, Völker muslimischer Länder, aber auch „gerechte“ Nichtmuslime. Als Aggressoren und „Ungerechte“ werden Israel/„die Zionisten“ (nicht aber Juden), die USA sowie autokratische Regenten und Militärregierungen muslimischer Länder gerahmt. Massenmedien und Politikern, auch Regenten zahlreicher arabischer Staaten, wirft er vor, die Agenda der als Gegner gerahmten Akteure aktiv oder durch ihre Untätigkeit zu unterstützen.

Seine Vorträge haben zudem das Ziel, eine neue Definition des Begriffes „Terrorismus“ zu etablieren. Üblicherweise als „Terroristen“ bezeichnete Personen seien Freiheitskämpfer, die gegen sie operierenden Staaten und Akteure hingegen die eigentlichen Terroristen. Diese Neudefinition des Begriffes soll offensichtlich das Ansehen islamistischer Gruppen verbessern und Versuche vereiteln, den Kampf gegen sie als anti-Terror-Operationen zu legitimisieren.

Im weiteren Sinne dienen die hier analysierten Vorträge von Kamouss dem Ziel, ein besseres Image islamistischer Gruppen und Parteien zu fördern. Nichtmuslimen soll die Angst vor deren potentieller Machtübernahme in muslimischen Ländern genommen werden, und dem Publikum soll vermittelt werden, Islamisten und der Islam im Allgemeinen ständen für Demokratie, Toleranz und Gerechtigkeit.

4.2. Hassan Dabbagh

Hassan Dabbagh alias Shaykh Abul Hussein ist ein deutsch-syrischer Imam, der mit seiner Familie in Leipzig wohnt. Eigenen Aussagen zufolge wurde er 1972 in Syrien geboren und studierte zunächst in seinem Heimatland Bautechnik, bevor er 1992 nach Leipzig zog und ein

Medizinstudium begann.⁶⁷⁹ Er äußerte sich selbst nicht öffentlich dazu, ob er vor seiner Emigration in Syrien politisch aktiv war, und auch in Veröffentlichungen deutscher Sicherheitsbehörden finden sich keine Informationen zu diesem Thema. Bis auf seine Kontakte zu ‘Adnān al-‘Ar‘ūr,⁶⁸⁰ einen oppositionellen Kleriker aus Syrien, der seit der Niederschlagung der MB in Hama 1982 in Riad lebt, finden sich in seiner Biographie keine Hinweise auf direkte oder indirekte Kontakte zur syrischen religiösen Opposition.

Gemeinsam mit anderen Studenten gründete Dabbagh in Leipzig eine kleine Gebetsgruppe, aus der schließlich die Gemeinde der Rahman-Moschee hervorging, der er bis heute als Iman vorsteht.⁶⁸¹ Er selbst gibt an, bereits 1994 damit begonnen zu haben auf Deutsch zu predigen.⁶⁸² Dabbagh ist, wie in Kapitel 3.1. erwähnt, ein Anhänger der Ideologien von al-Albānī und Adnān al-‘Ar‘ūr und eingebunden in die Strukturen eines europaweiten *da‘wa*-Netzwerkes, das sich an diesen Predigern orientiert. Klaus Hummel sowie deutsche Anhänger der Gelehrten Rabī‘ al-Madkhalī and Muqbil ibn Hādī al-Wādī‘ī bezeichnen Dabbagh als den deutschen Repräsentanten dieses Netzwerkes; er selbst gab sich jedoch nie diesen Titel und erwähnte meines Wissens nach auch nie die Existenz eines solchen Netzwerkes.⁶⁸³ In den frühen 2000er Jahren wurde Dabbagh dank seiner großangelegten *da‘wa* Kampagne zu einer der Schlüsselfiguren und religiösen Autoritäten des sich entwickelnden missionarischen Mainstream-Salafismus in Deutschland. Er kooperiert(e) auf informeller Basis mit Predigern marokkanischer (z. B. Benhsain, Kamouss), türkisch-deutscher (z.B. Čiftçi), palästinensischer (z.B. Mohamed Gintasi alias Abu Jibril, Ahmad Armih alias Ahmad Abu al-Baraa) und anderer Herkunft, die teils von ihm Islamunterricht erhielten, und arbeitete bis etwa 2011 auch mit Pierre Vogel zusammen.

Die Vorträge Dabbaghs werden vom salafistischen Berliner Verlagshaus „as-Sunna Verlag“ publiziert,⁶⁸⁴ welches auch DVDs und CDs mit Vorträgen anderer Mainstream-Prediger verkauft. Ein Link auf salaf.de, einer 2001 von einem Anhänger Dabbaghs und Benhsains ins

⁶⁷⁹ Siehe: Hassan Dabbagh (2009), „1/14 - Die Stellung der Frau im Islām (TU Ilmenau v. 28.10.2009)“; www.youtube.com/watch?v=xK1C3i5zSYQ; abg. 10.10.2013.

⁶⁸⁰ Siehe: www.salaf.de/service/service_unterricht.html; abg. 01.11.2010. Zu Adnān al-‘Ar‘ūr, vgl. Kapitel 3.1 und FN 258.

⁶⁸¹ Siehe: Martin Spiewak, „Vorbeter aus der Fremde“, *Zeit online*, 23.09.2006; www.zeit.de/2006/39/Imame_2; abg. 04.06.2010. Johannes Kandel zufolge wirkt Dabbagh seit 1995 als Vorsitzender dieser Moscheegemeinde, siehe: Kandel (2011), *Islamismus in Deutschland*, 187.

⁶⁸² Siehe: Bettina Wegner, „Imam von Leipzig wird an der Technischen Universität Ilmenau sprechen“, *IDW*, 24.06.2009; <http://idw-online.de/pages/de/news322303>; abg. 05.06.2010.

⁶⁸³ Siehe: Hummel (2009), *Salafismus*, 8. Siehe: „Herabsturz der salafitischen Sternschnuppe auf den Zufluchtsort Adnan’s, des Abweichenden“; 24.07.2012; <http://hizbiya.fawaid.info/abtruennig/>; abg. 06.02.2014. [Polemik von Anhängern al-Madkhalīs gegen Dabbagh]

⁶⁸⁴ Der „as-Sunna-Verlag“ publiziert moderne und klassische islamische Literatur von Gelehrten der *Salafīyya* wie Ibn Qayyim al-Jawziyya und Ibn al-‘Uthaymīn, sowie Literatur und Vorträge deutscher Mainstream-Prediger wie Neil bin Radhan und Hassan Dabbagh (www.as-sunna-verlag.de/as-sunna-verlag/index.php; abg. 29.12.13).

Netz gestellten Webseite,⁶⁸⁵ bezeichnete Dabbagh und „sein Team“ 2010 als Administratoren der *fatwā* Webseite fataawa.de. [Fataawa.de](http://fataawa.de) selbst nennt jedoch, wie viele von kleinen Gruppen und Sekten gegründete Webseiten,⁶⁸⁶ keine Namen von Verantwortlichen.⁶⁸⁷ Auf der Seite werden vorwiegend Übersetzungen von Rechtsurteilen der von Shaykh Muḥammad Ṣāliḥ al-Munajjid (geb. 1960) geleiteten Webseite „Islam – Question&Answer“ (islam-qa.com) veröffentlicht, welche häufig *fatāwā* des als regierungstreu und puristisch geltenden „Rat der Höchsten Religionsgelehrten“ (Hay’at Kibār al-‘Ulamā) von Saudi-Arabien zitieren.⁶⁸⁸ Informationen der EZP-affilierten Webseite ezp-news.de (offline seit Ende 2010) zufolge ist Dabbagh auch verantwortlich für das online-Forum <http://quran-sunna.de>.⁶⁸⁹ In dem Forum werden vorwiegend Urteile puristischer Gelehrter wie Ibn al-‘Uthaymīn, al-Munajjid und Aḥmad ibn Yahyā al-Najmī (st. 2008, Lehrer Rabī‘ al-Madkhalīs) veröffentlicht.⁶⁹⁰ Diese Liste von ‘*ulamā*’ liefert einen Hinweis auf Dabbaghs Affinität zum puristischen Salafismus.

Bis heute stellt sich Dabbagh als prominenter Repräsentant des deutschen Mainstream-Salafismus und Verfechter einer gewaltlosen *da‘wa*-Strategie dar, der sich deutlich von *jihād*-istischen Argumenten und Netzwerken in Deutschland sowie von islamisch motivierter Gewalt distanziert und Muslime zu einem freundlichem und höflichem Umgang mit Nichtmuslimen ermahnt. Diese bezeichnet er, zumindest wenn er sie direkt anspricht, nicht als *kuffār*, sondern respektvoller als „Menschen, die nicht Muslime sind.“⁶⁹¹ Der Strategie puristischer ‘*ulamā*’ folgend und überzeugt, dass ein bewaffneter Kampf zur Verbreitung des Islams derzeit nicht realisierbar sei (s.u.), widmet er sich primär der Vermittlung „authentischen“ islamischen Wissens an Muslime und der *da‘wa* an Nichtmuslime. Er setzt sich zudem gemeinsam mit anderen Mainstream-Predigern wie Abu Jamal (Benhsain) für muslimische Hilfsorganisationen wie dem 2010 gegründeten IHED (Islamischer Humanitärer Entwicklungsdienst) ein,⁶⁹² die Muslime in Somalia, Syrien, den Philippinen und anderen Krisenregionen durch

⁶⁸⁵ Zum Inhalt der Webseite, siehe: „www.salaf.de: Übersetzungen von Schriften und Predigten saudischer Gelehrter“, ufuq.de, 22.11.2007; www.ufuq.de/newsblog/77-wwwsalafde-ersetzungen-von-schriften-und-predigten-saudischer-gelehrter; abg. 01.02.2014.

⁶⁸⁶ Siehe: Harms (2007), *Cyberda‘wa*, 185.

⁶⁸⁷ Anwar Shad Kaiser aus Berlin ist als Verantwortlicher für die Webseite registriert (www.denic.de/webwhois/solution-loesung; abg. 30.10.2010).

⁶⁸⁸ Ungeachtet dessen wurde die Webseite islam-qa.com 2010 in Saudi-Arabien gesperrt. Zu diesem Zeitpunkt entschied König ‘Abdullah, dass die Veröffentlichung von *fatāwā* zukünftig nur noch offiziell anerkannten Religionsgelehrten gestattet sei (siehe: „*al-Sa‘ūdīya tahjūbu muwaka‘a* „*al-Islām Su‘āl wa jawāb li-l-Shaykh al-Munajjid*“, *al-‘Arabiyya*, 03.09.2010; www.alarabiya.net/articles/2010/09/03/118350.html; abg. 02.02.2014).

⁶⁸⁹ Die Webseite ezp-news.de bezeichnete das Forum als „Forum Shaik Abu-l-Hussein“ (www.ezp-news.de/index.php?option=com_weblinks&view=category&id=38&Itemid=82; abg. 01.11.2010). Die Webseite war auf den Namen Zoubier Benhsain registriert (www.denic.de, abg. 24.04.2010), der vermutlich ein Bruder von Muhammad Benhsain ist (vgl. www.dawa-salafiya.de/?page_id=552; abg. 06.03.2009).

⁶⁹⁰ Brachman (2008), *Global Jihādism*, 30.

⁶⁹¹ Hassan Dabbagh (2008), „Wie stelle ich den Islām vor?“ Vortrag präsentiert am 05.07.2008 während eines Islam-Seminars in der al-Rahman Moschee in Leipzig. In Vorträgen an Muslime bezeichnet Dabbagh Nichtmuslime alleridngs als *kuffār* (siehe z.B. Abul Hussain (o.J.), „Salafiyya vs. Madhaabib?“, www.alrahman-moschee.de/audioislaam/minhadsch/diverse/diverse.html; abg. 05.10.2011).

⁶⁹² „KURBAN Aktion IHED 2012 - Aufruf von Shaykh Abul Hussain“ (2012); www.youtube.com/watch?v=2rKq1E_N6RI; abg. 10.12.2013.

den Bau von Brunnen und Schulen und die Übersendung von Medizin und medizinischer Geräte unterstützt. Bezüglich des Syrien-Konflikts stellte er sich, wie übrigens auch Pierre Vogel, in einem seiner Vorträge auf die Seite der FSA (s.o.), warnte aber gegen Gewalt und ermahnte deutsche Muslime, geduldig zu bleiben und die dortigen Muslime mit Spenden, Demonstrationen und Bittgebeten zu unterstützen, anstatt nach Syrien auszureisen.⁶⁹³ Er folgt hier im Wesentlichen der Position von ‘Adnān al-‘Ar‘ūr, der einem Bericht vom Oktober 2012 zufolge mit einem eher säkular orientierten Anführer der FSA kooperiert, an der Spendensammlung für syrische Militärräte in den Golfstaaten beteiligt ist und sich ebenfalls gegen die Beteiligung nicht-syrischer Muslime an den Kämpfen aussprach.⁶⁹⁴

4.2.1. Relevanz von Außenbezügen in und Themen von Vorträgen mit größter Breitenwirkung

Eine Analyse des Inhalts der zehn Vorträge Dabbaghs mit größter Breitenwirkung zeigt, dass Dabbagh primär die Rolle eines Islamlehrers einnimmt, der sich allerdings nicht nur zu i.e.S. religiösen Themen äußert, sondern auch - und häufiger als Kamouss - politische Kritik äußert und Stellung zur Lage der Muslime in Deutschland nimmt. Außenpolitische Ereignisse hingegen spielen offensichtlich keine große Rolle in seiner Agenda. Dabbagh diskutiert diese nur in einem dieser zehn Vorträge und in weniger als einem Prozent (0,8%) der Gesamtzeit dieser Vorträge.⁶⁹⁵

Sieben Vorträge beschäftigen sich mit religiösen Themen im engeren Sinne. In dreien werden Muslimen Regeln und Rituale des Islam erklärt,⁶⁹⁶ zwei weitere offensichtlich ebenfalls primär an Muslime gerichtete Vorträge handeln von den *jinn*⁶⁹⁷ und Magie,⁶⁹⁸ und zwei behandeln charakteristische Themen salafistischer *da‘wa* an Nichtmuslime: Apologetische Erklä-

⁶⁹³ Hassan Dabbagh (2012), „Einige Worte zur aktuellen Lage in Syrien“; www.youtube.com/watch?v=zkligRdSFAO; abg. 01.09.2013. Dabbagh orientiert sich hier im Wesentlichen an der Position des saudischen „Rat der Höchsten Religionsgelehrten“ (vgl. FN 636). Auch Pierre Vogel stellte sich in einem 2013 veröffentlichten Spendenaufruf auf Seite der FSA. Siehe: Pierre Vogel (2013), „Pierre Vogel – Helft mit das syrische Volk zu befreien! (+18)“; www.youtube.com/watch?v=Qh7oEAhnjkU; abg. 05.04.2014.

⁶⁹⁴ Siehe: „A Syrian preacher. The charm of telesalafism. An influential rebel preacher who needs to tone things down“, *The Economist*, 20.10.2012; www.economist.com/news/middle-east-and-africa/21564913-influential-rebel-preacher-who-needs-tone-things-down; abg. 21.01.2014.

⁶⁹⁵ Gesamtlänge aller zehn Vorträge: 2h 10min 42s.

⁶⁹⁶ Hassan Dabbagh (2010), „1/3 Die islāmischen Bestattungsregeln praktisch erklärt“; www.youtube.com/watch?v=ZCRqLUDcDnk; abg. 11.11.2013. Hassan Dabbagh (2012), „Das Fleisch in Deutschland: Für Muslime erlaubt oder verboten?“; www.youtube.com/watch?v=eiLad92n0S0; abg. 11.11.2013. Hassan Dabbagh (2008), „1/4: Was macht ein Muslim, wenn er ein Neugeborenes bekommt?“; www.youtube.com/watch?v=48QEKSTVFKY; abg. 11.11.2013.

⁶⁹⁷ Der Glaube an die *jinn* wurde von Muslimen aus dem vorislamischen Arabien übernommen. Im Islam gelten *jinn* als normalerweise unsichtbare und aus rauchlosen Feuer (Q 15:27) erschaffene Wesen, die über Verstand verfügen, Religionen angehören können, und neben den Menschen die Welt bevölkern. Den Überlieferungen zufolge galt die Botschaft Muḥammads auch den *jinn* und einige von ihnen bekannten sich zum Islam.

⁶⁹⁸ Hassan Dabbagh (2010), „Abul Hussain - Anzeichen Heilung und Schutz für böser Blick Sihr Magie und Jinns“; www.youtube.com/watch?v=z7qFXKCzoOo; abg. 10.10.2013. Hassan Dabbagh (2008), „Abul Hussain - Der falsche Prophet Arabisch & Deutsch“; www.youtube.com/watch?v=-fbl_UOn_ck; abg. 10.10.13.

rungen zur „Stellung der Frau im Islam“⁶⁹⁹ und allgemeine Vorzüge des Islams, die Nichtmuslimen als Religion der Wahrheit, Toleranz, Gerechtigkeit und Gleichheit und „Religion aller Propheten“ präsentiert wird.⁷⁰⁰ In den restlichen drei Vorträgen stellt sich Dabbagh deutlich gegen religiös motivierte Gewalt von Muslimen und geht zu diesem Zwecke auf Ereignisse im Inland, und in einem Vortrag auch kurz auf Konflikte im Ausland ein. In einem Vortrag kritisiert er die seiner Ansicht nach pauschale Kriminalisierung deutscher Salafisten in den Medien und verkündet apologetisch:

„Wir wollen in diesem Land weder Extremismus noch Terrorismus, weder Unheil stiften noch Schlechtes tun [...] wir wollen in diesem Land weder etwas mit Macht erreichen noch sozusagen Weg von den Leuten ändern [...]. Unsere Aufgabe ist nur den Leuten zu erklären, das ist unsere Religion, wir wollen unseren Islam pflegen und wir wollen niemanden stören [...]“⁷⁰¹

In einem anderen Vortrag nimmt Dabbagh Bezug auf die Ausschreitungen in Bonn und Solingen und kritisiert diese (siehe Kap. 3.8.).⁷⁰² Beide Vorträge vermitteln Muslimen und Nichtmuslimen das Bild, der „wahre“ und von ihm vertretene Islam sei gewaltfrei und stelle für die deutsche Gesellschaft keine Gefahr dar.

4.2.1.1. Die Thematisierung von Anschlägen *jihād*istischer Gruppen als Mittel zur Diffamierung *jihād*-salafistischer Prediger und Ideologien

Im einem seiner zehn Vorträge mit größter Breitenwirkung, der den Titel „Warnung vor Abu Usama al-Gharib, der Merkwürdige“⁷⁰³ trägt und vier Tage nach den Ausschreitungen in Solingen gehalten wurde, kritisiert Dabbagh die *jihād*istische Ideologie und Methodik sowie die Person und Agenda Mohamed Mahmouds (MI). Um seine Kritik zu unterstützen, geht er an zwei Stellen des Vortrags jeweils für etwa eine halbe Minute auf außenpolitische Ereignisse ein. Dabbagh widmet diesen Ereignissen 4,2 Prozent der Gesamtzeit dieses Vortrags.⁷⁰⁴

⁶⁹⁹ Hassan Dabbagh (2012), „1/14 - Die Stellung der Frau im Islâm (TU Ilmenau v. 28.10.2009)“; www.youtube.com/watch?v=xK1C3i5zSYQ; abg. 10.10.2013.

⁷⁰⁰ Hassan Dabbagh (2008), „Was ist Islam ? (1/2;)“; www.youtube.com/watch?v=6oSeFVTSVSA; abg. 11.11.2013.

⁷⁰¹ Hassan Dabbagh (2009), „1/3 Stellungnahme zu Beschuldigungen & Medienangriffen v. 21.02.09“; www.youtube.com/watch?v=0L5s9tEWw-g; abg. 10.10.13.

⁷⁰² Hassan Dabbagh (2012), „Eine Stellungnahme zur aktuellen Karikaturenprovokation gegen den Propheten der Barmherzigkeit“; www.youtube.com/watch?v=OgUAe3hIFGE; abg. 11.11.2013.

⁷⁰³ Hassan Dabbagh (2012), „Warnung vor Abu Usama al-Gharib, der Merkwürdige - Scheich Abu Al Hussain“; www.youtube.com/watch?v=YGBFqmCBHb8; abg. 11.11.2013.

⁷⁰⁴ Gesamtlänge: 23h 52 min.

Der meiner Einschätzung nach primär an Muslime gerichtete Vortrag⁷⁰⁵ kann auch als Antwort auf Mahmouds Aussage betrachtet werden, al-Albānī „hätte Fehler im Bezug auf *īmān*.“⁷⁰⁶ Dabbagh wirft Mahmoud und anderen *jihād*-Salafisten vor, sich an medinensischen Suren zu orientieren [die Gewalt als Mittel zur Verteidigung und zur Verbreitung des Islams unter gewissen Bedingungen legitimieren, Anm. d. Aut.] obgleich diese unter den heutigen Bedingungen muslimischen Lebens in Deutschland nicht anwendbar seien.⁷⁰⁷ Er kritisiert zudem, dass sich diese Prediger vorwiegend mit den Themen *jihād*/Kampf und *takfīr* beschäftigten, anstatt sich der Essenz von *da‘wa*, die er wie ein Großteil salafistischer Gelehrter als den Ruf zum *tawhīd* definiert,⁷⁰⁸ zu widmen. Um den Eindruck zu erwecken, Mahmoud könnte für den Geheimdienstes arbeiten, betont Dabbagh, dass dieser genau wie Agenten des Geheimdienstes in Syrien, Ägypten und Afghanistan plötzlich auf der Bildfläche erschien, Muslime zur Gewalt aufrief und ihnen den Märtyrertod versprach, falls sie dabei getötet würden. „Nachdem er Öl ins Feuer gegossen hat[te]“ sei er dann genauso plötzlich wie diese Agenten wieder verschwunden,⁷⁰⁹ während die verbliebenen Muslime unter denen auf die Gewalt folgenden verschärften Repressionen des Staates litten.

Der zweite Außenbezug dieses Vortrags ist eine von Dabbagh als „Tötenwelle in Algerien.“ bezeichnete Anschlagsserie der algerischen GIA („Groupe Islamique Armé“) an regierungstreuen Muslimen und ihren Familien während des Bürgerkrieges Mitte der 90er Jahre. Diese führt Dabbagh auf eine *fatwā* Abū Qaṭādas (geb. 1960)⁷¹⁰ zurück, einem von Mahmoud häufig zitierten Prediger. Abū Qaṭāda hatte im Newsletter der algerischen GIA ein Rechtsurteil veröffentlicht, in dem er algerische regierungstreue Polizeibeamte zu Apostaten erklärte und, darauf aufbauend, urteilte:

⁷⁰⁵ In *da‘wa*-Vorträgen an Nichtmuslime vermeidet Dabbagh normalerweise wie ein Großteil deutscher salafistischer Prediger die Themen islamischer Terrorismus und thematisiert auch normalerweise nicht Differenzen zwischen verschiedenen Tendenzen der Salafīyya.

⁷⁰⁶ Abu Usama al-Gharib (2011), „Abu Usama Al Gharib Unsere Haltung gegenüber die Gelehrten Bin Baz, Ibn Uthaymin und Al Albani“; www.youtube.com/watch?v=qTnlQwgDQM; abg. 09.01.2014.

⁷⁰⁷ Während viele mekkanische Suren von Paradies und Hölle und der *da‘wa* vorheriger Propheten handeln, behandeln viele medinensische Suren den bewaffneten *jihād* und *sharī‘a*-Normen. Die Mehrzahl deutscher Mainstream-Salafisten vertritt die Ansicht, dass sich deutsche Muslime bezüglich ihrer Methoden der *da‘wa* und ihrem Umgang mit Nichtmuslimen an mekkanischen Suren orientieren sollten.

⁷⁰⁸ Z.B. Ibn Baaz (1998), „The Importance of Muslim minorities adhering to Islaam“, 7. Bin Baz et al. (2002), *Fatawa Islamiyah*, 58 und 49 (*fatāwā* von Ibn al-‘Uthaymīn). Äußerung von Pierre Vogel in: EZP (2010), „Braunschweig ‘Offene Runde’ (Teil 1/2)“;

www.ezpmuslimportal.de/index.php?option=com_hwdvideoshare&task=viewvideo&Itemid=55&video_id=939&lang=de; abg. 03.05.2011. Pierre Vogel (2010), „Dawa Kurs 1 – Einführung in die Dawa [5/6]“;

www.youtube.com/watch?v=aSp6G8unwic&feature=related; abg. 04.04.2010.

⁷⁰⁹ Mahmoud setzte sich zwei Monate vor den Ausschreitungen nach Ägypten ab und kam so einer Ausweisung zuvor.

⁷¹⁰ Zu Abū Qaṭāda: FN 244.

„Die Bedrohung der Nachkommen und Frauen der Apostaten mit dem Tod, wie es vom bewaffneten islamischen Widerstand in Algerien getan wird, [ist] ein legitimer Akt ist falls dies mit dem Ziel geschieht die Unterdrückung von Frauen, Gefangenen und Brüdern zu verringern [...].“⁷¹¹

Die von der GIA mit Hilfe dieser *fatwā* legitimierten grausamen Liquidationen von Muslimen führten dazu, dass die Gruppe jeglichen Rückhalt in der Bevölkerung verlor und letztlich auch Abū Qaṭāda ihnen den Beistand versagte.⁷¹² Die in der *fatwā* vermittelte Rechtsmeinung entspricht nicht der Mehrheitsmeinung *jihād*-salafistischer Gelehrter. Die gezielte Tötung von Frauen, Kindern, Alten und Sklaven, sofern es nicht in Kontext eines Angriffes gegen den Feind unvermeidbar ist oder diese mit Worten oder Taten am Kampf gegen Muslime beteiligt sind, gilt normalerweise allen islamischen Rechtsgelehrten als illegitim.⁷¹³

Im Folgenden erwähnt Dabbagh einen Anschlag kurdischer Oppositioneller im Irak auf Büros der „Patriotischen Union Kurdistans“ (PUK) und der „Demokratischen Partei Kurdistans“ (DPK). Im Februar 2004 bekannte sich die militante kurdisch-arabische und sunnitische Organisation „Jaysh Anṣār al-Sunna“ (JAAS)⁷¹⁴ zu einem doppelten Selbstmordanschlag auf Büros beider Parteien in der kurdischen Regionalhauptstadt Arbil, der über 100 Menschenleben forderte. In einem Schreiben, dessen Authentizität sich nicht überprüfen lässt, wirft die

⁷¹¹ Abū Qaṭāda, zitiert in: „The Barbaric Abu Qatada Encouraged The Murder of Innocent Women and Children“ (o.J.); www.islamagainstextremism.com/articles/zwjat-the-barbaric-abu-qatada-encouraged-the-murder-of-innocent-women-and-children.cfm; abg. 25.11.2013. Vgl. hierzu auch Cruickshank und Ali (2007), „Abu Musab Al Suri“, 4. Abū Qaṭāda erklärte später, er hätte nicht das Töten von Frauen und Kindern der Gegner, sondern „nur“ Angriffe auf deren Wohnungen legitimiert. Mit seiner *fatwā* hätte er nur eine Einschüchterung der Gegner bewirken wollen. So hätte er verucht, die Tötung von Frauen und Kinder der islamistischen Oppositionellen zu verhindern. Siehe: Christiane Amanpour (2001), „Q&A with Muslim cleric Abu Qatada“, *CNN.com/World*, 29.11.2001; <http://edition.cnn.com/2001/WORLD/europe/11/27/gen.qatada.transcript.cnn/>; abg. 12.11.2013. [Interview mit Abū Qaṭāda]

⁷¹² Ourghi (i.E.), *Jihādistische Legitimationen*, 30-31.

⁷¹³ Z.B. Peters, *Jihad in Classical and Modern Islam*, 13 („The Prophet’s Lessons on Conduct in War: Ḥadīths on Jihād from the Ṣaḥīḥ von Muslim ibn Ḥajjāj“). Ibid, 49 („Ibn Taymiyya: The Religious and Moral Doctrine of Jihād“). Wiktorowicz und Kaltner (2003), „Killing in the name of Islam“, 76. Diese Meinung leitet sich unter anderem ab von K 2:190: „Und bekämpft auf Allahs Weg diejenigen, die euch bekämpfen, und übertretet nicht. Wahrlich, Allah liebt nicht die Übertreter.“ Zudem basiert sie auf Traditionen, denen zufolge der Prophet Muḥammad die Tötung von Frauen und Kindern verbot, falls dies nicht während eines nächtlichen Angriffs geschehe. Jihādisten, die Terroranschläge auf Zivilisten verüben, legitimieren ihre Taten beispielsweise, indem sie Bürgern demokratischer Staaten eine Mitschuld an den Handlungen ihrer Regierungen zuschreiben. Sie behaupten auch, dass es unmöglich sei, zwischen Zivilisten und Kombattanten zu trennen. Ein weiteres Argument lautet, Zivilisten hätten sich mit Kombattanten verbündet und/oder würden diese im Kampf gegen Muslime unterstützen. Einige Befürworter von Angriffen auf Zivilisten argumentieren zudem, der Gegner greife auch Zivilisten an, und die eigenen Anschläge dienten nur der Verteidigung. Angriffe auf Festungen des Feindes, in denen sich auch Zivilisten befinden, seien notwendig, um den Feind zu schwächen. Insbesondere sogenannte „Takfiri Militante“ rechtfertigen Gewalt gegen andersdenkende muslimische Zivilisten auch oft durch ihre Behauptung, diese seien Apostaten (vgl. Wiktorowicz und Kaltner (2003), „Killing in the name of Islam“, 87-91).

⁷¹⁴ Die JAAS ging aus der „Anṣār al-Islām“ hervor. Die Gruppe wurde im Herbst 2003 gegründet und benannte sich 2007 wieder in „Anṣār al-Islām“ um (Evan Kohlmann, „Ansar al-Sunnah Acknowledges Relationship with Ansar al-Islam, Reverts to Using Ansar al-Islam Name“, *Counterterrorism Blog*, 16.12.2007; http://counterterrorismblog.org/2007/12/ansar_alsunnah_acknowledges_re.php; abg. 25.11.2013). Ihre Mitglieder standen im engen Kontakt zu Abū Muṣ‘ab al-Zarqāwīs Gruppe „Tanẓīm Qā‘idat al-Jihād fī Bilād ar-Rāfidayn (TQJBR), die sich 2006 in „Dawlat al-Islāmīya fī-l-‘Irāq“ (ISI) umbenannte.

Gruppe den sunnitischen Parteichefs Jalāl Talabānī (geb. 1946, PUK) und Masūd Barzānī (geb. 1946, DPK)⁷¹⁵ vor, den „Kreuzzüglern“ den Weg geebnet zu haben und kritisiert die PUK scharf für ihre gemeinsame Offensive mit US-Truppen gegen die kurdische militant-islamistische Gruppe „Anṣār al-Islām“ im März 2003. Aufgrund dieser Offensive verlor „Anṣār al-Islām“ ihre Basen im Südosten Kurdistans⁷¹⁶ und ein Großteil ihrer Kämpfer war gezwungen, in den Iran zu fliehen.

Dabbagh thematisiert dieses Ereignis, um seinem Argument Nachdruck zu verleihen, die Strategie und Anschläge militanter Islamisten brächten der religiösen Opposition eines Landes oft mehr Nachteile als Nutzen. Er führt die gewaltsame Niederschlagung religiöser Oppositionsgruppen im Irak auf „Briefe [militanter Ideologen] an die Brüder in Kurdistan von Irak“ zurück, in denen Muslime dazu aufgerufen worden seien „die Parteien von Talabānī und von Barzānī“ anzugreifen und fragt rhetorisch, „was passierte [nach den Anschlägen]? Die beiden Parteien, die haben sie angegriffen, die haben sie fertiggemacht.“ Aus seiner Erklärung geht nicht hervor, auf welche Briefe er sich bezieht. Vermutlich spricht er von einem Schreiben der JAAS vom Dezember 2003, in dem diese Barzānī und Talabānī zu Ungläubigen und den „größten Verrätern an den Muslimen“ erklärte.⁷¹⁷

Die Thematisierung externer Konflikte in diesem Vortrag untermauert Dabbaghs strategisch und religiös begründete Kritik an der *jihād*-salafistischen Ideologie Mahmouds (s.o.) und dem von diesen häufig zitierten Prediger Abū Qaṭāda und hat das Ziel, Mahmoud zu diskreditieren. Dabbagh versucht so offensichtlich, der Verbreitung des *jihād*-Salafismus in Deutschland entgegenzuwirken und seine eigene Stellung als religiöse Autorität auf dem deutschen salafistischen Markt zu festigen.

4.2.2. Vorträge mit expliziten Außenbezügen

4.2.2.1. Die von Frankreich angeführte Intervention („Opération Serval“) in Mali im Januar 2013.⁷¹⁸

Am 2. Februar 2013 hielt Hassan Dabbagh in Leipzig einen Vortrag mit dem Titel „Stellungnahme zum aktuellen Überfall auf Mali.“ Dieser thematisierte eine am 11. Januar 2013 begonnene und von Frankreich angeführte Militäroperation in Nordmali, die am 20. Dezember 2012 vom Sicherheitsrat der Vereinten Nationen in einer Resolution theoretisch legitimiert

⁷¹⁵ Jalāl Talabānī ist Staatspräsident des Irak und Vorsitzender der PUK. Masūd Barzānī ist Vorsitzender der DPK und seit 2005 Präsident der Autonomen Region Kurdistan im Nordirak.

⁷¹⁶ Inga Rogg, „Bekanntnis zum Terror“, *taz. die tageszeitung*, 06.02.2004.

⁷¹⁷ Vgl. Ibid.

⁷¹⁸ Hassan Dabbagh (2013), „Sheikh Abul Hussain - Stellungnahme zum aktuellen Überfall auf Mali“; www.youtube.com/watch?v=SdruFJXkfls; abg. 24.10.13.

und am 14. Januar 2013 vom diesem genehmigt wurde.⁷¹⁹ Die Operation wird von zwölf anderen Staaten (u.a. Deutschland, den USA, den Vereinigten Arabischen Emiraten und Mali) unterstützt und dauert bis heute [04/2014] an. Der Bundestag billigte am 28.02.2013 einen Mali-Einsatz der Bundeswehr,⁷²⁰ und Deutschland stellte der UN-Truppe MINUSMA („Multidimensional Integrated Stabilization Mission in Mali“) derzeit [04/2014] 70 Soldaten und zwei Transall-Transportflugzeugen zur Verfügung, hält ein Tankflugzeug in Bereitschaft. Zudem beteiligt sich die Bundeswehr an der EUTM Mali (European Training Mission Mali) im Bereich der Pionierausbildung und der logistischen und medizinischen Versorgung.⁷²¹

Die Krise im Norden Malis entstand, nachdem Mitglieder der Tuareg-Gruppe „Nationale Bewegung zur Befreiung Aswads“ (al-Ḥaraka al-Waṭāniyya al-Taḥrīr Azawād, MNLA) unter ihnen zahlreiche gut ausgebildete ehemalige Soldaten Muammar al-Gaddafis,⁷²² im Januar 2012 mit Unterstützung verschiedener islamistischer Gruppen eine Rebellion gegen die Regierung Malis begonnen hatten. Sie eroberten von den Tuareg beanspruchte Gebiete im Norden des Landes und riefen dort am 6. April den unabhängigen Staat „Azawād“ aus.⁷²³ Mitte 2012 kam es zu Konflikten zwischen der säkular ausgerichteten und nationalistischen MNLA und den militant-islamistischen Gruppen „Ansār al-Dīn“⁷²⁴ und „Jamā‘at al-Tawḥīd wa-l-Jihād fī Gharb ‘Afrīqīyyā“ (MUJAO),⁷²⁵ und die MNLA verlor zahlreiche Gebiete an die Letzteren. In den Wochen und Monaten vor der Intervention hatte die malische Armee zunehmend Schwierigkeiten, sich gegen militant-islamistische Gruppen zu behaupten, die weiter ins Zent-

⁷¹⁹ UN Security Council Security Council (20.12.2012) - SC/10870, „Security Council Authorizes Deployment of African-led International Support Mission in Mali for Initial Year-Long Period: Resolution 2085 (2012) Stresses Need to Further Refine Military Planning“; www.un.org/News/Press/docs/2012/sc10870.doc.htm; abg. 29.12.13. „United Nations – UN Security Council backs French intervention in Mali“, *Deutsche Welle*, 15.01.2013; www.dw.de/un-security-council-backs-french-intervention-in-mali/a-16521496; abg. 29.12.13.

⁷²⁰ Auswärtiges Amt, „Bundestag billigt Mali-Einsatz der Bundeswehr mit breiter Mehrheit“, 28.02.2013; www.auswaertiges-amt.de/DE/Aussenpolitik/Laender/Aktuelle_Artikel/Mali/130228-Mali-Bundestag-Mandate.html; abg. 31.01.2014.

⁷²¹ „EU- und UN-Vertreter für Verlängerung des Mandats. Von der Leyen lobt Bundeswehreinsatz in Mali“, *Deutschland Today*, 29.12.2013; www.dtoday.de/startseite/politik_artikel.-Von-der-Leyen-lobt-Bundeswehreinsatz-in-Mali-arid.310352.html; abg. 29.12.13. Robert Lehmann und Frank Bötzel, „Zwei Mandate für Mali-Einsätze“, *Bundeswehr.de*, 15.07.2013; www.bundeswehr.de/portal/a/bwde/!ut/p/c4/04_SB8K8xLLM9MSSzPy8xBz9CP3I5EyrpHK9pPKUUVL3UzLzixNSSqlS93MziYqCK1Dy93MScTCCRI5JYkqpfkO2oCACrGRqc/; abg. 19.01.2014. Robert Lehmann und Frank Bötzel, „Zwei Mandate für Mali-Einsätze“, *Bundeswehr.de*, 21.02.2014; www.bundeswehr.de/portal/a/bwde/!ut/p/c4/04_SB8K8xLLM9MSSzPy8xBz9CP3I5EyrpHK9pPKUUVL3UzLzixNSSqlS93MziYqCK1Dy93MScTCCRI5JYkqpfkO2oCACrGRqc/; abg. 03.03.2014.

⁷²² Scott Stewart, „Mali Besieged by Fighters Fleeing Libya“, *Stratfor*, 02.02.2012; www.stratfor.com/weekly/mali-besieged-fighters-fleeing-libya; abg. 29.12.2013.

⁷²³ „Tuareg rebels declare the independence of Azawad, north of Mali“, *Al Arabiya news*, 06.04.2012; <http://english.alarabiya.net/articles/2012/04/06/205763.html>; abg. 29.12.13.

⁷²⁴ Übersetzt: „Helfer der Religion“. Vom malischen Tuareg ‘Iyād al-Ghālī geleitete Bewegung, die das Ziel verfolgt, Mali in einen islamischen Staat zu transformieren.

⁷²⁵ In deutschen Medien wird der Name der Gruppe, die 2011 aus der al-Qā‘ida im Maghreb (AQIM) hervorging und das Ziel hat deren Kampf auf ganz Westafrika auszudehnen, meist als „Bewegung für Einheit und Jihad in Westafrika“ übersetzt.

rum Malis vordrängen. Sie sandte ein Hilfesuch an die ehemalige Kolonialmacht des Landes, Frankreich, dem diese umgehend nachkam.⁷²⁶

Der französische Staatspräsident François Hollande erklärte, Frankreich verfolge mit der Intervention das Ziel, die Region vom Einfluss militanter islamistischer Gruppen zu befreien und die Sicherheit in der Region lebender französischer Staatsbürger zu sichern. Zudem solle die Regierung Malis in die Lage versetzt werden, seine territoriale Integrität wiederherzustellen.⁷²⁷ Kritiker unterstellen Frankreich jedoch auch wirtschaftliche Interessen. So erklärte etwa die „Gesellschaft für Bedrohte Völker“, Frankreich wolle mit Hilfe der Intervention auch seine Energieversorgung mit Uran aus dem Nachbarland Niger sichern, wo der staatliche französische Atomkonzern „Areva“ und seine Tochterfirmen seit 1968 Uranabbau betreiben, und in dem ebenfalls Stammesgebiete der Tuareg liegen. Auch Uranvorkommen in Mali nennen einige Kritiker als Grund für die Intervention.⁷²⁸

Das Video mit dem Vortrag Dabbaghs beginnt mit einer Übersetzung von Ausschnitten einer am 17.01.13 vom belgischen rechts-liberalen Abgeordneten Laurent Louis (geb. 1980, parteilos) gehaltenen Rede, in der dieser die Intervention in Mali scharf kritisiert. Die Vermittlung von Rahmungen durch einen Parlamentsabgeordneten - einer Person, die von vielen als Experte in politischen Fragen angesehen wird – kann als Strategie zur Herstellung von Kompetenz und Glaubwürdigkeit betrachtet werden, welche eine effektiven Konsensmobilisierung fördert.⁷²⁹ Die Tatsache, dass dieser Politiker offensichtlich kein Muslim ist, kann die Glaubwürdigkeit des Artikulators bei nichtmuslimischen Zuhörern fördern, da sich einige vermutlich eher mit einem Nichtmuslim identifizieren können (source similarity).⁷³⁰ Zudem ist zu vermuten, dass Louis' antiimperialistisch geprägte Kritik an der Intervention von Dabbagh geteilt wird, der Prediger aber selbst nicht in der Lage ist, diese so schlüssig und fundiert in Worte zu fassen wie ein Politiker. Die gleiche Technik verwendet Dabbagh an einer späteren Stelle des Vortrages erneut. Dort werden die Uranvorkommen Malis und die wirtschaftliche Bedeutung dieser mittels einer Einblendung einer Bundestagsrede Wolfgang Gehrkes (Die Linke) als Hauptgrund für das Eingreifen Frankreichs in Mali gerahmt, und die geostrategi-

⁷²⁶ „Mali – la France a mené une série de raids contre les islamistes“, *Le Monde*, 12.02.2013; www.lemonde.fr/afrique/article/2013/01/12/la-france-demande-une-acceleration-de-la-mise-en-place-de-la-force-internationale-au-mali_1816033_3212.html; abg. 29.12.13.

⁷²⁷ Hugh Schofield, „Mali and France 'push back Islamists“, *BBC*, 12.02.2013; www.bbc.co.uk/news/world-africa-20991723; abg. 29.12.13. „Hollande veut ,détruire les terroristes“, *BBC Afrique*, 15.01.2013; www.bbc.co.uk/afrique/region/2013/01/130115_mali_hollande_17h.shtml; abg. 29.12.13.

⁷²⁸ Matthias Gebauer und Björn Hengst, „Militäreinsatz in Westafrika: Was Frankreich in Mali wirklich will“, *Spiegel.de*, 16.01.13; www.spiegel.de/politik/ausland/mali-frankreich-kaempft-gegen-islamisten-und-umbodenschaetze-a-877679.html; abg. 29.12.13.

⁷²⁹ Vgl. Klandermans (1988) „The Formation and Mobilization of Consensus“, 184 ff.

⁷³⁰ „Source similarity“, die Übereinstimmung der Eigenschaften des Artikulators einer Botschaft mit denen des Publikums, fördert die Glaubwürdigkeit des Artikulators. Glaubwürdigkeit und Sachkenntnis gelten als zwei Hauptdeterminanten für die Vertrauenswürdigkeit eines Artikulators. Siehe: Stiff (1994), *Persuasive Communication*. 89 ff und 102ff. Hovland, Janis und Kelley (1953), *Communication and persuasion*.

sche Bedeutung Malis als Land mit Gold- Uran- und Eisenerzvorkommen wird mittels Ausschnitten aus einem Bericht eines französischen Fernsehsenders zu diesem Thema erläutert.

Louis definiert die Intervention in Mali in einer diagnostischen Rahmung als einen von „westlichen Nationen“ aus finanziellen, geostrategischen und neo-kolonialistischen Interessen geführten Krieg. Mittels einer „organisierten Lüge“, der von den Medien unterstützten Behauptung es ginge Frankreich darum Jihadisten und Terror zu bekämpfen, hätte Hollande den wahren Zweck des Krieges verschleiert. Dieser diene eigentlich dazu, Militärbasen in Mali zu errichten, um die Präsenz der USA in der Region auszubauen, und der Areva-Gruppe Zugang zu einer Uranmine in Falea (Region Kayes, Mali) zu beschaffen.

Dabbagh unterstützt und erweitert diese Rahmung und bettet sie in den Kontext einer dauerhaften Serie „westlicher“ Angriffe auf muslimische Länder ein, indem er zahlreiche militärische Konflikte der Vergangenheit und Gegenwart, von der französischen Kolonialisierung Tunesiens (1881) bis zum zweiten Irakkrieg und der US-geführten Intervention in Afghanistan als Angriffe rahmt, die unter vorgeschobenen Gründen [Beleidigung des Botschafters von Frankreich (Tunesien), Massenvernichtungswaffen Saddam Husseins (Irak) und Bekämpfung des Terrorismus (Afghanistan)] begonnen wurden, und dem eigentlich Ziel dienen, Zugang zu den Rohstoffen muslimischer Länder zu erlangen. Zusätzlich rahmt er diese Angriffe aber auch im religiösen Sinne als Angriffe gegen den Islam. George W. Bush, so Dabbagh, habe angekündigt einen „Kreuzzug gegen den Islam zu starten“,⁷³¹ und die USA sei in den Irak einmarschiert, um die Einwohner zum Christentum zu missionieren. Die Rahmungen Dabbaghs sind also gleichzeitig religiös und neo-kolonialistisch/antiimperialistisch geprägt, wobei sich beide Erklärungsmuster ergänzen. (Neo)-kolonialistische Invasionen dienen der Ausbeutung der Rohstoffe muslimischer Länder (Dabbagh erwähnt speziell Öl [Afghanistan] sowie Gold, Eisenerz und Uran [Mali]), sie sollen verhindern, dass Muslime „ihre Köpfe hochheben“, also freie und starke Nationen bilden, und gleichzeitig soll der Islam bekämpft und das Christentum unter Muslimen verbreitet werden. Dabbagh betont jedoch, dieser „Krieg gegen den Islam“ sei kein wirklicher Krieg zwischen Christen und Muslimen, da „die Leute [George W. Bush et al.] die Religion missbrauchen und [...] selber weder Christen sind noch was anderes.“ Diese Rahmung erinnert an die nach den Anschlägen vom 11. September 2001 von einigen Wissenschaftlern und Politikern aus den USA propagierten Dichotomie zwischen einem „wahren“ und einem „verfälschten“ Islam. Die Rahmung einer „missbrauchten Religion“ kann meiner Ansicht nach als Versuch betrachtet werden, die große Mehrheit nicht-

⁷³¹ George W. Bush sprach im Zusammenhang mit dem zweiten Irakkrieg wiederholt von einem „Kreuzzug gegen das Böse“ oder gegen den Terrorismus, meines Wissens nach aber nicht explizit von einem Krieg gegen den Islam. Er wurde für seine religiös geprägte Wortwahl („Kreuzzug“) allerdings kritisiert und vermied diesen Begriff später. Siehe: Saly Buzee, AP (2001), „Krieg gegen den Terror. Das Wort vom Kreuzzug stößt auf Widerspruch“, *Frankfurter Allgemeine*, 18.09.2011; www.faz.net/aktuell/feuilleton/krieg-gegen-den-terror-das-wort-vom-kreuzzug-stoesst-auf-widerspruch-130636.html; abg. 30.12.13.

radikaler Anhänger einer Glaubensgemeinschaft als Partner im Kampf gegen eine kleine extremistische Gruppe dieser Religionsgemeinschaft zu gewinnen.

In einem Exkurs zum Thema Syrien erklärt Dabbagh nun, die religiöse Komponente aller aktuellen Invasionen in muslimischen Ländern sei der Grund für das Desinteresse an einer Intervention in Syrien. „Weil dort Muslime sind“ [d.h. weil der Widerstand gegen al-Assad von islamistischen Gruppen dominiert wird, Anm. d. Aut.] schwiegen „sogenannte Menschenrechtler, sogenannte Demokraten,“ die in Mali sofort zum Handeln bereit waren, zum Leiden der syrischen Bevölkerung. Der Prediger erklärt, er wünsche sich eine UN-Resolution gegen al-Assad und die Einrichtung einer Flugverbotszone, aber keine Intervention ausländischer „Flugzeuge und Soldaten.“ Diese Hilfe sei jedoch nicht zu erwarten. „Die Amerikaner“, so prophezeit er, wären erst bereit zu intervenieren, wenn „einige Islamisten in Syrien an chemische Waffen kommen würden,“ sich der Einsatz also gegen die islamistische Opposition richten würde.

Dabbagh bemüht sich in diesem Vortrag genau wie Kamouss (s.o.) eine neue Bedeutung des Begriffes Terrorismus zu etablieren. Den Vorwand vieler Interventionen, die Behauptung „in Ländern der Muslime gebe es Terroristen,“ kontrastiert er mit einer Beschreibung der Handlungen der an diesen Interventionen beteiligten Mächte, die viel eher eine Form des Terrorismus seien:

„Die ganze Zeit die Muslime wurden massakriert und [...] bombardiert und [...] geschlachtet. Eigentlich der Terrorist der tötet die anderen [...] aber nicht umgekehrt [...]. Was haben die Leute, die an der Hochzeit gefeiert haben in Afghanistan⁷³² damit die bombardiert werden? [...] 155 Leute⁷³³ wurden getötet und am Ende hat man eine Rechtfertigung gefunden, die wären Taliban Kämpfer und diese Masche ist immer da [...].“

Weitere von ihm in diesem Kontext angeführte Beispiele thematisieren Kriegsverbrechen an der Zivilbevölkerung Afghanistans und des Irak durch US-Truppen sowie die seiner Ansicht

⁷³² Dabbagh spricht hier möglicherweise von einem im Juni 2012 erfolgten NATO-Angriff auf eine Hochzeitsfeier im Osten Afghanistans, bei dem einem Fotografen der AP zufolge fünf Frauen, sieben Kindern und sechs Männer getötet wurden. Medienberichten zufolge bestätigte die NATO, dass Spezialkräfte, die offiziell als Teil der Nato-Operation agieren, aufgrund von heftiger Gegenwehr bei der versuchten Verhaftung eines Taliban-Führers einen Präzisionsluftschlag auf ein Haus durchführten, bei dem zwei Frauen nicht lebensbedrohlich verwundet wurden. Siehe: „Tote Frauen und Kinder: Afghanen werfen Nato Angriff auf Hochzeit vor“, *Spiegel.de*, 06.06.2012; www.spiegel.de/politik/ausland/afghanistan-nato-toetet-bei-hochzeitsfeier-viele-frauen-und-kinder-a-837349.html; abg. 30.12.13. Dieses war jedoch nicht der einzige solcher Zwischenfälle. Bereits 2002 waren beispielsweise bei einem Bombenangriff der USA 30 Hochzeitsgäste in Afghanistan ums Leben gekommen (Luke Harding und Matthew Engel, „US plane mistakenly targeted a house full of wedding guests, killing at least 30 of them“, *The Guardian*, 02.07.2002; www.theguardian.com/world/2002/jul/02/afghanistan.lukeharding; abg. 30.12.13)

⁷³³ An einer anderen Stelle des Vortrages spricht er von 234 während einer Hochzeitsfeier durch einen Bombenangriff getöteten Personen.

nach unzureichende Bestrafung der an den Verbrechen Beteiligten. Einige dieser Beispiele können moralische Schocks erzeugen. Er erwähnt beispielsweise die als „Massaker von Mahmudiyya“ bekannte und im Film „Redacted“ verfilmte Vergewaltigung und Ermordung eines 14-jährigen Mädchens [Abīr al-Janābī] sowie ihrer Eltern und einer ihrer Schwestern im Irak durch Soldaten der US-Armee und erklärt, der verantwortliche Soldat [Dabbagh spricht irrtümlich von nur einem Soldaten] sei lediglich vom Dienst suspendiert worden.⁷³⁴ Ein anderes Beispiel thematisiert die Leichenschändung von Afghanen durch US-Soldaten. In Afghanistan hätte ein amerikanischer Soldat zwei spielende Kinder getötet und auf deren Leichen uriniert, dafür sei er lediglich mit einer Geldstrafe von 500 \$ und der Herabstufung um einen Dienstgrad bestraft worden.⁷³⁵ Diese Beispiele sowie seine Schlussfolgerung, „man kann mit diesen Leuten [Muslimen] heutzutage alles tun“ erinnert an die bereits erwähnte Rahmung „das Blut von Muslimen ist billig,“ die Muslime (das „wir“) als erniedrigte Opfer rahmt und einen Rückzug auf die eigene imaginierte Gemeinschaft fördert. Zusätzlich zu den bereits diskutierten generellen Funktionen des moralischen Schocks sollen diese Beispiele vermutlich die Emotionen des Publikums ansprechen und bei diesem eine indirekte Lebenserfahrung erzeugen, die starke Gefühle des Abscheus und Hasses auf die an diesen Invasionen beteiligten Truppen und deren Ungerechtigkeiten sowie Gefühle der Erniedrigung und der Verpflichtung den Opfern gegenüber auslöst. Diese Gefühle können mobilisierende und radikalisierungsfördernde Wirkung haben, auch wenn sie nicht mit einer motivationalen und zur Gewalt aufrufenden Rahmung verknüpft sind. Dieses zeigt das Beispiel des in Deutschland aufgewachsenen Muslims Arid Uka (geb. 1990), der am 2. März 2011 einen Mordanschlag auf zwei US-Soldaten am Frankfurter Flughafen beging, nachdem er eigenen Aussagen zufolge einen Ausschnitt auf dem Film „Redacted“ auf Youtube sah.⁷³⁶

Gefördert wird die Funktion der „indirekten Lebenserfahrung“ durch identitätsstiftende Aufrufe an deutsche Muslime, sich mit der globalen *umma* zu identifizieren, die Dabbagh in diesem Vortrag wie folgt formuliert,

„[...] wir Muslime von Marokko bis Indonesien von Nordpol bis Südpol wir sind eine *umma*, eine Nation, und wenn ein Teil von uns schmerzt, schmerzt die ganze Nation, wir haben keinen Nationalismus

⁷³⁴ An der Tat waren vier Soldaten direkt und ein fünfter durch die Sicherung des Hauses indirekt beteiligt. Vier der Soldaten wurden von Militärgerichten zu Haftstrafen zwischen 27 Monaten und 110 Jahren verurteilt und einer wurde zunächst wegen einer Persönlichkeitsstörung „ehrenhaft“ aus der Armee entlassen, später jedoch von einem Zivilgericht zu lebenslanger Haft verurteilt. Siehe: „Life for US soldier's Iraq crimes“, *BBC News*, 04.09.2009; <http://news.bbc.co.uk/2/hi/americas/8239206.stm>; abg. 31.12.13.

⁷³⁵ Dabbagh bezieht sich vermutlich auf ein im Januar 2012 im Internet aufgetauchtes Video, in dem vier US-Soldaten zu sehen sind, die auf die blutigen Leichen von drei Menschen, offensichtlich Afghanen, urinieren. In der internationalen Presse wurden diese Leichen als getötete Taliban-Krieger identifiziert. Meinem Eindruck nach könnte zumindest einer der Getöteten, dessen Leiche geschändet wurde, seiner Körpergröße nach minderjährig gewesen sein. Siehe: „US-Soldaten urinieren auf Leichen – Militärgericht“, *Welt.de*, 25.09.12; www.welt.de/politik/ausland/article109438961/US-Soldaten-urinieren-auf-Leichen-Militaergericht.html; abg. 30.12.13.

⁷³⁶ Siehe: Wolf Schmidt, „Flughafen-Attentäter Arid Uka verurteilt. Höchststrafe für US-Soldaten-Mord“, *taz.de*, 10.02.2012; www.taz.de/!87506/; abg. 30.12.13.

und wir haben keinen Rassismus und [...] wir akzeptieren keine Ungerechtigkeit, Unrecht ist das Schlimmste was passiert und [...] der Grund, dass viele Leute nicht mehr klar denken können [...] [und] bestimmte Aktionen tun, die schlecht sind, weil sie denken sie sind ungerecht behandelt worden.“

Der Hauptteil dieses Vortrages hat primär die Funktion, Konsens zu mobilisieren und kollektive islamische Identitäten zu stärken. Seine Botschaften können zwar zu Aktivismus motivieren, Dabbagh gibt dem Publikum jedoch keine konkreten Handlungsanweisungen. Erst zum Ende des Vortrages appelliert er an die Schuldgefühle von Muslimen, nichts gegen die Leiden der *umma* unternommen zu haben, sowie an ihre Furcht vor göttlicher Bestrafung („Ihr seid alle verantwortlich vor Allāh [...] und Allāh wird uns alle fragen [was wir getan haben]“). Seine Handlungsempfehlungen zur Reduzierung des Schuldgefühls beinhalten jedoch keine Proteste gegen die als Hauptverantwortliche für diese Leiden gerahmten US-Truppen. Dabbagh erklärt, „Sie haben Waffen und sie haben alles aber wir haben Bittgebet“ und empfiehlt eine „Rückkehr“ zum Glauben als Methode zur Verbesserung der Lage der globalen *umma*: „Kehre zu deiner Religion zurück, fürchte Allāh und praktiziere deine Religion und sei sicher, mit jeder Sünde, die du machst, du unterstützt diese Leute, die deine Religion vernichten wollen.“ Aufgrund ihres vorgeblichen Mangels an religiöser Praxis und Glauben seien Muslime selbst für ihr Leiden verantwortlich und daher verpflichtet, ihre Religion zu lernen und zu praktizieren, ihre „Identität als Muslime zu bewahren“ und „stolze Muslime“ zu werden. Diese Handlungsempfehlungen korrespondieren mit der in seinen anderen Vorträgen vermittelten Strategie zur Verbreitung des Islams, die sich auf die „Rückführung“ deutscher Muslime zum Islam mittels religiöser Bildung, den Aufbau und die Stabilisierung salafistischer Netzwerke und die Stärkung religiös geprägter kollektiver Identitäten ihrer Mitglieder konzentriert.

Die von Dabbagh geförderten kollektiven islamischen Identitäten zeichnen sich durch eine Differenzierung zwischen nichtmuslimischen „Feinden des Islams“ und „neutralen oder guten“ Nichtmuslimen aus, die wir bereits von Kamouss kennen. Er rahmt nicht „die westlichen Völker“ „die *kuffār*“ oder Christen als Feinde, sondern westliche Regierungen, Soldaten, Großunternehmen und Politiker wie George W. Bush, welche die christliche Religion missbrauchten und verfälschten. Er betont zudem, 90 Prozent der Bevölkerung Deutschlands und anderer europäischer Länder seien gegen diese Kriege, doch eine Minderheit von 10 Prozent setze ihre Interessen [gegen den Willen der Mehrheit] durch. Unterstützt werde sie dabei von den Massenmedien:

„Viele der Nichtmuslime [...], die sind Opfer von Bild Zeitung und Opfer von anderen sogenannten Regenbogenpresse und die werden manipuliert, die Armen. Möge Allāh[...] sie rechtleiten und möge Allāh [...] ihnen die Augen öffnen, dass sie die Wahrheit erkennen und dass sie sehen von was von Unrecht gegen die Muslime heutzutage praktiziert wird.“

4.2.2.2. „Die Lage der Umma – Ursache & Ausweg aus dem Dilemma“⁷³⁷

Am 2. März 2013 hielt Dabbagh in der Rahman Moschee in Leipzig einen Vortrag über die aktuelle Situation der muslimischen Nation, in der er Gründe der Probleme der *umma* und die für diese verantwortlichen Akteure identifizierte und Lösungen zur Verbesserung der Lage der Muslime präsentierte. Dieser Vortrag thematisiert ebenfalls Kriege gegen und das Leid von Muslimen, unterscheidet sich aber durch seine rein religiösen Rahmungen deutlich vom zuvor diskutierten Vortrag.

Dabbagh rahmt die Probleme von Muslimen als „Elend und Krieg,“ diagnostiziert aber weit- aus deutlicher als im vorigen Vortrag neben dem „äußeren Feind“ – den „*tāghūt*“ Regenten muslimischer Länder und westlichen Staaten, die muslimische Länder angreifen weil sie „keinen Islam wollen“ - die „Unwissenheit“ der Muslime als eines ihrer Hauptprobleme. Muslime selbst, die sich vom Islam entfernt hätten und nur für das Diesseits und das materielle Wohl lebten, seien letztlich verantwortlich dafür, dass Allāh das Leid der *umma* zulasse. Das wahre Ziel eines Muslims sei es, ins Paradies zu kommen und das Wohlgefallen Allāhs zu erlangen. Der Weg zum Ziel, die Lösung des Problems also, sei es nun, diesem Ziel höchste Priorität im Leben zu geben und dadurch die Hilfe Allāhs zu erlangen.

Die Lage der *umma* habe sich in den letzten 20 Jahren, und insbesondere während der letzten vier bis fünf Jahre, bereits entscheidend gebessert. Muslime könnten heute in Ländern wie Tunesien, Libyen, Syrien oder dem Jemen ihre Religion praktizieren, ohne in Angst zu leben oder inhaftiert zu werden. An dieser Stelle identifiziert er die „*tāghūt*“ Regenten muslimischer Länder wie Baschar al-Assad, Muammar al-Gaddafi und den ehemaligen Präsidenten Tunesiens Zine el-Abidine Ben Ali (reg. 1987-2011) als weitere Verantwortliche für das Leiden von Muslimen. Diese töteten Muslime und versuchten deren Identität zu zerstören, indem sie den Nationalismus propagierten und so die *umma* spalteten. Seine in einer prognostischen Rahmung vermittelte Lösung zur Beseitigung des „*tāghūt*“ und „Nusayrī“ [al-Assad] und seiner Unterstützer, die er als „Ḥizb’ allāh im Libanon und Nūrī al-Mālikī im Irak“ sowie Russland, China und Libanon identifiziert,⁷³⁸ ist pietistisch-quietistisch und entspricht der bereits vorgestellten Lösung zur Verbesserung der Lage der *umma*. Muslime sollten sich mit vollem Herzen Allāh zuwenden und sich bewusst werden, dass Gott sie im Jenseits für ihre Leiden belohnen werde:

⁷³⁷ Hassan Dabbagh (2013), „Die Lage der Umma - Ursache & Ausweg aus dem Dilemma - Scheich Hassan Dabbagh“; www.youtube.com/watch?v=N2LkFZXiTM8; abg. 24.10.2013.

⁷³⁸ Die Türkei identifiziert Dabbagh als einen neutralen Staat, der aus strategischem Eigeninteresse das Regime von Baschar al-Assad nicht unterstützt und „die Augen zumacht.“

„Wir glauben an Allāh und wir glauben an den letzten Tag und wir wissen genau ohne Zweifel mit Gewißheit, wenn wir zu Unrecht behandelt werden in diesem Leben, dann werden wir am letzten Tag unsere Rechte bekommen [...], wir haben einen Termin.“

Die Lösung des Problems beinhaltet also keine direkten Handlungsanweisungen zum demokratischen oder militanten Kampf gegen „ungerechte“ Regenten muslimischer Länder und/oder deren Unterstützer, sondern einen Aufruf an Muslime, ihr Leid geduldig zu ertragen, sich dem Islam zuzuwenden und auf die Hilfe Gottes zu hoffen. Dabbagh verurteilt den Kampf gegen diese Regenten allerdings auch nicht. Er begrüßt die Absetzung Gaddafis und Ben Alis, erklärt den Kampf gegen al-Assad zur Aufgabe des syrischen Volkes und bittet Allāh darum, jeden Gefallenen in Syrien, Mali, Burma oder Tschetschenien als Märtyrer anzunehmen. Seine Aufforderung zur Geduld und zur Rückkehr zum Glauben und der Aneignung globaler islamischer Identitäten ist vielmehr als Handlungsanweisung speziell für deutsche Muslime zu verstehen, denen er - im Einklang mit seiner gewaltlosen Strategie und der Position al-‘Ar‘ūrs folgend - nicht empfiehlt, sich am *jihād* im Ausland zu beteiligen oder in Deutschland politisch oder militant aktiv zu werden.

Dabbagh stellt allerdings deutlich heraus, dass er sich von der NATO „und anderen“ ein politisches Vorgehen gegen al-Assad wünscht. Seine Botschaft des vorigen Vortrages wiederholend erklärt er, die NATO sollte keine Bodenoffensive oder Luftangriffe beginnen, sondern ein Waffenembargo gegen al-Assad beschließen und eine Flugverbotszone einrichten. Er scheint mit diesen Forderungen sicherstellen zu wollen, dass ein Eingriff des „Westens“ nicht mit einer von externen Akteuren kontrollierten und von ihm als Heuchelei verhöhnten „Demokratisierung“ oder einem Angriff auf Muslime endet, der das Land in größeres Chaos stürzen könnte als vor der Intervention. Dieses, so erklärt er, sei nämlich das Ziel der US-Interventionen in Afghanistan und im Irak gewesen, wo „die Amerikaner“ unter erfundenen Vorwänden interveniert und Muslime bombardiert hätten „weil sie keinen Islam [wollen].“

Der Vortrag enthält aufeinander abgestimmte diagnostische, prognostische und mobilisierende Rahmungen, die zu einer Rückkehr zum Islam und einer religiös geprägten Identität im Allgemeinen aufrufen. Als Anreiz bietet der Prediger primär den individuellen Nutzen im Jenseits an, das Paradies. Er identifiziert zwar den Mangel an Glauben und religiöser Praxis als Ursache des „Leidens der *umma*“ und verspricht, dass Allāh Muslimen helfen könne, wenn sie auf ihn vertrauen, doch indem er gleichzeitig betont, dass [gläubige] Muslime für ihr Leiden unter Unrecht am Tag der Auferstehung (*Yawm al-Qiyāma*) belohnt werden, bietet er Gottesfürchtigkeit deutscher Muslime letztlich nicht als effektive Medizin zur kurzfristigen Beseitigung der Leiden der *umma* im Ausland an. Der Vortrag unterstützt Dabbaghs generelle Agenda und „Strategie der Milde“ in der *da‘wa* (s.o.) und betont im Kontext mit aktuellen externen Konflikten die Bedeutung seiner Rolle als Islamlehrer.

4.2.2.3. „Der wahre Hintergrund des Syrienkrieges“⁷³⁹

Am 12.05.13 hielt Hassan Dabbagh in der Berliner as-Sahaba Moschee⁷⁴⁰ einen Vortrag zum Thema „Syrienkrieg“, in dem er seine eigene religiöse und geostrategische Interpretation der Ursachen und Verantwortlichen des Krieges darstellt. Der Prediger beginnt mit seiner bekannten diagnostischen Rahmung des Problems: Muslime in Syrien würden getötet und vergewaltigt, benachbarte Staaten (Iran und Irak) und die Hizb' allāh unterstützten al-Assad unternähmen nichts gegen diese „Verbrechen“, und die Weltgemeinschaft würde warten bis „Millionen in Syrien geschlachtet werden“ und erst eingreifen, wenn Muslime in Syrien an die Macht kämen. Es folgt die ebenfalls bereits diskutierte Rahmung „das Blut von Muslimen ist billig,“ mit der er die Untätigkeit des Westens erklärt. Dabbagh fügt hinzu, „wäre das Blut von unseren Kindern Erdöl, hätte man schon längst eingegriffen“ und rahmt damit erneut westliche Interventionen als rohstoffpolitische Kriege.

Während zu Beginn des Vortrages einige geostrategische und rohstoffpolitische diagnostische Rahmungen vermittelt werden, dominieren im restlichen Vortrag aufeinander abgestimmte religiöse Rahmungen. Der Konflikt in Syrien sei eine „Prüfung [Allāhs], damit wir zu Allāh finden,“ und Hilfe könne nur von Allāh kommen und nicht „von Leuten oder von Staaten.“ Wie bereits in anderen Vorträgen verspricht Dabbagh in diesem Kontext den getöteten Syrern sie würden „in *shā'a llāh*“ [so Gott will] ins Paradies kommen und suggeriert damit, ihr Kampf sei nicht vergeblich, auch wenn er nach militärischen Kriterien erfolglos bliebe. Dieses religiöse Argument scheint auch die Funktion zu haben, Muslime davon zu überzeugen, dass eine Bodenoffensive westlicher Truppen, auch wenn diese kurzfristig zu einer Verringerung der Leiden der Bevölkerung führen könnte, keine wünschenswerte Lösung sei.

⁷³⁹ Hassan Dabbagh (2013), „Der wahre Hintergrund des Syrienkrieges - Stellungnahme von Sheikh Dr. Hassan Dabbagh“; www.youtube.com/watch?v=BXlMrTzkdXU; abg. 24.10.2013.

⁷⁴⁰ Die Sahaba Moschee ist ein kleiner Gebetsraum mit Bibliothek in einem ehemaligen Gemüseladen im Erdgeschoss eines Mehrfamilienhauses in Berlin-Wedding, der etwa 50 Person Platz bietet. Der Gebetsraum wurde 2010 vom Imam der „Moschee“ Ahmad Armih alias Ahmad Abu al-Baraa (Abul Baraa), einem Schüler Dabbaghs, gegründet. Die in der Bibliothek der Moschee präsentierten Publikationen von Ibn al-'Uthaymīn, al-Munajjid und anderen Gelehrten des puristischen und Mainstream-Salafismus sowie die ideologische Ausrichtung der dort regelmäßig Gastvorträge gebenden Prediger (Mohamed Benhsain, Dabbagh et al.) weisen darauf hin, dass die Moschee dem Mainstream-Salafismus zugerechnet werden kann. Die Mutter eines Kindes, das die Sahaba Moschee besuchte, erklärte mir gegenüber, mit dem Imam der Nur Moschee verwandt zu sein. Dieses werte ich auf ein weiteres Anzeichen für Verbindungen zwischen der Sahaba Moschee und dem Mainstream-salafistischen Milieu in Berlin. Es gibt allerdings auch Hinweise auf Verbindungen zwischen der Moschee und einer radikaleren Szene. So soll der deutsch-ägyptische und vom Verfassungsschutz beobachtete Islamist Ridā' Ṣayām (Reda Seyam) sich als Vorstand der Gemeinde bezeichnen („Salafismus in Berlin. Die radikale Islam-Strömung hat Zulauf.“, *Deutschlandradio Kultur*, 10.09.2011; www.dradio.de/dkultur/sendungen/religionen/1550672/; abg. 24.09.2013). Ferner wird Berichten zufolge zumindest eine Person aus dem Umkreis der Moschee, Florian Andreas L. alias Abu Azzam al-Almani, von Sicherheitsbehörden als „Gefährder im islamistischen Spektrum“ klassifiziert (Florian Flade, „Der Islamist von der Flughafenbaustelle“, 15.08.2012; <https://ojihad.wordpress.com/tag/videos/>; abg. 02.01.2014).

Im Folgenden appelliert der Leipziger Prediger an die Schuldgefühle seines Publikums und fragt, „was haben wir geleistet?“ Er rahmt den Feind nun nicht länger in nationalen (Iran, Irak), sondern in religiösen Begriffen, als „Shī‘a und Nuṣairiya“, und betont, diese Religionsgruppen kämpften „mit ‘aqīda“ gegen das syrische Volk, während „die Muslime“ im tiefen Schlaf seien. Bevor Dabbagh seinem Publikum konkrete Handlungsanweisungen gibt, wie sie die Not leidende Bevölkerung in Syrien unterstützen und so ihre durch den Schuldappell erzeugten negativen Emotionen verringern können, wendet er sich zunächst einer Kritik an der deutschen Regierung zu, die das aus den Vorträgen von Kamouss bekannte Motiv der „Doppelmoral“ demokratischer Staaten verwendet: In Deutschland spreche man zwar von Religionsfreiheit, diese Freiheit sei jedoch auf das beschränkt, „was [der] Verfassungsschutz als Islam akzeptiert“ und ende „wenn man Syrien helfen will.“ Man spreche von Freiheit und Menschenrechten, ignoriere jedoch,

„[...] wie schmerzhaft das ist, dass die syrischen Frauen vergewaltigt werden [...] dass unsere syrischen Frauen in Jordanien [...] verkauft [...] [werden] für drei, vierhundert Dollar, nach einem Monat werden sie wieder weggeschmissen.“

Dabbagh berichtet hier von der auch in westlichen Medien kritisierten sexuellen Ausbeutung syrischer Flüchtlinge in Kurzzeitehen mit reichen älteren Männern aus den Golfstaaten, die nach Jordanien reisen, Familien junger Mädchen aus den Flüchtlingslagern einige Tausend Dollar für ihre Töchter anbieten und sich nach kurzer Zeit wieder scheiden lassen.⁷⁴¹ Dieses Beispiel konkretisiert die Leiden der syrischen Bevölkerung und könnte für einige seiner Zuhörer die Funktion eines „moralischen Schocks“ haben. Weitere von ihm in diesem Kontext angeführte Regionen muslimischen Leidens sind Gaza, Bali und Birma (Myanmar), wo Kinder der muslimischen Volksgruppe Rohingya „auf Blechen gebraten“ würden.⁷⁴² Dabbagh geht jedoch nicht näher auf diese Konflikte ein. Er erwähnt sie offenbar nur, um den Syrien-Konflikt als Teil eines globalen und von der Welt ignorierten Problems zu rahmen, dessen Opfer Muslime sind.

Erst nun listet Dabbagh drei Aktivitäten auf, mit denen deutsche Muslime Syrien unterstützen sollten: „Milch für Kinder kaufen [...], Essen für die Leute geben [...] [oder] mindestens ein Bittgebet.“ Dieser Aufruf zu Spenden und *du‘ā* wird an einer späteren Stelle des Vortrages

⁷⁴¹ Siehe z.B. Beth McLeod (2013), „Syrian refugees 'sold for marriage' in Jordan“, *BBC News Middle East/ The World Tonight*, 10.05.2013; www.bbc.co.uk/news/world-middle-east-22473573; abg. 02.01.2013.

⁷⁴² Die in Myanmar beheimateten Rohingya gelten als die am meisten verfolgte Minderheit der Welt. Sie haben in ihrem Land weder Bürgerrechte noch eine Staatsbürgerschaft und leiden unter Folter, Militärangriffen, illegalen Verhaftungen, Ermordungen und Vergewaltigungen. Siehe: Kim Son Hoang, „Die am meisten verfolgte Minderheit der Welt“, *Der Standard*, 30.07.2012 [Interview mit Ulrich Delius]; <http://derstandard.at/1342947886873/Die-Rohingya-haben-den-Status-von-Freiwild>; abg. 02.01.2014.

durch eine Einblendung eines Spendenaufrufs für den salafistischen Hilfsverein „al-Rahma“ konkretisiert.⁷⁴³

Es folgt die bereits diskutierte Kritik an der medialen und politischen Instrumentalisierung des Begriffes „Terrorismus“, die Dabbagh konkret als Instrument zur Vermeidung muslimischer Hilfeleistungen für Syrien identifiziert. Westliche Medien und Politikern bezeichneten Freiheitskämpfer als Terroristen und sprächen von „Terrorlagern in Syrien,“ um Versuche deutscher Muslime, das Leid der syrischen Bevölkerung zu mindern, zu kriminalisieren,

„Wenn du sie unterstützen willst, dann unterstützt du Terrorismus automatisch, deshalb machen sie dich weg. Das heisst, du darfst nicht unterstützen, du darfst nicht reden, du darfst nicht helfen.“

Die Unterstützung Not leidender Muslime sei aber, so suggeriert er, ein Bestandteil der Religion, und ein Verbot dieser Hilfsprojekte demonstriere, dass Muslime in Deutschland keine Religionsfreiheit genössen. Es sei unverständlich, dass deutsche Muslime darin behindert würden, Muslime in Krisenregionen in Ausland zu unterstützen, denn sie „wollen hier weder Unheil stiften noch was Schlechtes machen“ und hätten das Ziel in muslimische Länder zurückzukehren sobald es ihnen möglich sei [d.h. sobald die politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse es zuließen, dort als gläubiger Muslim zu leben, Anm. d. Aut.].⁷⁴⁴ Hier in Deutschland würden sie ohnehin nur „erniedrigt“ und spürten jeden Tag den von Medien und Politikern geschürten „Hass gegen den Islam, gegen die Muslime.“ Das Motiv der „Erniedrigung der globalen *umma*“ wird hier mit einem Beispiel konkretisiert, das sich auf die Lebenswelt deutscher Muslime bezieht, welches den Effekt seiner Rahmungen auf sein Publikum erhöhen kann.

Dabbagh rahmt in diesem Vortrag Schiiten und Alawiten als Hauptfeinde der (sunnitischen) Muslime und gibt westlichen Politikern und Medien eine Mitschuld am Leid der syrischen Bevölkerung. Letztlich aber, so erklärt er auch in diesem Vortrag, liege die Schuld für das Leiden der *umma* bei jedem Muslim, der nicht zur Religion zurückkehre und seiner Pflicht zur Unterstützung seiner „muslimischen Brüder und Schwestern“ durch Spenden und *du‘ā* nachkomme. Dabbagh bezeichnet diese Unterstützung erst zum Ende des Vortrages explizit als

⁷⁴³ „Al-Rahma“ (www.alrahma.de) ist eine 2011 gegründete deutsche islamische humanitäre Hilfsorganisation, die Projekte in Marokko, Kosovo, Burma und Syrien unterstütz(e) und beispielsweise Hilfskonvois mit Medikamenten und Krankenwagen in von islamischen Rebellen kontrollierte Regionen Syriens entsendet. Dem NRW-Verfassungsschutzchef Burkhard Freier zufolge sind die Organisatoren solcher Hilfskonvois „in die salafistische Szene eingebunden.“ (F. Feyder, A. Jacob, R. Franz und F. Vallender (2013), „Salafisten schmuggeln Waffen Hilfskonvoi mit Kalaschnikow und Munition“, *Kölnische Rundschau*, 01.12.2013; www.rundschau-online.de/politik/salafisten-schmuggeln-waffen-hilfskonvoi-mit-kalaschnikow-und-munition.15184890,25477716.html; abg. 02.01.2014).

⁷⁴⁴ Repräsentativen Untersuchungen zufolge plant die Mehrheit deutscher Muslime, auch in Zukunft im Land zu verbleiben. Siehe: Worbs und Heckmann (2006), „Islam in Deutschland“, 226. Repräsentative Untersuchungen zu diesem Thema, die speziell die Meinung von Salafisten erforschen, sind mir nicht bekannt.

Pflicht, spricht jedoch nicht explizit von einer religiösen Pflicht oder von Bestrafungen und Belohnungen Gottes für eine Erfüllung oder Nichterfüllung dieser Pflicht. Aus diesem Grund stellt diese Aussage meiner Ansicht nach auch keinen Furchtappell dar, sondern dient in erster Linie der Unterstützung seines Spendenaufrufs. Die primäre Funktion dieses Vortrages liegt in einer Konsensmobilisierung und einer Stärkung kollektiver islamischer Identitäten sowie in einer Mobilisierung deutscher Muslime zum Glauben, zu einer verstärkten religiösen Praxis, zu Spenden und zu Bittgebeten.

4.2.3. Zusammenfassung

Hassan Dabbagh thematisiert außenpolitische Ereignisse und Konflikte in verschiedenen Kontexten und zu unterschiedlichen Zwecken. Anschläge militanter islamistischer Gruppen im Ausland auf von diesen zu Apostaten erklärten Muslime erwähnt er, um die vorgebliche Gefahr und die strategischen Nachteile *jihād*istischer Ideologien und Strategien für Muslime zu illustrieren, *jihād*-salafistische „Konkurrenten“ zu diskreditieren und seine eigene Stellung als religiöse Autorität auf dem deutschen „salafistischen Markt“ zu stärken.

Interventionen westlicher Besatzungsmächte in muslimischen Ländern sowie Revolutionen und Bürgerkriege in Syrien, Tunesien und Libyen erwähnt der Prediger zum Zweck der Konsensmobilisierung, um kollektive islamische Identitäten zu stärken, und um Muslime zu einer „Rückkehr“ zum Islam, Spenden und Bittgebeten zu mobilisieren. In seinen Vorträgen dominieren antiimperialistische und religiöse Erklärungsmuster, die sich zu der Rahmung ergänzen, westliche Regierungen und Großunternehmen führten einen ungerechten Krieg gegen muslimische Länder weil sie „keinen Islam wollen“, Zugang zu Rohstoffen muslimischer Länder gewinnen, diese Staaten schwach und abhängig halten, und dort ansässige Muslime missionieren wollten.

Der von ihm mobilisierte Konsens besteht zudem aus der Rahmung, Muslime würden erniedrigt und Kriegsverbrechen westlicher Soldaten gegen muslimische Zivilisten nur unzulänglich bestraft. Diese Rahmung hat die Funktion, eine Selbstwahrnehmung von Muslimen als Opfer von Ungerechtigkeiten zu erzeugen und so religiös geprägte kollektive Identitäten deutscher Muslime zu stärken. Auch Konflikte zwischen Muslimen und autokratischen Regenten muslimischer Länder werden von Dabbagh unter anderem thematisiert, um die globale islamische Identität von Muslimen zu stärken. Diese Regenten hätten mit der Propagierung des Nationalismus versucht, islamische Identitäten von Muslimen zu zerstören. Muslime müssten erkennen, dass es zwischen ihnen keine Unterschiede und Grenzen aufgrund unterschiedlicher Staatsangehörigkeiten gäbe und sie eine globale *umma* seien.

Während Dabbagh Schiiten und Alawiten generell als Gegner rahmt, suchen wir bei ihm vergeblich nach dem Feindbild „Ungläubige“ oder „Christen.“ Wie auch in vielen seiner Vorträge ohne Außenbezüge versucht Dabbagh in den hier diskutierten Vorträgen, islamische Identitäten zu stärken ohne den „anderen“, also deutsche Nichtmuslime, zu dämonisieren. Vielmehr scheint er bemüht, Letztere als potentielle Unterstützer oder Konvertiten zu gewinnen und Muslime dazu zu ermutigen, sich ihnen gegenüber freundlich und höflich zu zeigen. So betont er beispielsweise, dass ein Großteil der Bevölkerung westlicher Staaten den Interventionen ihrer Regierungen in muslimische Länder ablehnend gegenüberstehe. Auch ein Teil der von ihm als bedeutend gerahmten Werte werden von Muslimen und Nichtmuslimen geteilt (Wahrheit, Gerechtigkeit, Moral); andere hingegen sind religiös (Gottesfürchtigkeit von Muslimen, Stolz von Muslimen). Die NATO und die UN werden von Dabbagh als neutral und untätig dargestellt. Dabbagh erhofft sich Hilfe von ihnen, beispielsweise eine Flugverbotszone in Syrien, spricht sich aber gegen eine Bodenoffensive der NATO in Syrien aus, die – so befürchtet er offensichtlich – die Führungsrolle der islamischen Opposition im Land bedrohen könne.

Dabbagh bemüht sich ebenso wie Kamouss in seinen Vorträgen mit Außenbezügen eine neue Definition des Begriffes „Terrorismus“ zu etablieren, um in den Massenmedien und von westlichen Politikern vermittelte Rahmungen externer Konflikte in Frage zu stellen und seinen eigenen Rahmungen dieser Konflikte Legitimität zu verleihen. Seine Aussage, westliche Medien und Politiker verwendeten den Ausdruck „Terrorlager,“ um Hilfsprojekte für die Not leidende Bevölkerung Syriens zu kriminalisieren, kann als Kritik an der Überwachung salafistischer Spendensammlungen für Bürgerkriegsopfer in Syrien durch den deutschen Verfassungsschutz betrachtet werden. Diese begründen Mitarbeiter von Sicherheitsbehörden mit ihrer Einschätzung, eine Unterscheidung zwischen humanitärer Hilfe für die Not leidende Bevölkerung und Hilfeleistungen zugunsten vor Ort kämpfender Gruppierungen sei häufig schwierig.⁷⁴⁵

Die von Dabbagh als Lösungen außenpolitischer Konflikte gerahmten Aktivitäten sind quietistisch-religiöser und politischer Natur. Er lobt die Revolutionen gegen Gaddafi und Ben Ali, fordert eine Flugverbotszone und ein Waffenembargo gegen al-Assad und mobilisiert zum Spenden für syrische Zivilisten. Dabbagh mobilisiert deutsche Muslime aber nicht zur Teilnahme an Revolutionen oder zum *jihād* in Syrien. Stattdessen vermittelt er ihnen die quietistisch-religiöse Einstellung, Hilfe könne nur von Allāh kommen. Es sei daher ihre primäre

⁷⁴⁵ Landesamt für Verfassungsschutz (2014), „Salafismus in Hamburg: Verfassungsschutz verzeichnet auch in Hamburg steigendes Salafisten-Potenzial“; www.hamburg.de/innenbehoerde/schlagzeilen/4252236/mehr-salafisten-in-hamburg-verfassungsschutz-hamburg-fhh.html; abg. 26.02.2014. Am 24.02.2014 wurde der prominente Prediger Sven Lau (ex-EZP) aufgrund seiner Spendsammlungen für Syrien verhaftet. Ihm wird vorgeworfen, für den bewaffneten Kampf von Islamisten in Syrien Geld und Sachleistungen gesammelt zu haben. Siehe: „Polizei nimmt deutschen Salafisten fest“, *Zeit Online*, 24.02.2014; www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2014-02/festnahme-salafist-moenchengladbach; abg. 26.02.2014.

Aufgabe, zum Glauben zurückzukehren, mehr über den Islam zu lernen und Muslime in Krisenregionen mit Bittgebeten zu unterstützen.

4.3. Pierre Vogel

Pierre (Salahuddin) Vogel alias Abu Hamza alias ist ein deutscher Konvertit und ehemaliger Boxer, der mit seiner Ehefrau, einer Muslimin marokkanischer Herkunft, und ihren gemeinsamen Kindern nach einem temporären Aufenthalt in Ägypten mittlerweile wieder in Deutschland lebt. Er wurde 1978 in Frechen (nahe Köln) als Protestant geboren und wuchs in einer christlichen, aber nicht sonderlich religiösen Familie auf. Seinem Konversionsnarrativ⁷⁴⁶ zufolge entwickelte er erst während seiner Zeit als Schüler eines katholischen Schule ein verstärktes Interesse an religiösen Themen.⁷⁴⁷ Im Alter von 16 Jahren wechselte er auf ein Sportinternat in Ostberlin und graduierte dort im Alter von 21 Jahren. Er absolvierte seinen Zivildienst bei einer Organisation, die Mahlzeiten an alte Menschen verteilte, und begann eine professionelle Karriere als Boxer. Nach einem Lebensabschnitt, den er nach seiner Konversion als eine lange Suche nach dem Sinn des Lebens und nach Antworten auf die Probleme moderner Gesellschaften beschreibt (ein häufiges Motiv islamischer *da'wa*) konvertierte er im Mai 2001 zum Islam.⁷⁴⁸ Seine Wahl der *kunya*⁷⁴⁹ „Abu Hamza“ bezieht sich auf den Namen seines ersten Sohnes, Hamza. Dieser trägt den Namen des Ziehbruders des Propheten, Hamza Ibn 'Abd al-Muṭṭalib (568-625 AD), eines – wie islamische Webseiten betonen - bedeutenden Ringers.⁷⁵⁰ 2002 beendete Vogel seine Karriere als Boxer. Er rahmt dieses als eine religiöse Entscheidung und erklärte im Nachhinein, „Islam verbietet [es] jemanden ins Gesicht zu schlagen.“⁷⁵¹ Er begann zunächst ein Studium der Sozialwissenschaften und der Geographie auf Lehramt, um so, wie er erklärte, Einfluss auf die muslimische Jugend nehmen zu

⁷⁴⁶ „Konversionsnarrative“ sind (meist) kurze, autobiographische Erzählungen, in denen ein Konvertit seine Konversion mit Erklärungsmustern seiner neuen Religion rekonstruiert. Islamische Konversionsnarrative enthalten häufig bekannte Motive der *da'wa* und können als eine Form der *da'wa*-Literatur betrachtet werden.

⁷⁴⁷ Siehe: Pierre Vogel (o.J.), „Salahuddin Pierre Vogel. Mein Weg zum Islam“; www.way-to-allah.com/bekanntep.vogel.html; abg. 14.01.2012.

⁷⁴⁸ Siehe: Pierre Vogel (o.J.), „Mein Weg zum Islam“; www.youtube.com/watch?v=rpfHckgRdOM&feature=related; abg. 03.08.2010.

⁷⁴⁹ Die *kunya* ist einer der vier wesentlichen Bestandteile des arabischen Personennamens, die eine Person als „Vater des [...]“ (Abū...) bzw. „Mutter des [...]“ (Umm...) ausweist. Üblicherweise verweist sie auf den Namen des ersten Sohnes, mitunter auch auf den der ersten Tochter. Unter Islamisten und Salafisten ist es jedoch eine gängige Praxis, anstatt des Namens des eigenen Kindes, den eines angesehenen *ṣahāba* zu wählen.

⁷⁵⁰ Z.B. www.prophetmuhammadforall.org/webfiles/downloads/english/HAMZA.pdf; abg. 22.03.2011.

⁷⁵¹ Pierre Vogel (o.J.), „Mein Weg zum Islam“; www.youtube.com/watch?v=rpfHckgRdOM&feature=related; abg. 03.08.2010.

können.⁷⁵² Zu diesem Zeitpunkt soll er einem marokkanischen islamischen Prediger begegnet sein, mit dem er zwischen 2003 und 2004 in deutschen Moscheen und Privatwohnungen Islam predigte.⁷⁵³ 2004 reiste er nach Saudi-Arabien und begann ein Studium an der Umm al-Qurā Universität in Mekka. Nach einigen Semestern kehrte er jedoch nach Deutschland zurück, da seine Tochter Berichten zufolge mit einem Herzproblem geboren wurde und seine Ehefrau ihm nicht nach Mekka folgen konnte.⁷⁵⁴ Nach seiner Rückkehr veröffentlichte er ein Video seines Konversionsnarratives mit dem Titel „Pierre Vogel – mein Weg zum Islam“, welches bis heute (03/2014) alleine auf YouTube mehr als 60.000 Aufrufe erhielt.⁷⁵⁵ Im Jahre 2005 traf er Abou-Nagie und begann - zunächst als Mitglied der Gruppe DWR und später als Gründungsmitglied des Vereines EZP e.V. - eine neue Karriere als Islamprediger. In den folgenden Jahren wurde er zum wohl bekanntesten salafistischen Prediger Deutschlands im Bereich der *da‘wa* an Nichtmuslime und weniger religiöse Muslime.⁷⁵⁶ Ein Großteil seiner Vorträge handelt von den Vorteilen und der „Wahrheit“ des Islams, Aufrufen zur Konversion zum Islam und Richtlinien für erfolgreiche *da‘wa* und hat Titel wie „Verbreite die Botschaft!“⁷⁵⁷ oder „Unser Vorschlag wie man Dawa in Köln machen kann!“.⁷⁵⁸ Zudem sprach er häufig die Themen „Medienhetze“ und „Islamfeindlichkeit“ an. Der Prediger redet sein junges Publikum in der Sprache der Jugend an, geht auf ihre Alltagsprobleme ein und lockert seine Vorträge durch Anekdoten aus seinem Leben und Scherze auf, was zu seiner Popularität beizutragen scheint.

Seit seinem Umzug nach Ägypten im Jahre 2011 gewann der Prediger auch unter arabischen Muslimen neue Anhänger. Einige von mir interviewte palästinensische Muslime kannten ihn als konvertierten Islamprediger, und der salafistische Shaykh Aḥmad Maṣrī aus Kafr Qara‘

⁷⁵² Pierre Vogel (2014), „Warum bin ich in Ägypten? (Statement von Pierre Vogel)“; www.youtube.com/watch?v=15cuVpG-6iw; abg. 29.3.14. Vogel erklärte in einem Vortrag, er sei 2004 an der Universität Bonn eingeschrieben gewesen (Pierre Vogel [2011], „Pierre Vogel Wie steht der Islam zum Terrorismus“; www.youtube.com/watch?v=C4tR8zyXHMc; abg. 30.10.2013. Vgl. hierzu auch: Arne Leyenberg, „Vom Boxer Pierre Vogel zum Prediger Abu Hamza“, *FAZ*, 02.02.2010; www.faz.net/s/Rub594835B672714A1DB1A121534F010EE1/Doc~EC23D2E0D874A41D5B3BDA491A9D3DE10~ATpl~Ecommon~Scontent.html; abg. 29.04.2010. Christoph Eckard (2007), „Ich bin ein Muslim“, *FAZ*, 06.09.2007.

⁷⁵³ Informelles Gespräch mit Frank W. Horst, Terrorismusforscher und Experte des deutschen Salafismus, 09.07.2013.

⁷⁵⁴ Siehe: Julia Gerlach, „Die lässigen Gehirnwäscher“, *Die Zeit* 41, 04.10.2007. Pierre Vogel (2014), „Warum bin ich in Ägypten? (Statement von Pierre Vogel)“; www.youtube.com/watch?v=15cuVpG-6iw; abg. 29.3.14.

⁷⁵⁵ Das Video wurde auf Youtube und anderen Internet-Videoportalen in unterschiedlichen Versionen veröffentlicht. Die meistgesehenen Versionen sind: (1) Pierre Vogel (2006), „Pierre Vogel – Mein Weg zum Islam 1. Teil“; www.youtube.com/watch?v=xnjBO7i0Ub8; abg. 06.02.2014 (44.821 Aufrufe bis zum 03.03.2014). (2) Pierre Vogel (2008), „PIERRE VOGEL - MEIN WEG ZUM ISLAM 1/5“; www.youtube.com/watch?v=C3ooEn6Jdjk; abg. 03.03.201 (15.390 Aufrufe bis zum 13.03.2014).

⁷⁵⁶ Siehe: Julia Gerlach, „Die lässigen Gehirnwäscher“, *Die Zeit* 41, 04.10.2007

⁷⁵⁷ Pierre Vogel (2009), „Verbreite die Botschaft“; www.einladungzumparadies.de/videos/kategorien/dawah/verbreite-die-botschaft-625.html#625; abg. 20.11.2009.

⁷⁵⁸ Pierre Vogel (2009), „Unser Vorschlag wie man Dawa in Köln machen kann!“; www.muslimtube.de/de/startseite/viewvideo/754/09dawa--dawa-kurs/unser-vorschlag-wie-man-dawa-in-koeln-machen-kann, abg. 17.11.2009.

(Israel) veröffentlichte einen seiner *da'wa*-Texte auf seinem Facebook Profil.⁷⁵⁹ Während dieser Zeit nahm die Arbeit und Ideologie Vogels nicht nur eine politischere, sondern auch eine globalere Orientierung an. So bezeichnete er es 2012 nicht länger über sein Ziel, den Islam zur stärksten Religion Deutschlands zu machen, sondern sprach davon, „Islam in jedes Haus der Welt zu bringen.“⁷⁶⁰ Während seines Aufenthaltes in Ägypten betätigte er sich auf der Internetplattform „Indyjournalists“ als Berichterstatter aus Kairo und kommentierte aktuelle politische Ereignisse Ägyptens aus einer politisch-salafistischen Perspektive.⁷⁶¹ Hierbei führte er seine bisherige Agenda, eine islamische Gegenöffentlichkeit zu deutscher „Medienhetze“ herzustellen und deren „Lügen“ zu entlarven, fort.

Nach seiner Rückkehr nach Deutschland im Herbst 2013 versuchte er sich zunächst wieder mit Hilfe der für ihn charakteristischen Themen und Botschaften auf dem deutschen religiösen Markt zu etablieren. Seine Rhetorik wurde jedoch radikaler als vor 2011. So verkündete er beispielsweise nach den Ausschreitungen von Solingen, „die Politiker und der Verfassungsschutz [*sic!*] müssen sich nicht wundern, wenn es hier in Deutschland eskaliert.“⁷⁶² Und obgleich sich Vogel weiterhin von Gewalt als Methode der Verbreitung des Islams in Deutschland distanziert, setzt er heute einen neuen Akzent, indem er den [bewaffneten] *jihād* als „wichtige gottesdienstliche Tat“ bezeichnet und die Belohnungen gefallener *shuhadā'* (Märtyrer) nach dem Tod erwähnt.⁷⁶³ Vogel betont nun häufiger, der „Ruf zum Islam“ in Deutschland werde ebenso wie die *da'wa* des Propheten in der späten mekkanischen Periode stark bekämpft.⁷⁶⁴ Ferner erklärte er 2012, deutsche Muslime seien zwar schwach, wie in Mekka, trotzdem aber in einigen Aspekten bereits in der „Medina Periode.“⁷⁶⁵

Im Sommer 2012 zitierte er dann in einem Vortrag einen Teil des medinensischen Verses K 2:217,⁷⁶⁶ in dem Allāh den Kampf gegen Ungläubige im heiligen Monat erlaubte, falls diese

⁷⁵⁹ Shaykh Ahmad Maṣrī; Facebook Eintrag vom 07.09.2012; <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=268315256621532&set=a.102868436499549.3056.100003291781982&type=1&theater>; abg. 06.02.2014.

⁷⁶⁰ Pierre Vogel (2012), „Koranverteilung - Pierre Vogel distanziert sich von den Distanzierungen!“; www.youtube.com/watch?v=e8T8Fr4lj-Q; abg. 22.11. 2012.

⁷⁶¹ IndyJournalists (20.08.13), „Pierre Vogel über das Massaker in Ägypten“; www.youtube.com/watch?v=grIfNvXwsrY; abg. 10.12.2013.

⁷⁶² Pierre Vogel (2012), „Pierre Vogel distanziert sich! Schlägerei bei Demo in Solingen!“; www.youtube.com/watch?v=gQ-sLKxje9s; abg. 03.07.2012.

⁷⁶³ Pierre Vogel (2012), „Pierre Vogel – der Jihad Teil 1/2“; www.youtube.com/watch?v=6maAJABqYJk; abg. 13.12.2013.

⁷⁶⁴ Pierre Vogel (2012), „Die Reaktionen der Mushrikun auf die Dawah zur Zeit des Propheten Muhammed“; www.youtube.com/watch?v=Mfs5hzqo9fg; abg. 03.03.2014.

⁷⁶⁵ Pierre Vogel (2012), „Pierre Vogel – der Jihad Teil 1/2“; www.youtube.com/watch?v=6maAJABqYJk; abg. 13.12.2013. Vogel nennt hier beispielsweise die Existenz von Moscheen und von *munāfiqūn* sowie die Vollenkung der gesamten *sharī'a* als Beispiele, die die heutige Situation von der mekkanischen Periode unterscheiden und der Situation der medinensischen Phase entsprechen.

⁷⁶⁶ „Sie fragen dich nach dem Schutzmonat, danach, in ihm zu kämpfen. Sag: In ihm zu kämpfen ist schwerwiegend. Aber von Allahs Weg abzuhalten - und Ihn zu verleugnen -, und von der geschützten Gebetsstätte (abzuhalten) und deren Anwohner von ihr vertreiben, ist (noch) schwerwiegender bei Allah. Und Verfolgung ist schwerwiegender als Töten. Und sie werden nicht eher aufhören, gegen euch zu kämpfen, bis sie euch von eurer

Angriffe gegen Muslime ausführten.⁷⁶⁷ Er begann mit dem Satz „die Verführung ist schwerwiegender als das Töten,“ und fügte erklärend hinzu, „die Verführung, damit ist gemeint die Leute von der Religion abhalten.“ Danach zitierte er weiter, „und sie [Ungläubige] werden nicht aufhören euch zu bekämpfen bis sie euch von eurer Religion weggebracht haben.“⁷⁶⁸ Auf die Ausschreitungen von Solingen und Bonn bezogen interpretierte er diese koranische Botschaft wie folgt: „Für uns, jetzt auf die heutige Zeit [bezogen]“ bedeute dies, dass Muslime „die sich für Allāh gerademachen“ zwar falsch handelten, dass aber das, „was die *kuffār* machen, [...] Leute von der Religion wegbringen“, schlimmer sei als das Töten. Obgleich Vogel später betonte, er wolle das Thema nur theoretisch behandeln und keineswegs zur Gewalt aufrufen, wird doch in seinem meines Wissens nach ersten Versuch, einen medinensischen und Gewalt als Reaktion auf wahrgenommene „Angriffe auf den Islam“ legitimierenden Vers auf den heutigen Kontext anzuwenden, eine neue und ambivalente Einstellung zur Gewalt deutlich, die sich von seiner früheren Aussage, Gewalt sei „das Dümme [...] was uns passieren kann weil die *da‘wa* dann schnell zu Ende ist“⁷⁶⁹ deutlich unterscheidet.

4.3.1. Relevanz von Außenbezügen in und Themen von Vorträgen mit größter Breitenwirkung

Eine Analyse der Botschaften der zehn Vorträge Pierre Vogels mit größter Breitenwirkung bestätigen die primäre Rolle des Predigers als *dā‘ī* und „großer Bruder“ deutscher Muslime. Ebenso wie Hassan Dabbagh spricht er nur in einem dieser Vorträge außenpolitische Ereignisse an. Diesen widmet Vogel mit 1,8 Prozent der Gesamtzeit aller zehn Vorträge zwar mehr als doppelt soviel Zeit wie Dabbagh, auch in seiner Propaganda haben Außenbezüge jedoch nur eine marginale Bedeutung.⁷⁷⁰

Acht dieser Vorträge thematisieren weder innen- noch außenpolitische Ereignisse und können den Kategorien „*da‘wa* an Nichtmuslime und/oder Muslime“ und „Lebenshilfe für und religiöse Ermahnung an Muslime“ zugeordnet werden. Zwei von ihnen behandeln ein charakteristisches Thema salafistischer *da‘wa*, die Widerlegung der christlichen Lehre mit Hilfe von rationalen Argumenten.⁷⁷¹ Dieses auf den ersten Blick an Christen gerichtete Motiv

Religion abgekehrt haben - wenn sie (es) können. Wer aber unter euch sich von seiner Religion abkehrt und dann als Ungläubiger stirbt -, das sind diejenigen, deren Werke im Diesseits und im Jenseits hinfällig werden. Das sind Insassen des (Höllen)feuers. Ewig werden sie darin bleiben“ (K 2:217).

⁷⁶⁷ Siehe: Mourad (2013), *Erläuterung des Koran (Tafsīr)*, 280.

⁷⁶⁸ Pierre Vogel (2012), „Pierre Vogel – der Jihad Teil 2/2“; www.youtube.com/watch?v=MqIFO-2EzWM; abg. 03.09.2013.

⁷⁶⁹ Pierre Vogel (2009), „Unser Vorschlag wie man Dawa in Köln machen kann!“; www.muslimtube.de/de/startseite/viewvideo/754/09dawa--dawa-kurs/unser-vorschlag-wie-man-dawa-in-koeln-machen-kann; abg. 17.11.2009.

⁷⁷⁰ Gesamtlänge aller zehn Vorträge: 1h 42 min 06 s.

⁷⁷¹ Pierre Vogel (2012), „Pierre Vogel - Christen fallen bei dieser Frage vom Glauben ab“; www.youtube.com/watch?v=cy-tOmzrDw; abg. 7.10.13. Pierre Vogel (2007), „Fünf Fragen an die Christen - Pierre Vogel“; www.youtube.com/watch?v=qazXgDbyvVo; abg. 09.10.13.

dient Studien zufolge nicht nur dazu, diese als Konvertiten zu werben. Es soll auch Muslime in ihren eigenen Überzeugungen bestärken, insbesondere wenn diese als Minderheiten empfundenen oder tatsächlichen Bedrohungen christlicher Mission ausgesetzt sind.⁷⁷² In einem erklärt er, dass Islam die Bibel achte. Man müsse zwischen dem Christentum und dem negativen Verhalten einiger Christen differenzieren, dürfe aber auch das negative Verhalten einzelner Muslime nicht mit dem Islam zu assoziieren.⁷⁷³ In einem dritten Vortrag erläutert Vogel das islamische Verbot des Genusses von Schweinefleisch mittels religiöser und vorgeblich wissenschaftlicher Argumente,⁷⁷⁴ und in vier weiteren Vorträgen warnt er junge Muslime vor einer deutschen Castingshow⁷⁷⁵ und der Nutzung von Facebook,⁷⁷⁶ ermahnt sie das Kopftuch zu tragen⁷⁷⁷ und erklärt ihnen, wie sie sich verhalten sollten, wenn sie oder ihre potentielle Ehefrau nicht als Jungfrau in die Ehe gehen.⁷⁷⁸

Zwei seiner zehn meistgesehenen Vorträge beschäftigen sich mit dem für Vogel charakteristischen Themenbereich „Islamhetze“, „Medienlügen“ und „Diskriminierung von Muslimen in Deutschland.“ Einen dieser Vorträge⁷⁷⁹ hielt Vogel zu einem Zeitpunkt, als der vom US-amerikanischen Prediger Terry Jones für den 11. September 2010 ausgerufenen „International Burn a Koran Day“⁷⁸⁰ Massenproteste in der islamischen Welt auslöste. Vogel spricht das Ereignis aber nicht direkt an, sondern betont lediglich, Muslime würden die Bibel nie verbrennen, da der Islam andere Religionen achte. Der zweite Vortrag⁷⁸¹ nimmt knapp Bezug auf die rechtliche Situation von Muslimen im Ausland, geht aber nicht auf konkrete Ereignisse ein. Vogel erklärt, vermutlich um die vorgebliche Diskriminierung deutscher Muslime zu kontextualisieren und zu konkretisieren, religiöse Muslime hätten in Deutschland mehr Rechte als in „einigen sogenannten islamischen Ländern,“ Frauen mit Kopftuch seien allerdings in Großbritannien rechtlich besser geschützt als in Deutschland.

⁷⁷² Vgl. Scantlebury (1996), „Islamic Da‘wa and Christian Mission,“ 262

⁷⁷³ Pierre Vogel (2010), „Pierre Vogel will Bibel verbrennen?“; www.youtube.com/watch?v=KsK_UocGanw; abg. 09.10.2013.

⁷⁷⁴ Pierre Vogel (2007), „Warum essen die Muslime kein Schweinefleisch ? -PIERRE VOGEL“; www.youtube.com/watch?v=SMQf-PEg1ng; abg. 07.10.13.

⁷⁷⁵ Pierre Vogel (2011), „DSDS - Deutschland sucht den Superstar - Pierre Vogel“; www.youtube.com/watch?v=EAnB0pAz20Y; abg. 07.10.13.

⁷⁷⁶ Pierre Vogel (2011), „Pierre Vogel - Facebook Der Weg ins Verderben“; www.youtube.com/watch?v=2bu7woy_0bE; abg. 09.10.13.

⁷⁷⁷ Pierre Vogel (2008), „Kopftuch Islam Pierre Vogel Abu Hamza Für wen lebst du“; www.youtube.com/watch?v=ocJqYF_QNlg; abg. 09.10.13.

⁷⁷⁸ Pierre Vogel (2011), „Keine Jungfrau mehr ! Wie verhalte ich mich Pierre Vogel 1 von 2“; www.youtube.com/watch?v=vtKTWXdWMUw; abg. 07.10.13.

⁷⁷⁹ Pierre Vogel (2010), „Pierre Vogel will Bibel verbrennen?“; www.youtube.com/watch?v=KsK_UocGanw; abg. 07.10.13.

⁷⁸⁰ Damien Cave, „Far From Ground Zero, Obscure Pastor Is Ignored No Longer“, *New York Times*, 25.08.2010.

⁷⁸¹ Pierre Vogel (2007), „Lügen über Pierre Vogel bei ZDF“; www.youtube.com/watch?v=2JMMaPZf3xE, abg. 07.10.13.

Die Vorträge Pierre Vogels dienen primär der Konsensmobilisierung und der Stärkung islamischer Identitäten und mobilisieren Muslime zu einem „gottesfürchtigen“ Leben. Sie haben auch die Funktion, Vogel als Advokat der Interessen deutscher religiöser Muslime zu präsentieren und seine Stellung innerhalb des salafistischen Predigernetzwerkes zu stärken, in welchem er die Rolle eines Experten bezüglich der *da'wa* an Nichtmuslime und der Lage von Muslimen im Westen beansprucht. Beschreibungen von Angriffen auf den Islam und Muslime rahmen diese als Opfer und fördern so das Bild einer feindlichen Umgebung. Die Grenzlinie zwischen „Freund“ und „Feind“ verläuft aber in einem Großteil seiner Vorträge nicht zwischen Muslimen und Nichtmuslimen, sondern zwischen (1) „wahren Muslimen“, (2) „Islamhassern“ und (3) verschiedenen, dem Islam vorgeblich mehr oder weniger feindlich gegenüberstehenden, Gruppen von Muslimen und Nichtmuslimen.⁷⁸²

4.3.1.1. Funktionen und Kontextualisierung von Außenbezügen in Pierre Vogels Interpretation des „Clash of Civilizations“⁷⁸³

Im letzten seiner zehn Vorträge mit großer Breitenwirkung nimmt Vogel die damals (2010) aktuelle Debatte zu den Thesen Thilo Sarrazins zum Anlass, um Konflikte zwischen „dem Westen“ und Muslimen zu erklären und einen baldigen Untergang der „westlichen Zivilisation“ zu prognostizieren. An zwei Stellen des Vortrages und in 12,2 Prozent der Gesamtzeit dieses Vortrages thematisiert er außenpolitische Ereignisse.⁷⁸⁴ Der Vortrag wurde auf einer öffentlichen Kundgebung gehalten, die auch von vielen jungen Muslimen besucht wurde, die dem äußeren Anschein nicht zu Anhängern der salafistischen Doktrin zählen. Die primäre Zielgruppe des Vortrags sind vermutlich neben Salafisten auch weniger religiöse und nicht-praktizierende junge Muslime.

Vogel zufolge befindet sich die derzeit militärisch und wirtschaftlich überlegene westliche Zivilisation in ihren „letzten Atemzügen“ und könne, wie der Untergang der Sowjetunion und anderer Imperien in der Vergangenheit beweise, innerhalb kürzester Zeit untergehen. Der Konflikt zwischen deutschen Muslimen und „dem Westen“ sei darin begründet, dass diese Muslime zwar im Westen lebten, „aber nicht der Meinung sind, dass die westliche Zivilisation die optimale Zivilisation für den Menschen ist. Und das ist was einigen Menschen überhaupt nicht schmeckt.“ Daher bezeichneten diese Personen Muslime als „Hetzer,“ definierten ihre eigene Kritik am Islam aber als „Aufklärung.“ Vogel verdeutlicht dieses Argument am

⁷⁸² Vogel unterteilt Muslime in einem Vortrag in (1) „wahre Muslime“, (2) Muslime, die sich von der Religion entfernt haben, und (3) „Sekten“ wie den Schiiten, der Ahmadiyya und der Ahbāsh-Gemeinschaft. Siehe: Pierre Vogel (2010), „Dawa mit Atheisten (Dawa Kurs 3)“; www.ezpmuslimportal.de/index.php?option=com_hwdvideoshare&task=viewvideo&Itemid=1&video_id=144&lang=de; abg. 08.11.2010.

⁷⁸³ Pierre Vogel in: „Thilo Sarrazin vs. Islamprediger Pierre Vogel - 1/2“ (2010); www.youtube.com/watch?v=KYonSp7BYYI; abg. 07.10.2013. „Thilo Sarrazin vs. Islamprediger Pierre Vogel - 2/2“; www.youtube.com/watch?v=HbqBliADxB8; abg. 07.10.2013.

⁷⁸⁴ Gesamtlänge des Vortrages: 15 min 24 s.

Beispiel der medialen Darstellung einer Steinigung in Somalia, einem Staat, in dem seit 2009 alle Aspekte islamischen Rechts angewandt werden. Aufgrund seiner spärlichen Informationen zu dem Fall - er spricht lediglich von einem Mann, und einer Frau die „keiner gesehen hat“ - ist zu vermuten, dass er sich entweder auf die Steinigung Abas Hussein Abdirahmans (33) bezieht, der am 6.11.2009 in Merka aufgrund eines ihm vorgeworfenen Sexualverbrechens durch die „Ḥarakat al-Shabāb al-Mujāhidīn“⁷⁸⁵ hingerichtet wurde. Er könnte sich aber auch auf die Steinigung Mohamed Abukar Ibrahims beziehen, der am 13.12.2009 in Afgoye von Mitgliedern der „Ḥizb al-Islām“⁷⁸⁶ gesteinigt wurde nachdem ihm außerehelicher Geschlechtsverkehr zur Last gelegt worden war.⁷⁸⁷ Vogel relativiert diese von Repräsentanten der Vereinten Nationen als Folter definierte Form der Hinrichtung,⁷⁸⁸ indem er erklärt, die gesteinigte Person sei vermutlich bereits tot, wenn sie der erste Stein treffe und kontrastiert sie mit Hinrichtungen in den USA, die er als Folter darstellt. Nach einer bildlichen Darstellung der minutenlangen Qualen eines auf dem elektrischen Stuhl Hingerichteten echauffiert er sich über die Doppelmoral der Deutschen, die sich seiner Meinung nach nur aufregen, „wenn man irgendwas vom Islam hört.“

Im weiteren Verlauf des Vortrages wendet sich Vogel wieder seiner Kritik an der „westlichen Zivilisation“ zu. Diese hätte ihre Vormachtstellung durch „Anwendung organisierter Gewalt“ erreicht und halte sich heute durch „Raubbau an der Natur“ und „Rohstoffimperialismus“ an der Macht. Als Beispiel nennt er „den [zweiten, Anm. d. Aut.] Irakkrieg.“ Darauf anspielend, dass der von den USA verwendete Vorwand für die Intervention sich bald als haltlos herausstellte und suggerierend, dass der Krieg dem eigentlichen Zweck diene, Zugang zu den weltweit zweitgrößten Erdölreserven zu erlangen, fragte Vogel rhetorisch, „es gibt doch wohl

⁷⁸⁵ Übersetzt: „Bewegung der Jugend der *jihād*-Kämpfer“. Die Shabāb Milizen sind eine militant-islamistische und salafistisch beeinflusste Gruppe, die Teile des Südens Somalias kontrolliert und dort eine strenge Auslegung der *sharīʿa* durchsetzt. Seit 2012 gilt sie als regionaler Ableger der al-Qāʿida (siehe: CNN Wire Staff, „Al-Shabaab joining al Qaeda, monitor group says“, *CNN*, 10.02.2012; <http://edition.cnn.com/2012/02/09/world/africa/somalia-shabaab-qaeda/>; abg. 16.01.2014).

⁷⁸⁶ „Ḥizb al-Islām“ (Partei des Islam) ist eine somalische Gruppe, die radikal-islamisches und nationalistisches Gedankengut vereint und zunächst keine globalen *jihād*istischen Ziele verfolgte. 2010 vereinte sich die Gruppe mit den Shabāb Milizen (siehe: International Crisis Group, „Somalia’s Divided Islamists“, 18.05.2010; [www.crisisgroup.org/~media/Files/africa/horn-of-africa/somalia/B74%20Somalias%20Divided%20Islamists.ashx](http://www.crisisgroup.org/~/media/Files/africa/horn-of-africa/somalia/B74%20Somalias%20Divided%20Islamists.ashx); abg. 14.01.2014. Nathaniel Horadam, „Somalia’s Second Islamist Threat: A Backgrounder on Hizb al-Islam“, 08.10.2010; www.criticalthreats.org/somalia/somalias-second-islamist-threat-backgrounder-hizb-al-islam#_ednref18; abg. 14.01.2014).

⁷⁸⁷ In beiden Fällen waren entgegen den Aussagen Vogels auch Frauen involviert. Im Falle Abukar Ibrahims erhielt die am „Verbrechen“ beteiligte Partnerin 100 Peitschenhiebe; die Bestrafung der Freundin Abdirrahmans wurde zunächst aufgrund ihrer Schwangerschaft ausgesetzt. Vgl. Amnesty International (2010), „Somalia - Amnesty International Report 2010“; www.amnesty.org/en/region/somalia/report-2010; abg. 12.12.2013. „Ehebrecher in Somalia zu Tode gesteinigt. Schwangere Geliebte soll ebenfalls hingerichtet werden“, *Neue Züricher Zeitung*, 07.11.2009; www.nzz.ch/aktuell/startseite/ehebrecher-in-somalia-zu-tode-gesteinigt1.3983439; abg. 03.01.13.

⁷⁸⁸ Theo van Boven, Special Rapporteur of the Commission on Human Rights, in: Fifty-ninth General Assembly. Third Committee (2004), „Need to protect Human Rights while fighting terrorism stressed, as third committee hears reports on torture, execution, religious freedom, right to food“ (Press Release. GA/SHC/3793), 27.10.2004; www.un.org/News/Press/docs/2004/gashc3793.doc.htm; abg. 15.01.2014.

keinen Menschen, der noch glaubt das der Iran angegriffen wurde, um Saddam Hussein die Massenvernichtungswaffen wegzunehmen?“ Vogel passt hier seine diagnostischen Rahmungen durch eine Brückung Rahmungen an, die bereits seit Jahren von nichtmuslimischen Kritikern der Intervention und einigen deutschen Medien verbreitet wurden und während des Irakkrieges unter dem Slogan „kein Krieg/Blut für Öl!“ bekannt wurden.

Die 2001 begonnene US-geführte Intervention („Operation Enduring Freedom“) in Afghanistan,⁷⁸⁹ offiziellen Angaben zufolge ein Versuch die Taliban-Regierung zu stürzen und al-Qā'ida zu bekämpfen, rahmt Vogel ebenfalls als einen aus rohstoffpolitischen Gründen geführten Krieg. Er unterstellt den an der Invasion beteiligten Staaten, zu denen aufgrund der Teilnahme der Bundeswehr am ISAF-Einsatz auch Deutschland zählt, an Lithiumvorkommen in der Region interessiert zu sein. In diesem Falle stimmt sein diagnostischer Rahmen allerdings nur mit dem weniger deutscher Gegner des Afghanistaneinsatzes überein. Rohstoffvorkommen und der geplante Bau einer Erdgaspipeline spielten zwar nach Meinung einiger deutscher Politiker, Journalisten und Friedensaktivisten eine Rolle bei dem Entschluss, das Land anzugreifen,⁷⁹⁰ doch die These, dass Lithiumvorkommen - deren Entdeckung die New York Times 2010 bekannt ab -⁷⁹¹ der alleinige Grund für die Invasion waren wird meines Wissens nach nur von Vogel vertreten.

Die Rahmung „westlicher“ Interventionen als „Rohstoffimperialismus“ stimmt sowohl sprachlich wie auch inhaltlich mit den Thesen einiger sozialistischer, antiimperialistischer und linker Gruppen überein. Sie könnte einen Versuch des Predigers darstellen, eine Konsensmobilisierung dieser Zielgruppen zu erreichen, um diese zunächst als Sympathisanten und langfristig als Partizipanten der Salafibewegung zu werben.

Der Vortrag enthält keine zu bestimmten Aktivitäten mobilisierende Rahmungen und scheint primär das Ziel zu haben, Konsens zu mobilisieren und die kollektiven islamischen Identitäten deutscher Muslime sowie ihren Glauben an die Überlegenheit der „islamischen Zivilisation“ zu stärken. Vogel vermittelt das Bild eines primär wirtschaftlichen und rohstoffpolitischen Konflikts zwischen „dem Islam“ und der „westlichen Zivilisation,“ das auf sein Publikum ab-

⁷⁸⁹ Die Operation wird nicht nur in Afghanistan, sondern auch auf den Philippinen, am Horn von Afrika und innerhalb und südlich der Sahara durchgeführt.

⁷⁹⁰ Siehe z.B. Lühr Henken, „Vorgegebene und tatsächliche Kriegsgründe für den Krieg in Afghanistan. Die geopolitische Bedeutung Afghanistans“, DKP Berlin, 06.02.2010; www.dkp-berlin.info/index.php?option=com_content&view=article&id=178:vorgegebene-und-tatsaechliche-kriegsgruende&catid=5&Itemid=5; abg. 12.12.2013. Florian Rötzer, „jetzt die Pipeline von Turkmenistan durch Afghanistan nach Pakistan?“, *heise.de*, 16.08.2010; www.heise.de/tp/artikel/33/33140/1.html; abg. 12.12.2013. Jürgen Todenhöfer in: „SPIEGEL-Streitgespräch: ‚Abgeordnete an die Front‘“, *Spiegel Online* 27, 29.06.2009; www.spiegel.de/spiegel/a-633213-3.html; abg. 12.12.2013.

⁷⁹¹ James Risen, „U.S. Identifies Vast Mineral Riches in Afghanistan“, *NYT*, 13.06.2010; www.nytimes.com/2010/06/14/world/asia/14minerals.html?pagewanted=all&r=0; abg. 03.01.2014. Lithium ist ein wichtiger Rohstoff für Laptop- und Handybatterien.

gestimmt ist, da es auch nichtpraktizierende Muslime und „Nichtsalafisten“ im „wir“ inkludiert. Der Vortrag hat nicht den Charakter einer religiösen Predigt, enthält keine Verweise auf den Koran und die Sunna, und Vogel spricht an keiner Stelle seines Vortrages von einem Kampf zwischen Allāh und den „Feinden Allāhs.“

4.3.2. Vorträge mit expliziten Außenbezügen

4.3.2.1. „Mohammed Mursi geht, Diktatur kehrt zurück?“⁷⁹²

Vier Tage nach dem Militärputsch in Ägypten, am 7. Juli 2013, veröffentlichte Vogel einen Vortrag, in dem er das Ereignis kommentiert und sich dabei auf Seite Muḥammad Mursī stellt. Er erklärt allerdings ausdrücklich, er täte dieses nicht weil er „ein Fan Mursī“ sei, sondern weil er Ungerechtigkeit und die Verdrehung von Tatsachen hasse. Vogel rahmt den Umsturz genau wie die MB und Kamouss als „Militärputsch“ eines „demokratische legitim gewählte[n]“ Präsidenten durch „alte Mubarak-Genossen“ und führt diesen auf strukturierte Hetze zurück, mit der etwa eine Million Menschen dazu ermutigt worden seien, gegen Mursī zu demonstrieren. Diese Demonstranten seien teils gewalttätig gegen religiöse Muslime und Zentralen der MB vorgegangen. Zudem hätten sie, aufgehetzt durch die Medien, primär gegen hohe Preise und Arbeitslosigkeit demonstriert. Mursī sei jedoch nicht für diese bereits vor seiner Regierungszeit existierenden Missstände verantwortlich gewesen. Um sein Argument zu verdeutlichen, wählt Vogel das für seine Vorträge charakteristische Mittel der Analogie und fragt rhetorisch „die Sonne ging auf, die Frau wurde ermordet, ist der Aufgang der Sonne nun schuld, dass die Frau ermordet wurde?“ Mursī sei von seinen Gegnern als Diktator dargestellt worden, obgleich er die Mobilisierungskampagne und Rücktrittsaufrufe gegen ihn toleriert und „keine Frau dazu gezwungen [hätte] das Kopftuch zu tragen.“ Die wahren Diktatoren seien vielmehr Angehörige des „alten Mubarak Regime[s],“ die während der Revolution gegen Mubarak auf dem Taḥrīr Platz 800 Leute „zerfetzt“ hätten. Dieses Argument unterstreicht Vogel mit Videomaterial, das zeigt, wie ein Demonstrant von einem Auto überfahren wird.

Es folgt eine für Vogel charakteristische Kritik an der medialen Darstellung der Ereignisse. Medien hätten von „16 Toten“ nach einer Auseinandersetzung zwischen Mursī Anhängern und Oppositionellen berichtet,⁷⁹³ die Identität der Getöteten und den Handlungsablauf jedoch

⁷⁹² Pierre Vogel (2013), „Pierre Vogel - Mohammed Mursi geht, Diktatur kehrt zurück?“; www.youtube.com/watch?v=6iteM9v2wPQ; abg. 07.10.2013.

⁷⁹³ Zu diesem Zeitpunkt bezeichneten viele Journalisten die Gegner Mursī noch als Oppositionelle.

verschwiegen.⁷⁹⁴ Lediglich ein Zeitungsbericht, der schnell aus dem Netz verschwunden sei, hätte enthüllt, dass Oppositionelle von einem Dach gezielt auf Mursī Anhänger geschossen, 16 von ihnen getötet und weitere 200 verletzt hätten.

Vogel prognostiziert nun eine düstere Zukunft für Ägypten. Nach dem Putsch seien „wieder diejenigen an der Macht unter denen die Muslime seit Jahrzehnten gelitten haben, die sie gefoltert haben, die sie getötet haben.“ Ihre primären Opfer seien seit jeher Menschen gewesen „die den Islam richtig praktiziert haben, und richtiger Islam ist das was Koran und Sunna sagt; Punkt.“ Dies beinhalte auch die Akzeptanz der *sharī‘a*, wie Vogel mittels eines Zitates aus K 4:56, „sie werden nicht eher glauben bis sie dich zum Richter machen in dem was unter ihnen strittig ist“, verdeutlicht. Muslime, die Mursī mittels demokratischer Methoden wie Spenden, einer Beteiligung an den Wahlen und der Verteilung von Handzetteln unterstützt hätten, würden sich nach dem Putsch fragen, wozu dies alles genutzt hätte. Einige von ihnen würden nun zu dem Schluss kommen „hier hilft nur Gewalt.“ An dieser Stelle zieht Vogel eine Parallele zur Situation salafistischer *da‘wa* in Deutschland, die salafistische Gewalt indirekt rechtfertigt und als Resultat staatlicher Repressionen rahmt. Auch in Deutschland hätten staatliche Repressionen eine Radikalisierung der Szene zur Folge gehabt. Dies sei eine natürliche Folge von „Versuch[en] die *da‘wa* zu stoppen [...] [und] politische Arbeit von denen zu stoppen, die den Islam lieben.“ „Brüder“ hätten beobachtet, dass Prediger wie er, die gewaltfrei predigten und *da‘wa* betrieben, nicht gewollt seien. Sie hätten gefoltert, Gewalt sei das einzige Mittel, etwas zu erreichen.

Mittels einiger Anekdoten aus seinem Leben in Ägypten, die ihn als Experten bezüglich der im Vortrag thematisierten Konflikte darstellen und die Funktion haben, die Glaubwürdigkeit und Überzeugungskraft seiner Argumente zu verstärken, verdeutlicht Vogel nun, welche Repressionen und Gewalt Salafisten während der Regierungszeit Mubaraks erleiden mussten und welche Freiheit sie während der Regierungszeit Muḥammad Mursīs genossen. Er schlussfolgert, alle Muslime müssten sich nun [nach dem Putsch vom 3. Juli, Anm. d. Aut.] die Frage stellen, „kann man noch in Freiheit leben hier?“ Diese Schlussfolgerung, ergänzt durch seine Aussage „ich bin da schon ziemlich intensiv drüber am Nachdenken,“ könnte die Funktion zu haben, seine Anhänger auf seine kurze Zeit später erfolgte Rückkehr nach Deutschland vorzubereiten. Sie rechtfertigt diese Rückkehr religiös, indem sie nicht als Flucht aus einem muslimischen in ein nichtmuslimisches Land, sondern als Flucht vor religiöser Verfolgung dargestellt wird. In den nachfolgenden Wochen sprachen sich auch andere

⁷⁹⁴ Wie zahlreiche andere Medien berichtete auch „Der Spiegel“ und „Stern“ von Auseinandersetzungen mit Toten zwischen Mursīanhängern und der Opposition, ohne näher auf die Ursachen des Todes dieser Personen und die dafür Verantwortlichen einzugehen. Z.B. Ulrike Putz, „Ägypten: Schießereien zwischen Mursi-Anhängern und Opposition“, *Spiegel Online*, 02.07.2013; www.spiegel.de/politik/ausland/tote-bei-schiessereien-zwischen-mursi-anhaengern-und-opposition-in-kairo-a-909098.html; abg. 04.01.2014. „Ägypten 16 Tote bei Aufstand gegen Mursi“, *stern.de*, 01.07.2013; www.stern.de/politik/ausland/aegypten-16-tote-bei-aufstand-gegen-mursi-2031847.html; abg. 04.01.2014.

deutsche Salafisten, die sich in Ägypten aufhielten, gegen einen Verbleib im Land aus. So wurde auf der deutschen salafistischen Facebook-Seite „Hijra nach Alexandria“, die noch am 11.08.2013 zur Emigration nach Alexandria aufrief,⁷⁹⁵ am 15.08.2013 folgende Erklärung veröffentlicht, „Momentan rate ich niemandem mehr hierher zu kommen. Wir werden auch in ein paar Tagen das Land verlassen, in schaa Allah. Oh Allah führe uns an einen gesegneten Ort [...]“.“⁷⁹⁶

Dieser Vortrag vermittelt diagnostische Rahmungen sowie eine düstere Zukunftsprognose, aber keine Lösungsvorschläge zur Verbesserung der Lage in Ägypten. Er enthält daher auch keine motivationalen Rahmungen, die zu bestimmten Aktivitäten mobilisieren. Vogel rahmt Werte wie Gerechtigkeit und Wahrheit als bedeutend. Dies weist darauf hin, dass er versucht, den Konsens einer breiten Masse zu mobilisieren. Im Gegensatz zu Kamouss hält Vogel keine Lobrede auf die MB und die Demokratie. Vogel erklärt beispielsweise, die Verteilung von Flyern der MB für die Wahl sei „überhaupt [...] ein umstrittenes Thema,“ die *sharī'a* das einzig legitime Rechtssystem, und die Rückkehr einiger Gruppen zur Gewalt eine verständliche Reaktion auf die derzeitigen Repressionen der Militärregierung. Sein Vortrag kann vielmehr als eine Verteidigung der sich gegen das Militär stellenden Fraktion des politischen Salafismus in Ägypten verstanden werden, der auch ein Verständnis für Gruppen, die nach dem Putsch gewalttätig gegen die Armee vorgehen, propagiert.

Der Stil des Vortrages weist abgesehen von der für salafistische Vorträge charakteristischen traditionellen religiösen Einleitung⁷⁹⁷ und seiner Definition des „richtigen Islam“ kaum religiöse Bezüge auf. Er erinnert vielmehr an parteiische journalistische Berichte. Die Ereignisse in Ägypten werden zum einen thematisiert, um dem Publikum zu vermitteln, die Herrschaft der Muslimbruderschaft garantiere nicht nur ein positives politisches und gesellschaftliches Klima für Muslime, sondern auch Freiheit und Gerechtigkeit, während nun wieder diktatorische Verhältnisse vorherrschen. Die Analyse der Dynamiken dieser Ereignisse dient aber auch dazu, Massenmedien zu kritisieren und die Radikalisierung einiger deutscher Salafisten als logische Folge verstärkter staatlicher Repressionen zu rechtfertigen..

⁷⁹⁵ <https://www.facebook.com/Hijra.Alexandria>; abg. 31.01.2014.

⁷⁹⁶ Die Facebook-Seite warb für ein Studium am „Easy Language Center“ in Alexandria, einer Sprachschule an der auch Sven Lau arbeitete, und wurde vermutlich von einer Person aus dem Umfeld dieser Sprachschule kreiert.

⁷⁹⁷ Traditionelle arabische Schriften beginnen häufig mit dem Satz „*Bismi 'llāh al-rahmān al-rahīm*“ (im Namen Gottes, des Allerbarbers, des Barmherzigen), dem ersten Vers von Sūrat al-Fātiḥa. Vogel fügt wie viele Prediger hinzu: „*al-ḥamduli-llāh wa-l-ṣalāh wa-l-salām 'alā rasūl Allāh wa-'alā ālihi wa-ṣaḥbihi ajma 'īn al-salām 'alāyikum wa-rahmat Allāh wa-barakātuhu*“ (Gelobt sei Gott und das Gebet, und Frieden [sei] auf dem Gesandten Gottes und auf seiner Familie und seinen Gefährten/Freunden. Allāhs Frieden und seine Gnade und sein Segen [sei] auf euch).

4.3.2.2. „Pierre Vogel über die aktuelle Lage in Ägypten (15.08.2013)“⁷⁹⁸

Fünf Wochen später, am 15. August 2013, veröffentlichte Vogel erneut eine Stellungnahme zum Umsturz, den er in diesem Vortrag genau wie die MB⁷⁹⁹ als *inqilāb* (Putsch) bezeichnet, und dessen Folgen. Zum Zeitpunkt der Veröffentlichung des Vortrags war er bereits nach Deutschland zurückgekehrt, wie aus seiner Aussage, sein Sohn wünsche sich nach Ägypten zurückzukehren, ersichtlich ist. Auch in diesem Vortrag präsentiert sich der Prediger, vermutlich um die Überzeugungskraft seiner Rahmungen zu erhöhen, als Kenner der Lage. Er betont, dass er zwei Jahre in Madīnat Naṣr/Kairo⁸⁰⁰ lebte und einen Teil seiner Informationen zu den aktuellen Ereignissen direkt von Freunden aus Ägypten erhält. Der Vortrag ähnelt sowohl stilistisch als auch bezüglich der in ihm vermittelten diagnostischen Rahmungen und Werte dem zuvor analysierten Vortrag. Es fehlen allerdings die düsteren Zukunftsprognosen und der Hinweis darauf, dass einige Muslime nun auf gewalttätige Methoden zurückgreifen könnten. Vogel bietet stattdessen in einer prognostischen Rahmung einen auf seine Diagnose, der Putsch sei durch die mediale Aufhetzung ungebildeter Schichten ermöglicht worden, abgestimmten gewaltfreien Lösungsvorschlag für das Problem: Fortschritt beginne bei einem selbst und sei nur durch Bildung zu erreichen.

Während Vogel im vorigen Vortrag „die Medien“ pauschal kritisiert, differenziert er nun zwischen ägyptischen und deutschen Medien. Im Vergleich mit ägyptische „Lügenmedien“ seien „die deutschen Medien die wahrhaftigsten der wahrhaftigen.“ Sie arbeiteten primär mit im Titel vermittelten Emotionen und versuchten „Dinge zu beschönigen,“ berichteten aber im Text durchaus einige „Tatsachen.“ Zudem sei es in Deutschland möglich, unterschiedliche Darstellungen der Ereignisse in verschiedenen Zeitungen zu vergleichen.

Vogel äußert sich in diesem Vortrag differenzierter zu seinem Verhältnis gegenüber der MB. Er stellt erneut klar, er sei kein Mitglied der MB und verteidige diese nur aus Gründen der Gerechtigkeit,⁸⁰¹ ergänzt aber nun, „es geht nicht um die MB, es geht um den Islam.“ Mit dieser Äußerung leitet er eine Kritik an der deutschen MB ein. Während „wir sagen, diese ganzen Sachen, die gegen Muḥammad Mursī erzählt werden, sind Lügen“, verteidigten deutsche

⁷⁹⁸ Pierre Vogel (2013), „Pierre Vogel über die aktuelle Lage in Ägypten (15.08.2013)“; www.youtube.com/watch?v=QZPBy-ibzRE; abg. 23.10.2013.

⁷⁹⁹ Vgl. beispielsweise ‘Abdallāh Aḥmad, „Al-sha‘b yudāfi‘u ‘an al-ra‘īs: ṣumūd al-ra‘īs Iqūna li-l-thawra wamuhākamatihī tawthīq li-jarā‘im al-inqilāb“, 02.01.2014; www.ikhwanonline.com/new/president3/Article.aspx?ArtID=173303&SecID=230; abg. 03.01.2014.

⁸⁰⁰ Madīnat Naṣr (Nasr City) ist ein Stadtteil Kairos, der als Hochburg der MB gilt und seit dem Putsch 2013 Schauplatz vieler Kämpfe zwischen Mursīanhängern und Sicherheitskräften ist.

⁸⁰¹ Eine ähnliche Aussage finden wir auch in Veröffentlichungen der „International Union of Muslim Scholars“ (IUMS). In einer Stellungnahme zu einer nach dem Militärputsch 2013 herausgegebenen *fatwā* des ehemaligen Großmuftīs ‘Alī Jum‘a, die von vielen seiner Gegner als eine Legitimation der Angriffe der Armee auf Muslimbrüder gedeutet wurde, erklären Vertreter der Union, unter anderem ihr Präsident Yūsuf al-Qaraḏāwī, ihre Kritik an der *fatwā* sei kein Versuch die MB zu verteidigen, sondern ein Versuch, die Wahrheit zu verteidigen. Siehe IUMS (o.J.), „IUMS responds to fatwa by Ali Gomaa, calls Al-Azhar institutions and scholars to clarify the falsity of such claims“; www.iumsonline.net/en/Default.asp?ContentID=7017&menuID=45; abg. 06.01.2014.

Muslimbrüder „sogenannte Salafisten“ in Deutschland nicht gegen verbale Angriffe und „Lügen.“ Vogel stellt hier eine Relation zwischen der Staatskrise in Ägypten und dem deutschen Salafismus her, die scheinbar die Funktion hat, sich in Deutschland erneut als Kritiker etablierter muslimischer Verbände, zu denen in Deutschland auch die MB (IGD e.V.) gehört, zu positionieren.⁸⁰²

Deutschlandbezüge finden sich in Form von Analogien auch an anderen Stellen des Vortrages. Sein Argument, Mursī hätte die schlechte wirtschaftliche Lage Ägyptens nicht zu verantworten, unterstreicht Vogel mit der Aussage, es gäbe in Ostdeutschland trotz vieler Projekte und Investitionen auch heute noch eine höhere Arbeitslosigkeit als im Westen. Den Vorwurf der ägyptischen Staatsanwaltschaft, Mursī sei ein Spion der Hamas,⁸⁰³ zieht er mit der Behauptung, „Wir müssen Angela Merkel einsperren. Die ist Spionin für die IRA in Irland“ ins Lächerliche.

In diesem Vortrag nimmt Vogel erstmals Stellung zu den Anschlägen auf Kirchen vom 14.08.2013, für die viele Medienberichte Mursī-Anhänger verantwortlich machten.⁸⁰⁴ Er weist diese Anschuldigung mit einem apologetischen Verweis auf das islamrechtliche Gebot der Toleranz gegenüber anderen Religionsgemeinschaften zurück und erklärt, dass ebenso wie bei einem Terroranschlag auf eine koptische Kirche am 1. Januar 2011 in Alexandria, „das alte Regime [...] Christen angegriffen [hat], um es den Islamisten in die Schuhe zu schieben.“ Hier ist anzumerken, dass es sich auch Berichten arabischer Medien zufolge bei dem Anschlag vom 01.01.2011 um eine von Milizen des ehemaligen Innenministers Ḥabīb al-‘Ādlī (geb. 1938) verübte Operation unter falscher Flagge gehandelt haben könnte.⁸⁰⁵

⁸⁰² Deutsche Sicherheitsbehörden bezeichnen die „Islamische Gemeinschaft Deutschland e.V.“ (IGD) als wichtigste und zentrale Organisation von Anhängern der MB im Deutschland (z.B.: Bundesministerium des Inneren [2013], *Verfassungsschutzbericht 2012*, 294). Die IGD ist Mitglied des etablierten muslimischen Dachverbandes „Zentralrat der Muslime in Deutschland e.V.“ (ZMD), der auf der EZP-affilierten Webseite ezp-news.de abfällig als „Zentralrat der Heuchler“ bezeichnet wurde, und dem Salafisten vorwerfen, sich mehr um das Wohlergehen der „kuffār“ als um die Interessen der Muslime zu sorgen (siehe z.B.: „Muslim Zentralrat BRD für Kreuz und Kopftuch“ [o.J.]; www.ezp-news.de/index.php?option=com_content&view=article&id=1800%3Amuslim-zentralrat-brd-fuer-kreuz-und-kopftuch-&catid=40&Itemid=88; abg. 14.05.2010).

⁸⁰³ Nach der Verhaftung von Muḥammad Mursī am 04.07.2013 wurden gegen ihn Ermittlungen eingeleitet, unter anderem wegen Hochverrats und Beteiligung an einem Mordkomplott. Er soll gemeinsam mit anderen ranghohen Mitgliedern der MB Ende Januar 2011 die Hamas gebeten haben, die Revolution gegen Mubarak zu unterstützen, indem sie die Grenze nach Ägypten infiltrieren und der MB helfen, als Sieger aus der Revolution hervorzugehen. Hamas-Gruppen hätten in der Folgezeit die Grenze zu Ägypten übertreten und sich an Angriffen auf ägyptische Gefängnisse beteiligt, dabei seien dutzende Ägypter ums Leben gekommen. Siehe: Gamal Essam El-Din, „Morsi accused of treason?“, *Al-Ahram Weekly*, 10.07.2013; <http://weekly.ahram.org.eg/News/3323/17/Morsi-accused-of-treason-.aspx>; abg. 05.01.2013.

⁸⁰⁴ Siehe beispielsweise: KNA Katholische Nachrichtenagentur GmbH, „Attacken auf Kirchen nach Zusammenstößen mit Muslimbrüdern. ‚Explosive Situation in Ägypten‘“, 14.08.2013; <http://kirchensite.de/aktuelles/news-aktuelles/datum/2013/08/14/kirche-bezweifelt-massaker-an-mursi-anhaengern/>; abg. 05.01.2014.

⁸⁰⁵ Am 01.01.2011 wurde vor der al-Qiddisīn Kirche in Alexandria nach einem Neujahrsgottesdienst ein Terroranschlag verübt, bei dem mindestens 23 Personen starben. Berichten des arabischen Nachrichtensenders „al-Arabiyya“ und des ägyptischen Nachrichtenportals „al-Yawm al-Sāb‘a“ zufolge könnte es sich bei dem An-

Dieser Vortrag dient primär der Konsensmobilisierung bezüglich seiner Rahmung der Staatskrise in Ägypten und der erneuten Positionierung Vogels auf dem deutschen salafistischen Markt, u.a. als Sachverständiger in Ägyptenfragen und Medienangelegenheiten. Der Prediger scheint zudem bemüht, sich von der MB deutlicher als während seines Ägyptenaufenthaltes abzugrenzen, vermutlich um seinen Anhängern zu verdeutlichen, dass seine (temporäre?) Hinwendung zum politischen Salafismus ägyptischer Prägung ihn keinesfalls zum Verbündeten der MB gemacht hatte.

4.3.2.3. Kritik an der medialen Darstellung der Proteste von Mursī-Anhängern und des Konflikts zwischen der MB und dem ägyptischen Militär

Am 21.08.2013 wurde unter dem Titel „Pierre Vogel – Hammer Statement zu Ägypten“⁸⁰⁶ ein Vortrag Vogels auf Youtube veröffentlicht, der vordergründig in Form einer Kritik an und Widerlegung eines Artikels des deutsch-ägyptischen Politologen und Kritikers der MB⁸⁰⁷ Hamed Abdel-Samad aufgebaut ist. Abdel-Samad kommentiert in dem betreffenden Artikel die Räumungsaktion von Protestlagern der Muslimbrüder in Kairo vom 14.08.13 und den Konflikt zwischen der MB und der ägyptischen Armee.⁸⁰⁸ Letztlich dient der Artikel Abdel-Samads, den Vogel korrekt zitiert, aber als Leitfaden für Vogels eigene diagnostische Rahmung des Ereignisses und für seine Kritik an den vorgeblichen „Lügen“ deutscher⁸⁰⁹ und ägyptischer Massenmedien.

Vogel zufolge gilt es in Deutschland als „politisch nicht korrekt“ sogenannte Islamisten positiv und als Opfer darzustellen. Dieses sei der Grund weshalb Abdel-Samad – den Vogel als „Abtrünnigen vom Islam“ bezeichnet und dessen Sachverstand er in Frage stellt indem er des-

schlag um eine von al-‘Ādlī zu verantwortende Operation unter falscher Flagge gehandelt haben, welche die Aufmerksamkeit der Bevölkerung von den Fehlern des Regimes ablenken sollte. Siehe:

„*bi-l-mustanadāt..tafāṣīl khuṭṭat ḥabīb al-‘ādilī li-taffīr kanīsat al-qiddīsīn bi-l-iskandriyya.. wazīr al-dākhiliyya al-sābiq kalaḥa al-qiyāda 77 li-tanfīdh al-muhimma wa-ikhmād nabra iḥtijāj al-bābā shinūda ḍidda al-nizām*“, *al-Yawm al-Sāb‘a*, 03.03.2011, www.youm7.com/News.asp?NewsID=362418&SecID=12#.UslaabAwfIV; abg. 05.01.2014. „Ex-minister suspected behind Alex church bombing“, *al-Arabiya*, 07.02.2011; www.alarabiya.net/articles/2011/02/07/136723.html; abg. 05.01.2014.

⁸⁰⁶ Pierre Vogel (2013), „Pierre Vogel - Hammer Statement zu Ägypten“; www.youtube.com/watch?v=JwwpYmEHyY4; abg. 23.10.2013.

⁸⁰⁷ Hamed Abdel-Samad bezeichnete die Muslimbruderschaft auf seiner Facebook-Seite am 17.08.2013 als „eine faschistische Bewegung, der nur die Tötungsmaschinerie des Faschismus fehlt.“

www.facebook.com/pages/Hamed-Abdel-Samad/140472656003522; abg. 03.01.2014.

⁸⁰⁸ Hamed Abdel-Samad (2013), „Politik. In der Geiselhaft des Islam“, *Fokus Magazin* 34, 19.08.2013; www.focus.de/magazin/archiv/politik-in-der-geiselhaft-des-islam_aid_1074414.html; abg. 03.01.2014. Abdel-Samad fordert in diesem Artikel eine Fortsetzung der Zusammenarbeit zwischen der ägyptischen Armee und westlichen Regierungen und stellt die MB als eine antidemokratische, gewaltaffine und fundamentalistische Organisation dar, die das Ziel verfolgt, einen „Gottesstaat“ zu errichten.

⁸⁰⁹ Vogel nennt den Fernsehsender Phoenix als einzige Ausnahme und Beispiel einer realistischen Dokumentation der Krise in Ägypten.

sen Publikation „Der Untergang der islamischen Welt“⁸¹⁰ verhöhnt⁸¹¹ - die Räumung der Protestlager vom 14.08.2013 zwar zunächst als „Massaker“ bezeichne,⁸¹² seine Aussage aber sofort relativiere und hinzufüge, „viele der Opfer gehören nicht zum militanten Flügel der islamistischen Bewegung.“ Abdel-Samad unterstelle der MB mit dieser Formulierung, einen militanten Flügel zu haben, obgleich diese schon lange der Gewalt abgeschworen habe.⁸¹³ Vogel kritisiert des Weiteren Abdel-Samads Aussage, die MB stände hinter den auf die Räumung folgenden Brandanschläge auf Kirchen und staatliche Einrichtungen. Solche Anschläge, so erklärt Vogel auch in diesem Vortrag erneut, wären „laut Islam“ nicht erlaubt und von Akteuren verübt worden, „die das den Muslimbrüdern in die Schuhe schieben.“ An einer späteren Stelle ergänzt er, diese „Dummschwätzerei“ diene der Armee als Legitimation für Angriffe auf friedliche Demonstranten. Auch Abdel-Samads Behauptung, die MB hätte nach Alleinherrschaft gestrebt, lässt Vogel nicht gelten. Die Organisation hätte sich lediglich in einem Staat, in dem zahlreiche Institution vom „alten Mubarak Regime durchlöchert sind,“ verankern wollen. Damit hätte sie zu verhindern versucht, dass das alte Regime wieder an die Macht komme, Muslimbrüder verhafte und Menschen willkürlich töte, wie es nun geschehen sei. Vogel betont zudem, die „islamistische Gesellschaftsordnung“ [er übernimmt hier die von Abdel-Samad gewählte Bezeichnung der ägyptischen Verfassung vom Dezember 2012, Anm. d. Aut.] sei trotz „Medienhetze“ in der ägyptischen Presse in einem Volksentscheid von einer Mehrheit der Bevölkerung gewählt worden.

Im Folgenden echauffiert sich Vogel über Abdel-Samads Formulierung, die Armee sei „eine der wenigen Institutionen, die in Ägypten noch funktionieren“ und stehe für Rechtsstaatlichkeit und Sicherheit. Mittels einer Einblendung von Videoaufnahmen⁸¹⁴ von der Armee getöteter oder verwundeter Demonstranten und ihrer weinenden Angehörigen, darunter viele Bilder von Kindern, rahmt er das Vorgehen der Armee gegen Mursī-Anhänger als ein Blutbad der Armee an friedlichen, unbewaffneten Zivilisten. Er fragt kaustisch,

⁸¹⁰ Abdel-Samad (2010), *Der Untergang der islamischen Welt*.

⁸¹¹ Vogel zufolge vertritt Abdel-Samad die These, die islamische Welt werde untergehen weil sie keine Lösung für das Problem der steigenden Wasserknappheit hat.

⁸¹² Bei der Räumung dieser Lager am Rābi‘a al-‘Adawiyya- und am Nahḍa-Platz am 14.08.2013 durch die Armee wurden Medienberichten zufolge mehr als 800 Demonstranten getötet. Siehe: Markus Bickel, „Mursi-Prozess in Ägypten. Der Gerichtssaal als politische Bühne“, *Frankfurter Allgemeine*, 04.11.2013; www.faz.net/aktuell/politik/mursi-prozess-in-aegypten-der-gerichtssaal-als-politische-buehne-12647892.html; abg. 03.01.2014. Entgegen Vogels Behauptungen bezeichneten auch einige deutsche Zeitungen das Ereignis als „Massaker“ und sprachen nicht davon, dass unter den Teilnehmern der Protestcamps militante Islamisten gewesen seien (z.B.: „Massaker in Kairo: Obama scheut klare Worte gegen Ägyptens Militär“, *Spiegel Online*, 15.08.2013; www.spiegel.de/politik/ausland/us-praesident-barack-obama-scheut-klare-wort-zur-lage-in-aegypten-a-916828.html); abg. 03.01.2014.

⁸¹³ Die ägyptische MB schwor bereits in den 1970er Jahren unter ihrem damaligen gemäßigten Obersten Führer ‘Umar at-Talmasānī (st. 1986) der Gewalt ab.

⁸¹⁴ Vogel verwendet Videos der Plattform Youtube und Material des von der Hamas betriebenen Fernsehsenders „al-Aqsa TV.“

„Erzählen Sie ihm [Bild eines 6-8-jährigen Jungen, der hysterisch neben seiner offenbar getöteten Mutter weint, Anm. d. Aut.] doch mal, dass die Armee in Ägypten funktioniert. Die funktioniert ganz toll ja, schau mal wie die funktioniert [Vogel übersetzt die Worte des Kindes] ‚komm zurück Mama, Mama, bitte Mama komm zurück, komm zurück Mama, komm zurück‘!“

Seine Kritik gilt neben Abdel-Samad auch großen deutschen Fernsehsendern, denen er vorwirft, solche Bilder nicht zu zeigen und mittels unvollständiger Übersetzungen von Interviews Details der Verbrechen der Armee zu verschleiern,⁸¹⁵ sowie ägyptischen „Lügenmedien“, die „friedlich Protestierende“ als Terroristen darstellten. Um sein Argument zu verdeutlichen, kommentiert er seine Videoaufnahmen, die meiner Ansicht nach einen moralischen Schock bewirken sollen, mit Worten wie „da, diese ganzen Terroristen da, aber auch hier die Kinder da [Einblendung eines Videos von weinenden Kleinkindern und Kindern mit Gasmasken], das sind ja Terroristen.“ Diese Kommentare sowie seine Rahmung, die Armee unterstelle den Muslimbrüdern Anschläge auf Kirchen, um ihr Vorgehen zu legitimieren, erinnert an die bereits aus den Vorträgen von Dabbagh und Kamouss bekannte Kritik an der Verwendung des Begriffes „Terrorismus“ in den Massenmedien und Reden von Spitzenpolitikern.

Zum Ende des Vortrages erweitert Vogel seine Rahmung der für das „Massaker“ verantwortlichen Akteure und deutet die Ereignisse in einem internationalen Kontext. Neben der Armee selbst seien die USA für die Verbrechen verantwortlich da „die Armee [...] mit Waffen von Amerika [tötet].“ Und selbst wenn diese nun ihre Hilfe aussetzten, käme weiter Hilfe von „den Verbündeten Amerikas.“ An dieser Stelle rahmt er auch Israel als Verantwortlichen, begründet dieses aber nicht. Er merkt lediglich an, die [ägyptische] Armee sei seit jeher ein Freund Israels gewesen und Erdogan hätte „nicht umsonst gesagt, dass Israel dahintersteht [hinter dem Putsch an Mursī, Anm. d. Aut.].“⁸¹⁶

Aufgrund der rein diagnostischen Rahmungen hat auch dieser Vortrag Vogels primär die Funktion, Konsens zu mobilisieren und Vogels Image als Experte bezüglich der Staatskrise in Ägypten und „Medienlügen“ zu stärken. Der Prediger mobilisiert nicht zu bestimmten Aktivitäten und bietet keine konkreten Handlungsanweisungen zur Beseitigung des gerahmten Problems an. Selbst die durch die eingeblendeten Videos vermittelten „moralischen Schocks“ haben meiner Ansicht nach keine zu Aktivitäten mobilisierende Funktion, da Vogel keine Ideen vorstellt, wie Muslime von Deutschland aus gegen die ägyptische Armee aktiv werden könn-

⁸¹⁵ Vogel nennt als Beispiele die Funde von verbrannten Leichen nach der Räumungsaktion der Protestcamps und ein Interview mit dem Bruder eines der 38 Islamisten, die von Sicherheitskräften während eines Gefangenentransportes getötet wurden. Für einen Bericht dieser Ereignisse siehe: Matthias Sailer, „Wachsende Repression in Ägypten“, 20.08.2013; <http://matthiassailer.wordpress.com/2013/08/20/wachsende-repression-in-egypten/>; abg. 04.01.2014.

⁸¹⁶ Erdoğan beschuldigte Israel tatsächlich, hinter dem Putsch in Ägypten zu stehen, siehe: „Erdogan beschuldigt Israel des Putsches in Ägypten“, *Zeit Online*, 21.08.2013; www.zeit.de/politik/ausland/2013-08/erdogan-israel-mursi; abg. 04.01.2014.

ten. Er verwendet in diesem Vortrag keine religiösen Rahmungen und rahmt Nichtmuslime nicht als „Gegner“ oder „Feind,“ und es ist auch daher zu vermuten, dass die Zielgruppe des Vortrags auch Nichtmuslime beinhaltet.

4.3.3. Zusammenfassung

Pierre Vogel thematisiert außenpolitische Ereignisse primär zum Zwecke der Konsensmobilisierung und um seine Position auf dem salafistischen „Markt“ zu stärken. In keinem der hier analysierten Vorträge mobilisiert Vogel zu konkreten Aktivitäten, die zur Lösung der von ihm thematisierten Konflikte und Ereignisse beitragen könnten. Seine Vorträge mit Außenbezug weisen kaum religiöse Bezüge auf. Es dominieren von Muslimen und Nichtmuslimen geteilte Werte wie Gerechtigkeit, Ehrlichkeit, Moral, Wahrheit und Schutz der Schwachen und Ausgebeuteten, und Vogel scheint mit seinen Botschaften neben Muslimen auch Nichtmuslime und Angehörige linker und antiimperialistischer Gruppen ansprechen zu wollen. Bereits in früheren Vorträgen zeigte sich Vogel, verglichen mit der Rhetorik arabischer und afghanischer Salafisten, äußerst tolerant gegenüber linken Ideologien. Er identifizierte beispielsweise den Kampf gegen die Ausbeutung der Armen als gemeinsamen Wert von Marxisten und dem Islam und lobte das „gute Ziel“ von Karl Marx, die Ausbeutung der Armen durch die Kirche zu bekämpfen.⁸¹⁷

Den Krieg im Irak und in Afghanistan rahmt Vogel als „Rohstoffimperialismus“ und „Raubbau an der Natur“ seitens einer ungerechten und aggressiven „westlichen Zivilisation.“ Vogel vermittelt das Bild eines „Kampfes der Zivilisationen,“ welches in Grundzügen Samuel P. Huntingtons These eines „Clash of Civilizations“⁸¹⁸ entspricht und als Klischee von vielen Neofundamentalisten geteilt wird.⁸¹⁹ Sowohl Huntington als auch Vogel stellen den Islam und die westliche Zivilisation in unüberbrückbarer Abgrenzung voneinander dar und postulieren, beide Zivilisationen verfügten über einen unveränderlichen Kern. Mittels dieser Rahmungen versuchen beide offensichtlich, die Identität der eigenen Gemeinschaft zu stärken. Islamfeindlichkeit in Deutschland rahmt Vogel in diesem Kontext als Ausdruck eines Konkurrenzkampfes beider Zivilisationen. Externe Ereignisse wie z.B. eine Steinigung in Somalia und die empörten Reaktionen der deutschen Bevölkerung auf diese, verglichen mit ihrer Ignoranz von Hinrichtungen in den USA, dienen ihm als Beispiele für diese Islamfeindlichkeit.

⁸¹⁷ Pierre Vogel (2010), „Dawa mit Atheisten (Dawa Kurs 3)“; www.ezpmuslimportal.de/index.php?option=com_hwdvideoshare&task=viewvideo&Itemid=1&video_id=144&lang=de; abg. 08.11.2010.

⁸¹⁸ Huntington (1996), *The Clash of Civilizations*. Das Buch erschien auf deutsch als *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert* (München: Goldmann, 1998).

⁸¹⁹ Vgl. Roy (2004), *Globalized Islam*, 294.

Ein Großteil der Vorträge Vogels mit explizitem Außenbezug befasst sich mit der Staatskrise in Ägypten, dem Land in dem er sich in den letzten Jahren überwiegend aufhielt und in dem politische Salafisten, mit denen er sympathisiert(e), aktiv waren. Vogel rahmt den Umsturz wie alle deutschen Salafiprediger und die MB als Militärputsch eines „legitim gewählten“ und gerechten Präsidenten durch eine brutale und diktatorische Armee und das „alte-Mubarak-Regime.“ Bei einer Betrachtung des Konflikts, in dem sich eine eher säkular und nationalistische Armee und Islamisten gegenüberstehen und auch Angehörige deutscher Salafisten vom Militär verschleppt wurden,⁸²⁰ überrascht es nicht, dass sich Vogel – entsprechend seines Images als „Rebell gegen das Establishment“ – nicht wie die Führungsspitze der 2011/2012 von ihm beworbenen „Ḥizb al-Nūr“ auf Seite der Armee schlägt, sondern sich trotz Kritik an der MB auf Seite der Mursī-Anhänger positioniert. Hiermit distanziert er sich keineswegs von der Position ägyptischer Salafisten. Auch der bereits vor dem Putsch von ihm unterstützte Ḥāzim Ṣalāh Abū Ismā‘īl, dessen „Ḥizb al-Rāya“ sowie die salafistische „Ḥizb al-Sha‘b“ stellten sich wie bereits erwähnt nach dem Staatsstreich gegen das Militär.⁸²¹ Seine Vorträge sind auch keine Lobreden auf die MB und die Demokratie, und er erklärt explizit, es gehe ihm nicht um die MB, sondern um den Islam. Er äußert zudem Verständnis für Gruppen, die nach dem Putsch den Glauben an demokratische und gewaltfreie Strategien des politischen Kampfes verlieren, rechtfertigt Gewalt jedoch nicht explizit. Mittels einer Analogie zu der Enttäuschung deutscher Muslime über staatliche Repressionen gewaltfreier salafistischer *da‘wa* leitet er von der Staatskrise in Ägypten auf den deutschen Salafismus über und vermittelt die Botschaft, Repressionen trügen zu einer Radikalisierung deutscher Muslime bei.

In seinen Vorträgen zur Staatskrise in Ägypten dominiert das für Vogel charakteristische Thema „Medienhetze.“ Diese Medienkritik hat die Funktion, mediale Rahmungen der Staatskrise, die seinen eigenen widersprechen, als fehlerhaft darzustellen und das Interesse des Publikums an seinen alternativen Rahmungen des Konflikts zu steigern. Seine Kritik gilt in diesen Vorträgen allerdings primär den ägyptischen „Lügenmedien.“ Deutsche Massenmedien kritisiert er zwar wie bereits vor seinem Aufenthalt in Ägypten für ihre verfälschte Darstellung der Ereignisse, lobt sie aber seit seiner Rückkehr nach Deutschland im direkten Vergleich mit den ägyptischen Medien.

⁸²⁰ Siehe z.B. einen meiner Recherchen zufolge authentischen Bericht der Verschleppung und Verhaftung eines niederländischen Ehemannes einer jungen deutschen Muslima in Kairo im August 2013. JannatulFirdaus (2013), „ich brauche DRINGEND Hilfe!! Sie haben meinen Mann abgefuehrt!!“, Thread begonnen am 20.08.2013; www.ahlu-sunnah.com/threads/53681-ich-brauche-DRINGEND-Hilfe!!-Sie-haben-meinen-Mann-abgefuehrt!!; abg. 4.10.13 (Der Thread wurde im November 2013 von den Moderatoren des Forums gelöscht). Die Ehefrau des Verhafteten berichtet in ihm, sie habe Vogel über den Fall informiert und er habe seine Hilfe zugesagt, und Pierre Vogel spricht tatsächlich in einem am 21. August 2013 veröffentlichten Vortrag diesen Fall an (Pierre Vogel (2013), „Pierre Vogel - Hammer Statement zu Ägypten“; www.youtube.com/watch?v=JwwpYmEHyY4; abg. 12.11.2013).

⁸²¹ Siehe Kapitel 4.1.2.4.

Vogels Vorträge zum Umsturz in Ägypten fördern eine Identifizierung deutscher Muslime mit der islamischen Opposition Ägyptens, enthalten aber keine Appelle zur Identifizierung mit der globalen *umma*. Die in diesen Vorträgen vermittelten Feindbilder sind differenzierter als in seinen Vortrag zum „Kampf der Zivilisationen.“ Als Feinde des Islams werden hier vor allem autokratische „Diktatoren“ muslimischer Länder, Israel, die USA und „islamfeindliche“ Journalisten gerahmt. Dem gegenüber stehen religiöse Muslime, islamische Regenten sowie Journalisten, die ein ausgewogenes Bild der Ereignisse vermitteln und durchaus auch Nichtmuslime sein können.

4.4. Abu Dujana

Said el-Emrani alias Abu Dujana ist der Sohn eines marokkanischen Imams, der unter dem Namen „Shaykh al-Araby“ bekannt ist, und seiner deutschen Ehefrau.⁸²² Er wurde in Deutschland geboren und gibt an, ebenfalls mit „einer Deutschen“ verheiratet zu sein.⁸²³ Sein Vater war als Imam und Prediger in der Muhajirin Moschee in Bonn-Tannenbusch und der Muhsinin Moschee in Bonn-Beuel tätig, und Abu Dujana predigt und unterrichtet dort gemeinsam mit ihm und anderen Predigern des DWR.⁸²⁴ Beide Moscheen werden vorwiegend von Muslimen arabischer Herkunft besucht. Viele von ihnen sind nicht in der hier diskutierten Salafibewegung aktiv, andere sind Partizipanten oder Aktivisten verschiedener Tendenzen der Bewegung. Die Muhsinin Moschee lädt auch Mainstream-Prediger zu Gastvorträgen ein. Mohamed Benhsain, der in Bonn-Godesberg lebt, predigte öfters in dieser Moschee und organisierte dort im Dezember 2004 gemeinsam mit Dabbagh ein „Lerne den Islam“ Seminar.⁸²⁵ Medienberichten zufolge sollen aber auch junge deutsche Jihādisten die Muhsinin Moschee besucht und sich im Umfeld der Muhajirin Moschee bewegt haben.⁸²⁶

⁸²² Siehe: Die Wahre Religion (2009), *Newsletter Nummer 9*, 4.

⁸²³ Abu Dujana in: „Deutsche Welle-Interview mit Ibrahim Abou Nagie, Abu Dujana und Sabri“ (2013); www.youtube.com/watch?v=tSei-grRqhw; abg. 05.03.2014. Im Zusammenhang mit anderen Vorträgen des Predigers interpretiert, ist zu vermuten, dass sich der Begriff „Deutsche“ hier auf eine ehemalige Nichtmuslimin ohne Migrationshintergrund bezieht.

⁸²⁴ Siehe z.B. „Abu Dujana & Sheikh Al Arabi - Ramadan Moschee Al Muhajirin (1/5)“ (2009); www.youtube.com/watch?v=d7rRH2AZO9c&feature=related; abg. 05.05.2010. Abu Dujana (2010), „Abu Dujana - Der Tod Bonn“; www.youtube.com/watch?v=79Y9S4xO-yA; abg. 14.01.2014. Videodokumentation einer Konvertierung in der al-Muhsinin Moschee mit Abu Dujana und Shaykh al-Araby auf der Facebook-Seite von Abu Dujana, 28.02.2014; www.facebook.com/AbuDujanaOffizielleSeite; abg. 04.03.2014.

⁸²⁵ Siehe: www.dimadima.de/forum/17-Religion/1075-Deutschsprachiges-Islam-Seminar-in-Bonn; abg. 06.09.2013.

⁸²⁶ Siehe z.B. Jens Meifert (2009), „Das Netzwerk der Terrorschüler“, *Kölnische Rundschau*, 20.10.2009; www.rundschau-online.de/servlet/OriginalContentServer?pagename=ksta/ksArtikel/Druckfassung&aid=1246895330041; abg. 05.05.2010. Meifert berichtet, dass sich das mutmaßliche al-Qā'ida Mitglied Bekay Harrach sowie die Brüder Mounir und Yassin Chouka, die sich später unter dem Namen „Abu Adam“ und „Abu Ibrahim“ der „Islamischen Bewegung Usbekistans“ (IBU) anschlossen, im Umkreis der Muhajirin Moschee bewegten. Siehe auch: Clement und Jöris (2010), *Die Terroristen von Nebenan*, 163. Die Autoren berichten, dass Harrach, Mounir und Yassin Chouka in der Muhsinin Moschee Kontakt hatten. Ein Mitglied des Vorstandes der Muhsinin Moschee wehrte sich 2013 in einem Interview gegen Vorwürfe, die Moschee hätte zur Radikalisierung Jugendlicher beigetragen. Der Mann erklärte, dass die Radikalisierung Heranwachsender, die auch diese Mo-

Abu Dujana wählte seine *kunya* eigenen Angaben zufolge aufgrund seiner Bewunderung für den frühen mekkanischen Konvertiten und *ṣaḥābī* Abū Dujāna Simāk ibn Kharasha (st. 632), der in den Traditionen als geschickter Schwertkämpfer beschrieben wird.⁸²⁷ Obgleich der Prediger und Sohn eines Imam angibt, in einem religiösen Elternhaus aufgewachsen zu sein, kann er wie viele Salafisten als „neugeborener Muslim“ betrachtet werden. Er erklärte, sich erst nach einer weniger religiösen Adoleszenz bewusst für ein religiöses Leben entschieden zu haben.⁸²⁸

Abu Dujana ist ein früherer Aktivist der Gruppe DWR und Bekannter Abou-Nagies, arbeitet häufig mit Abdellatif Raouli (DawaFFM) und Abu Abdullah (DWR/DawaFFM) zusammen und kooperierte auch mit Predigern der Gruppe MI.⁸²⁹ Zudem bot er auf salafimedia.de (s.o.) interaktiven Koranunterricht an.⁸³⁰ Über seine religiöse Ausbildung ist nicht viel bekannt; aus seinem Facebook Profil geht lediglich hervor, dass er den marokkanischen Shaykh ‘Umar ibn Masūd al-Ḥadūshī (geb. 1970), einem jahrelang in Marokko inhaftierten ehemaligen Schüler von Ibn Bāz, Ibn al-‘Uthaymīn und Muḥammad Quṭb und Unterstützer der *mujāhidūn* und Osama bin Ladens,⁸³¹ als „seinen *shaykh*“ bezeichnet und von ihm sowie einem anderen marokkanischen *shaykh* eine *ijāza* (Zertifikat eines Gelehrten zur Weitergabe eines bestimmten Themas oder Buches dieses Gelehrten) ausgestellt bekam.⁸³² Al-Ḥadūshī, dessen Reden auch von MI veröffentlicht wurden, vertritt die Einstellung, europäische Muslime sollten sich von den *mushrikūn* (Polytheisten, d.h. Nichtmuslime und ein Teil andersdenkender Muslime) lossagen (*al-barā’*) und aus den „Ländern der *mushrikīn*“

schee beobachtete, über das Internet erfolge. Siehe: Alexander Heerlein (i.E.), „Salafistische Moscheezugehörigkeit und islamistischer Terrorismus – eine empirische Untersuchung.“

⁸²⁷ Abu Dujana in: „Das vollständige Interview mit dem DWR-Team (ZDF) – Abu Dujana & Ibrahim Abou-Nagie (1/4)“ (2010); www.youtube.com/watch?v=wIt71PnfJw4&NR=1; abg. 04.11.2010. Ṣaḥīḥ Muslim, *Kitāb faḍā’ al al-ṣaḥāba* (Buch von den Verdiensten der *ṣaḥāba*), Kapitel 25 ist dem *ṣaḥāba* Abū Dujāna gewidmet und enthält folgende Überlieferung: „[...] Allah's Messenger took hold of his sword on the Day of Uhud and said: Who would take it from me? All the persons stretched their hands saying: I would do it, I would do it. He (Allah's Apostle) said: Who would take it in order to fulfil its rights? Then the people withdrew their hands. Simak b. Kharasha Abu Dujana said: I am here to take it and fulfil its rights. He took it and struck the heads of the polytheists.“

⁸²⁸ Abu Dujana in: „Deutsche Welle-Interview mit Ibrahim Abou Nagie, Abu Dujana und Sabri“ (2013); www.youtube.com/watch?v=tSei-grRqhw; abg. 05.03.2014.

⁸²⁹ Siehe z.B. „Abu Dujana - Jahresabrechnung (www.millatu-ibrahim.com)“ (2011); www.youtube.com/watch?v=zYxK4bBNB8E; abg. 11.12.2013. Abu Dujana vertritt jedoch in vielen Fragen andere Positionen als Mahmoud. So kritisierte er beispielsweise am 04.11.2013 auf sein Facebook-Profil Mahmoud für einen Videovortrag, in dem dieser das „Lies!“-Projekt kritisiert und den am Projekt beteiligten Muslimen mittels einer Stellungnahme des Gelehrten Abū Sufyān al-Sulāmī eine fehlende Lossagung vom *kuffār*, eine Vernachlässigung des *jihād* und die Abbildung von Frauen in Video-Dokumentationen der *da’wa*-Stände vorwirft.

⁸³⁰ <http://salafihd.com/salafimedia.de2/downloads.html>; abg. 07.04.2011.

⁸³¹ Biography of Sheikh ‘Umar ibn Mas’ud al-Hadoushi (o.J.), 4-7; <http://muwahhidmedia.files.wordpress.com/2013/07/biography-of-sheikh-e28098umar-ibn-mas-ud-al.pdf>; abg. 11.12.2013.

⁸³² Facebook Eintrag „Said Abu Dujana“ vom 16.09.2013; www.facebook.com/AbuDujanaOffizielleSeite; abg. 24.02.2014.

emigrieren, da sie sonst gemeinsam mit diesen von Allāh vernichtet werden. Der *jihād* und die *hijra* würden bis zum Tag der Auferstehung andauern, und die *hijra* sei eine Pflicht für alle Muslime, die den Islam nicht offen praktizieren könnten.⁸³³ Des Weiteren hält Abu Dujana den regierungskritischen und derzeit in Saudi-Arabien inhaftierten *jihād*-salafistischen Gelehrten Sulaymān ibn Nāṣir al-‘Alwān (geb. 1969) in Ehren.⁸³⁴ Er nennt aber auch den ägyptischen Shaykh Abū Ishāq al-Huwaynī,⁸³⁵ einen mit keiner salafistischen Organisation affilierten prominenten Repräsentanten der Ideologie al-Albānīs,⁸³⁶ „unseren ehrenwerten Gelehrten“⁸³⁷ und veröffentlichte einen Vortrag des saudischen Mainstream-Predigers al-‘Arīfī auf seiner Facebook-Seite.⁸³⁸

Entsprechend der von ihm gepriesenen ‘*ulamā*’, seiner Netzwerke und der Inhalte seiner Vorträge kann Abu Dujana einer Tendenz des Salafismus zugeordnet werden, die ideologisch und strategisch dem *jihād*-Salafismus nahesteht, aber auch Elemente des puristischen (allerdings nicht quietistischen) Salafismus inkludiert. Er teilt zwar die Kritik vieler *jihād*-Salafisten an Regenten muslimischer Länder, befürwortet den *jihād* gegen diese (s.u.) und bezeichnet das saudische Königshaus als *ṭāghūt*,⁸³⁹ misst aber Fragen der reinen Glaubenslehre eine höhere Priorität zu als es häufig bei Jihādisten der Fall ist und thematisiert nur selten den Kampf. Bezüglich der Einstellung zur Gewalt gegen Nichtmuslime unterscheidet sich seine Ideologie und Strategie von der vieler globaler Jihādisten. Er befürwortet zwar den *jihād* in Afghanistan und anderen Konfliktzonen muslimischer Länder (s.u.), legitimiert Gewalt in Deutschland jedoch nur in Ausnahmefällen als Mittel der Verteidigung gegen „Angriffe auf den Islam“ im eigenen Land. Lediglich in einigen neueren arabischsprachigen Bittgebeten zeigt er sich als Unterstützer eines globalen Kampfes gegen Juden, Christen und Amerika.⁸⁴⁰ Ob dieses einen Positionswechsel des Predigers anzeigt, ob er lediglich Phrasen arabischer *jihād*istischer Prediger wiederholt, oder ob Abu Dujana schon

⁸³³ Z.B.: ‘Umar al-Hadūshī (2012), „Shaykh Umar Al-Haddushi - Rat an die Muslime in Europa“, 16.04.2012; www.youtube.com/watch?v=D1AMiFznbdw; abg. 04.03.2014. Das Video beginnt mit einer Einblendung des Logos von MI. Der *shaykh* nennt in diesem Video einige Ausnahmen vom Verbot des Aufenthaltes in Ländern „der *mushrikūn*“, z.B. berufliche Aufenthalte, die Betätigung als *dā‘ī* und Studienaufenthalte. Diese Ausnahmen knüpft er allerdings an strenge Bedingungen. So dürfe sich selbst ein Muslim, der einen akzeptablen Grund für seinen Aufenthalt in Ländern der „Polytheisten“ habe, nur dort aufhalten, wenn er einen festen Glauben besitze, keiner entwürdigenden Arbeit nachgehe und andere Personen beeinflusse anstatt von ihnen beeinflusst zu werden.

⁸³⁴ Facebook Eintrag „Said Abu Dujana“ vom 31.10.2013.

⁸³⁵ Ḥijāzī Muḥammad Sharīf alias Abū Ishāq al-Huwaynī (Webseite: <http://alheweny.org/aws/#>) ist ein prominenter unabhängiger ägyptischer Salafprediger und Jurist. Seine Biographie ist abrufbar unter: www.alheweny.org/english/play.php?catsmktba=34; abg. 11.11.2013. Nach dem Arabischen Frühling trat er keiner der neu gegründeten salafistischen Parteien bei. Siehe: al-Atawneh (2012), „A New Actor in the Middle Eastern Politics“. Zu al-Huwaynī vgl. auch: Fouad (2014), „Postrevolutionärer Pluralismus“, 241-42.

⁸³⁶ Gauvain (2010), „Salafism“, 809.

⁸³⁷ Facebook Eintrag „Said Abu Dujana“ vom 17.09.2013; www.facebook.com/AbuDujanaOffizielleSeite; abg. 04.03.2014.

⁸³⁸ Facebook-Eintrag „Said Abu Dujana“ vom 02.01.2014.

⁸³⁹ Facebook Eintrag „Said Abu Dujana“ vom 04.10.2013.

⁸⁴⁰ Z.B. Abu Dujana in: „Spende für Deine Geschwister in Syrien (Abu Dujana.Sheikh Abdellatif.Abu Abdullah)“ (2012); www.youtube.com/watch?v=PSB0ZnON7bw; abg. 22.10.13.

länger unterschiedliche Botschaften an arabischsprachige und deutsche Muslime vermittelt, kann in dieser Studie nicht abschließend beurteilt werden.

4.4.1. Relevanz von Außenbezügen in und Themen von Vorträgen mit größter Breitenwirkung

Ein Großteil der Vorträge Abu Dujanas wendet sich an die Zielgruppe der Muslime und widmet sich Themenbereichen, die häufig von Predigern der radikalen Tendenz und des DWR angesprochen werden: dem Tod und dem Jenseits, politisierten Interpretationen von *al-walā' wa-l-barā'* und anderen Aufrufen sich von den Kulturen und Bräuchen der „Ungläubigen“ zu schützen, einer Diskussion des Prinzips von *takfīr*, islamischen Regeln und Ritualen sowie dem Thema „Heirat und Ehe im Islam.“ Ein Schwerpunkt seiner Arbeit liegt auf der Stärkung des religiösen Wissens, des Glaubens und der Glaubenspraktiken deutscher Muslime sowie dem Aufbau einer Gemeinschaft von Muslimen mit klaren, religiös geprägten Identitäten, die sich von der nichtmuslimischen Mehrheitsgesellschaft und anderen Strömungen des Islams zwar deutlich abgrenzt, Nichtmuslime aber nicht generell dämonisiert, sondern auch als potentielle Konvertiten betrachtet.

In seinen zehn Vorträgen mit größter Breitenwirkung nimmt Abu Dujana nur in einem explizit Bezug auf außenpolitische Ereignisse. Im Gegensatz zu den bisher genannten Predigern thematisiert er jedoch im gesamten Vortrag (35:44 Min.) den aktuellen Bürgerkrieg in Syrien und dessen Bedeutung für deutsche Muslime,⁸⁴¹ und widmet damit externen Konflikten 25,9 Prozent der Gesamtzeit aller seiner zehn Vorträge mit größter Breitenwirkung. Abu Dujana vertritt von den bisher in diesem Kapitel analysierten Predigern nicht nur die radikalste Ideologie, er ist auch derjenige, der externen Konflikten die meiste Zeit widmet.

Zunächst sollen aber knapp die Inhalte seiner neun Vorträge mit größter Breitenwirkung dargestellt werden, die keine Außenbezüge aufweisen. Fünf dieser Vorträge beschäftigen sich mit den Themenbereich Tod, Jenseits, Hölle und Erlösung.⁸⁴² Sie haben die Funktion, Muslime mit Hilfe von Appellen an ihren Wunsch nach Erlösung und nach Nähe zum „geliebten“ Propheten sowie Appellen an ihre Furcht vor Bestrafung im Jenseits zu Gottesfürchtigkeit und einer gewissenhaften Befolgung ihrer religiösen Pflichten zu ermahnen. Da diese Pflichten nicht näher spezifiziert werden, haben die Vorträge, für sich alleine betrachtet, nicht die Funktion, Muslime zu spezifischen und möglicherweise risikoreichen Aktivitäten zu mobilisieren. Stattdessen wird zunächst nur eine Verschiebung der individuellen Prioritäten vom Diesseits

⁸⁴¹ Ibid.

⁸⁴² Abu Dujana (2010), „Si e shpëtoi Allahu një motër të devotshme - Abu Dujana“; www.youtube.com/watch?v=iSHcV9Edoas. Abu Dujana (2008), „Teil1 Der Tod, kehre zurück zu Allah! - Abu Dujana“; www.youtube.com/watch?v=IhgMv4WgKW8. Abu Dujana (2010), „Abu Dujana - Sehr emotionaler Vortrag...!!!.avi“; www.youtube.com/watch?v=m7weEBV5mlk. Abu Dujana (2011), „Am jüngsten Tag - Abu Dujana“; www.youtube.com/watch?v=8Ta0UoZfRi8. Abu Dujana (2009), „Abu Dujana Beerdigungansprache Totengebete“; www.youtube.com/watch?v=84RMUOOJevI (alle Vorträge abg. 30.10.13).

(*al-dunya*) auf das Jenseits (*al-ākhirā*) propagiert. Muslimen wird nahegelegt, bei zukünftigen „Kosten-Nutzen-Analysen“ ihrer Aktivitäten die Auswirkungen ihres Handelns auf das diesseitige Leben zu vernachlässigen und ausschließlich den Versprechungen und Drohungen der Prediger bezüglich der Auswirkungen dieser Aktivitäten auf das Jenseits Bedeutung zuzumessen. Erst in Kombination mit Vorträgen Abu Dujanas, die bestimmte Aktivitäten wie das Spenden für Syrien als individuelle Pflicht und Weg zur Erlösung definieren und direkt dazu mobilisieren, oder in Kombination mit Vorträgen und Texten jihādistischer Ideologen, die den militanten *jihād* als Glaubenspflicht rahmen, wird eine handlungsleitende Funktion hergestellt.

Zwei weitere Vorträge behandeln den Themenbereich „Frauen und Ehe im Islam.“ Sie geben Muslimen konkrete Hilfestellung für eine „islamische“ Suche nach einer Ehefrau und preisen eine auf Gottesfürchtigkeit aufgebaute Ehe als die einzig stabile und dauerhaft zufriedenstellende Form der Partnerschaft.⁸⁴³ Diese Vorträge haben die Funktion, „Mischehen“ zwischen Salafisten und weniger religiösen Muslimen zu verhindern und die salafistische Gemeinschaft und islamische Identitäten ihrer Mitglieder durch Ehen zu stabilisieren. Sie widmen sich zudem dem Thema „Heirat,“ das für viele deutsche Salafisten eine große Bedeutung zu haben scheint, und könnten somit auch dem Ziel dienen, eigene Anhänger an die Bewegung zu binden und neue muslimische Anhänger zu rekrutieren.⁸⁴⁴

In einem am Neujahrstag veröffentlichten Vortrag spricht Abu Dujana über die Doktrin von *al-walā' wa-l-barā'* und mahnt Muslime zur Abgrenzung von „den *kuffār* und ihren Festen.“⁸⁴⁵ Die primäre Funktion dieses Vortrages ist es aber nicht, Muslimen Hass auf „Ungläubige“ zu predigen oder sie zur Emigration aufzufordern, sondern sie entsprechend der klassischen, auch von Ibn Taymiyya vertretenen, Interpretation dieser Doktrin⁸⁴⁶ darin zu bestärken, sich trotz Interaktionen mit Nichtmuslimen im Arbeitsleben und in der *da'wa* nicht von deren Kulturen und Religionen beeinflussen zu lassen. Zu diesem Zweck betont Abu Dujana, „das ist kein Widerspruch dass du den *kāfir* gut behandelst, dass du ihn nicht beklaue sollst, dass du mit ihm *da'wa* machen sollst“ und gleichzeitig keine Liebe zu ihm empfinden darfst.

Die restlichen zwei Vorträge behandeln politische Themen im engeren Sinne. In einem kritisiert Abu Dujana „Absprachen“ zwischen „Feinden Allāhs“ in Deutschland (offensichtlich deutschen Behörden) und etablierten Moscheevereinen, in denen sich diese Vereine verpflichtet hätten, Muslimen keine Räume mehr zur Verfügung zu stellen, in denen sie sich außerhalb

⁸⁴³ Abu Dujana (2010), „Abu Dujana - Schlagen der Frau im Islam“; www.youtube.com/watch?v=B4Ef86_oAI.
Abu Dujana (2010), „Abu Dujana - Fragen über die Heirat im Islam [1/2]“; www.youtube.com/watch?v=5WOZOOHCipI. Beide Vorträge abg. 30.10.13.

⁸⁴⁴ Siehe: El Hadad (2014), „Die empirische Feldforschung im salafistischen Milieu in Deutschland.“

⁸⁴⁵ Abu Dujana in: „Versuch dich zu ändern-Abu Dujana und Abu Jeebrel“ (2009); www.youtube.com/watch?v=-XDxI9UvILY; abg. 30.10.13.

⁸⁴⁶ Siehe Kapitel 3.5.3.

der Gebetszeiten treffen können.⁸⁴⁷ Diese Absprache, deren Authentizität ich nicht überprüfen konnte, könnte einen Versuch darstellen, die Konsolidierung salafistischer Milieus in nicht-salafistischen Moscheen zu unterbinden und eine Isolierung der Salafibewegung von nicht-salafistischen Moscheevereinen zu fördern.⁸⁴⁸

4.4.2. Vorträge mit expliziten Außenbezügen

4.4.2.1. „Abu Dujana (Die aktuelle Lage der Ummah)“⁸⁴⁹

Im August 2013 veröffentlichte die Gruppe DWR einen Vortrag Abu Dujanas, in dem dieser über „die aktuelle Lage der *umma*“ und Konflikte in Syrien, Ägypten und anderen vorwiegend von Muslimen bewohnten Ländern spricht. Diese Konflikte werden jedoch nicht detailliert diskutiert und analysiert, sondern dienen dem Prediger lediglich als Beispiele für seine primär in religiösen Dimensionen gehaltene Rede über einen vorgeblichen „Krieg gegen den Islam“ und dessen Ursachen, Wirkungsweisen und Lösungsmöglichkeiten.

Abu Dujana beginnt mit einer diagnostischen Rahmung des Problems: Die *umma* befinde sich derzeit in einem Zustand des Leidens. Im Gegensatz zu Dabbagh betont er, Gläubige sollten dieses Leid nicht nur geduldig ertragen. Vielmehr dürften sie „nicht vergessen [...] was unsere Aufgabe ist, was wir zu tun äh und was wir wo, äm, was uns, äh, verpflichtend macht.“ Abu Dujana scheint mit diesem Satz aussagen zu wollen, dass Muslime angesichts dieses Leidens zum Handeln verpflichtet seien, konkretisiert jedoch nicht, auf welche Handlungsform er sich bezieht. Zunächst, so erklärt er, sei es wichtig, dass Muslime verstanden warum die *umma* leide.

Die Welt befinde sich in einem „Konflikt zwischen *al-ḥaqq* und *al-bāṭil*,⁸⁵⁰ [dem] Konflikt zwischen Wahrheit und Falschheit.“ Diese Rahmung stimmt mir der vieler globaler *jihād*-salafistischer Gruppen überein, die ihren Kampf oft als Teil eines vorgeblich stattfindenden ewigen Kampfes zwischen *al-ḥaqq* (im Koran und islamischer religiöser Literatur meist gleichgesetzt mit der Botschaft Allāhs, Allāh oder dem Islam) und *al-bāṭil* (Unglauben, Falschheit) darstellen und genau wie Abu Dujana erklären, dieser Konflikt werde bis zum Tag

⁸⁴⁷ Abu Dujana (2011), „Abu Dujana - Allah wird sein Licht vollenden ! (Emotional, Ermutigung und Motivation)“; www.youtube.com/watch?v=1BCMovRpNVM&hspart=mcafee&hsimp=yhs-01; abg. 30.10.2013.

⁸⁴⁸ Deutsche Salafisten nutzen nicht nur „salafistische“ Moscheen als Treffpunkte und Plattformen für ihre da‘wa. In vielen Moscheen bilden sie nur eine Subgruppe der Besucher, und ihre Agenda wird mitunter von den Moscheevereinen nicht oder nur teilweise unterstützt.

⁸⁴⁹ Abu Dujana (2013), „Abu Dujana (Die aktuelle Lage der Ummah)“; www.youtube.com/watch?v=oOo_ML6bMkg; abg. 20.10.13.

⁸⁵⁰ Beide Begriffe finden sich beispielsweise in K 17:81, den Rudi Paret wie folgt übersetzt, „Und sag: Die Wahrheit ist (mit dem Islam) gekommen, und Lug und Trug (des Unglaubens) sind verschwunden. Lug und Trug schwinden (immer) dahin“ (www.koransuren.de/koran/surenvergleich/sure17.html, Übersetzung Rudi Paret; abg. 12.03.2014).

der Auferstehung andauern.⁸⁵¹ Indem der Prediger nun verkündet, „jeder *mu'min*,⁸⁵² jeder Gläubige, der an Allāh [...] glaubt und an den Propheten [...] glaubt und dem Weg des Propheten [...] folgt nach dem Verständnis der *ṣaḥāba*“ wisse von diesem Konflikt, erklärt er die Akzeptanz seiner diagnostischen Rahmung zu einem Glaubenstest für sein Publikum. Im Folgenden differenziert er zwischen den zwei Konfliktparteien: Auf der einen Seite ständen Personen, die noch „Ehrlichkeit“ und „Liebe zu Allāh“ besäßen, auf der anderen Seite „Feinde Allāhs“ sowie „Lügner“ und „Heuchler“, die sich als *'ulamā'* und *shuyūkh* bezeichnen. Letztere, der innerislamische Feind, seien gefährlicher als die an anderer Stelle des Vortrags ebenfalls als Feind gerahmten „westlichen Staaten“, da sie „unseren Namen tragen, unsere Sprache sprechen“ und mit ihren „Lügen“ ehrliche Muslime verwirrten. An einer späteren Stelle des Vortrages erläutert er, dass das Auftreten dieses inneren Feindes ein vom Propheten Muḥammad vorhergesagtes Anzeichen für das Ende der Zeit sei. Er spezifiziert, dass es sich bei diesem Feind beispielsweise um Anhänger al-Madkhalīs⁸⁵³ und um den *muftī* von al-Azhar handele, der vorgeblich in einer *fatwā* die Tötung [von pro-Mursī Demonstranten, Anm. d. Aut.] durch das Militär legitimierte, indem er Protestierende als *khawārij* bezeichnete.⁸⁵⁴ Diese Rahmungen fördern eine elitäre, sektiererische kollektive Identität, die dem Idealbild der radikal- und *jihād*-salafistischen Gemeinschaft als „gerettete Gruppe“ (*al-firqa al-nājiya*, s.o.) oder „siegreiche Sekte/Gruppe“ (*al-ṭā'ifa al-maṣūra*)⁸⁵⁵ entspricht.

Das aktuelle Problem der *umma* sei nun das tägliche „Abschlachten“ unschuldiger älterer Männern und Frauen, Kindern und Babys in Syrien und Ägypten. Dies sei jedoch kein neues Problem, sondern nur eine weitere Manifestation des „Krieges gegen den Islam,“ welcher seit

⁸⁵¹ Vgl. Prucha (2010), „Notes on the jihadists' motivation for suicide operations“, insb. 60. Vgl. auch: Paz (2002), „Middle East Islamism in the European Arena“, 68.

⁸⁵² *Mu'min* (Gläubiger) ist ein arabischer Begriff, der häufig im Koran verwendet wird und einen gläubigen Muslim bezeichnet, der sich vollständig dem Willen Gottes ergeben hat.

⁸⁵³ loyalistisch-quietistische Salafisten der sog. „Madkhaliyya“-Strömung.

⁸⁵⁴ Medienberichten zufolge erklärte 'Alī Gum'ā in einem vom der Militärabteilung für moralische Angelegenheiten produzierten Video vor ägyptischen Soldaten: „Wenn jemand kommt und versucht euch zu spalten, dann tötet sie wer immer sie sind. Selbst angesichts der Heiligkeit und großen Bedeutung des Blutes, der Prophet erlaubte uns dieses zu bekämpfen.“ Diese Aussage wurde von Kritikern als Gleichsetzung der Gegner des Militärputsches mit den *khawārij* interpretiert. Diese frühe islamische Sekte bezeichne(t)en einige Gelehrte als Ungläubige, Aggressoren oder „Banditen“ und legitimier(t)en damit ihre Tötung, falls sie gegen Herrscher rebellieren. In einem Fernsehinterview soll Gum'ā später erklärt haben, er hätte nicht beabsichtigt, die Tötung friedlicher Mursī-Anhänger zu legitimieren, die *sharī'a* erlaube jedoch die Tötung von Personen, die gegen das ägyptische Militär oder die Polizei rebellieren. Siehe: David D. Kirkpatrick und Mayy el-Sheikh, „Egypt Military Enlists Religion to Quell Ranks“, *al-Sharq al-Awsat*, 25.08.2013; www.aawsat.net/2013/09/article55317208; abg. 06.01.2014. Vgl. IUMS (o.J.), „IUMS responds to fatwa by Ali Gomaa, calls Al-Azhar institutions and scholars to clarify the falsity of such claims“, www.iumsonline.net/en/Default.asp?ContentID=7017&menuID=45; abg. 06.01.2014.

⁸⁵⁵ Die „siegreiche Gruppe“, so erklärt Abu Dujana, bestehe aus Muslimen, die „richtig“ glaubten und Gutes täten, das Wort Allāhs und den Islam verteidigten und den Unglauben vernichteten. Allāh verspreche dieser Gruppe die Macht, ihre Religion zu praktizieren, den Sieg über ihre Gegner und das Paradies. Ihre Gegner hingegen kämen in die Hölle. Vgl. Abu Dujana (2011), „Die siegreiche Gruppe - Abu Dujana“, www.youtube.com/watch?v=rEMvXKsrTc; abg. 15.01.2014. Zur „siegreichen Gruppe“ vgl. Abu Abdullah (2012), „At-Taifa Al-Mansurah - Die siegreiche Gruppe - Abu Abdullah“, www.youtube.com/watch?v=Jl-w5AAIogQ; abg. 15.01.2014.

längerer Zeit auch in Palästina, Afghanistan, Somalia, Tschetschenien und dem Irak geführt werde. Abu Dujana scheint mit dieser Rahmung die breite Akzeptanz des Widerstandes syrischer und ägyptischer Demonstranten und Rebellen seitens der Muslime nutzen zu wollen, um dem Kampf *jihād*istischer Gruppen in anderen Krisenregionen Legitimität zu verleihen. Zudem bettet er so beide Konflikte in den religiösen Kontext eines „globalen Krieges gegen den Islam“ ein. Eine Rahmung deutscher Mainstream-Prediger wiederholend, verurteilt Abu Dujana im Folgenden die „Doppelmoral“ westlicher Regierungen. Diese gäben vor, für Freiheit, Gleichberechtigung, Religionsfreiheit, Meinungsfreiheit und „Politikfreiheit“ einzutreten, blieben aber untätig angesichts der Verbrechen gegen Muslime in Syrien. Barack Obama hätte Baschar al-Assad mit seiner Aussage „Chemiewaffen sind eine rote Linie“⁸⁵⁶ eine Legitimation zum Töten erteilt, solange dieser keine Chemiewaffen verwende. Im Gegensatz zu den bisher diskutierten Predigern fordert Abu Dujana aber im Anschluss an diese Erklärung westliche Staaten nicht dazu auf, im Namen ihrer demokratischen Grundwerte Muslimen zu helfen. Stattdessen kritisiert er deren Versuche, die Demokratie in muslimische Länder zu „exportieren“ und erklärt die bloße Idee, Menschen dürften ihre Gesetze selber entwickeln, als unvereinbar mit dem Islam und der Doktrin der Gottesherrschaft. Dessen ungeachtet nutzt er aber das Resultat der ersten freien Wahlen Ägyptens als Argument gegen den Militärputsch: Der „mit eurer Dreckdemokratie“ erzielte Wahlsieg Mursīs beweise, dass dieser der rechtmäßige und von der Bevölkerung gewollte Präsident Ägyptens sei.

Der hier vermittelte Aufruf an Muslime, niemanden außer Allāh als Richter, Lenker und Herrscher anzuerkennen und „zu Allāh einzig und allein zurückzukehren“, sei, so erklärt er weiter, der Grund weshalb die *da‘wa* bekämpft werde.⁸⁵⁷ Diese *da‘wa* sei kein Aufruf „zu den Waffen,“ sondern ein Ruf zum *tawhīd*. Er fügt jedoch hinzu, „wenn diese Leute das [Prinzip des *tawhīd*] verstanden haben dann kommt der Rest von alleine. Dann ist die Basis da [...] für das man opfert, für das man kämpft.“ Im Gegensatz zu Predigern wie Dabbagh, die einer gewaltlosen Strategie der Verbreitung des Islams folgen, rahmt Abu Dujana den Ruf zum *tawhīd* nicht als Alternative zu einem Ruf zum bewaffneten *jihād*, sondern als Basis für diesen. Letztlich liefert er damit selbst eine Erklärung weshalb radikal-salafistische *da‘wa* in vielen Staaten Repressionen unterworfen ist.

Ebenfalls eine aus Vorträgen von Predigern des Mainstream- und politisch geprägten Salafismus bekannte Rahmung wiederholend, kritisiert Abu Dujana im Folgenden die mediale Berichterstattung der von ihm als „Krieg gegen den Islam“ gerahmten externen Konflikte und

⁸⁵⁶ US-Präsident Barack Obama erklärte am 20. August auf einer Pressekonferenz, „We have been very clear to the Assad regime, but also to other players on the ground, that a red line for us is we start seeing a whole bunch of chemical weapons moving around or being utilized.“ The White House. Office of the Press Secretary (20.08.2012), „Remarks by the President to the White House Press Corps“; www.whitehouse.gov/the-press-office/2012/08/20/remarks-president-white-house-press-corps; abg. 13.01.2014.

⁸⁵⁷ Da Abu Dujana in diesem Kontext die Ermordung, Folter und Inhaftierung „wahrhaftiger“ Gelehrter thematisiert, scheint er sich nicht primär auf Repressionen gegen salafistische Prediger in Deutschland, sondern auf Repressionen gegen salafistische Gelehrte in muslimischen Länder zu beziehen.

die in diesen Berichten verwendete Interpretation des Begriffes „Terrorismus.“ Muslime würden als „Extremisten, Islamisten [und] Salafisten“ bezeichnet und so die Botschaft vermittelt „die sollen ruhig verrecken [...] es ist besser für uns, wenn ihr [Armeen und Polizeibeamte muslimischer Länder, Anm. d. Aut.] das macht, weil dann müssen wir uns nicht die Finger schmutzig machen.“ In Ägypten würden „Menschen abgeschlachtet,“ die deutsche Presse berichte jedoch nicht von den „fünf- oder zehntausend“ Opfern der Armee („das interessiert keinen, das sind ja Salafisten, das sind ja Extremisten“), sondern von Anschlägen auf Kirchen, welche - hier vertritt er die gleiche Meinung wie Vogel – vom ägyptischen Geheimdienst und der Polizei verübt worden seien. Diese Medien seien daher die „wahren Hetzer“ und „wahren Terroristen.“ Westlichen Staaten wirft der Prediger zudem vor, mit „Tyranen“ wie Gaddafi, al-Assad und Mubarak Beziehungen unterhalten zu haben anstatt sie „auf ihre Terrorlisten zu setzen.“

Abu Dujanas weitere Rahmung der Staatskrise in Ägypten unterscheidet sich grundlegend von den Rahmungen aller bisher diskutierten Prediger. Die Revolutionen in Libyen, Tunesien und Ägypten seien „falsche Revolutionen“ gewesen. Die Aktivisten der Revolutionen hätten nicht die richtige [religiöse] „Basis“ gehabt, und unter ihnen sei noch „Dreck versteckt.“ Muḥammad Mursī sei zwar als Präsident besser gewesen als „einer, der den Islam richtig anfeindet,“ die MB hätte jedoch die Transformation Ägyptens in einen islamischen Staat zu langsam vorangetrieben und würde für diese „Ungehorsamkeit“ gegenüber Gott nun von diesem mit Machtverlust und einer Klassifizierung als Terrororganisation⁸⁵⁸ im Diesseits und dem „Fluch Allāhs“ im Jenseits bestraft. Aufgrund der Beteiligung von „Laizisten“ und „*munāfiqūn*“ an den Revolutionen müsse Allāh nun „durchsieben.“ Der Prediger nimmt hier Bezug auf das klassische Motiv der „Prüfungen auf dem Weg Allāhs“ (s.o.) und verkündet nach einer arabischen Rezitation aus K 3:179 („Nimmer wird Allah die Gläubigen in dem (Zustand) belassen, in dem ihr euch befindet, bis Er das Schlechte vom Guten gesondert hat [...]“), Allāh werde Muslimen den Sieg erst schenken, wenn er Gläubige von Heuchlern getrennt hätte.

Im Folgenden unterteilt Abu Dujana die Menschheit erneut in zwei klar abgegrenzte Kategorien. Seit der Ankunft der Propheten Muḥammad gäbe es nur noch Gläubige und Ungläubige. Gläubig seien nur Muslime, die ihrer ‘*aqīda*‘ treu blieben, keine Verhandlungen eingingen und keine Kompromisse bezüglich ihrer religiösen Prinzipien machten, nur weil sie sich einen Nutzen erhoffen oder „den *kuffār* gefallen wollen.“ Andersdenkende Muslime (auch andersdenkende Salafisten) und Ungläubige seien gleichermaßen Gegner oder Feinde.

⁸⁵⁸ Die ägyptische Regierung setzte die MB im Dezember 2013 nach einem Bombenanschlag auf eine Polizeizentrale (zu dem sich allerdings eine andere Gruppe bekannte) auf die Terrorliste. Siehe Diana Hodali, „Muslimbruderschaft - auf der Terrorliste und in den Untergrund verbannt“, *Deutsche Welle*, 26.12.2013 www.dw.de/muslimbruderschaft-auf-der-terrorliste-und-in-den-untergrund-verbannt/a-17325546; abg. 06.01.2014.

Abu Dujana beendet diesen Vortrag mit einem Aufruf an sein Publikum, zum „wahren Glauben“ zurückzukehren. Muslime müssten erkennen, dass Glauben nicht nur die Akzeptanz von Gott als Schöpfer und Erhalter bedeute, sondern auch erfordere, Gott zum Herrn aller Aspekte des täglichen Lebens zu machen.⁸⁵⁹ Nur mittels dieses starken Glaubens könnten sich Muslime reinigen und davor schützen, auf die Täuschungen und Lügen der sich als Muslime präsentierende „Feinde Allāhs“ hereinzufallen. Sie würden in die Lage versetzt, das Glücksgefühl und den „Geschmack von *īmān*“ zu spüren und es würde ihnen „egal, was uns passiert, ob wir gefangen sind, ob wir getötet werden.“ Diese Form der Rückkehr zum Glauben sei der Weg zur Lösung aller Probleme. Wenn Muslime erst verstanden hätten, dass sie Diener Allāhs seien und es ihre einzige Bestimmung sei, dessen Befehle auszuführen, werde dieser ihnen schon bald den Sieg schenken. Es folgt ein arabisches Bittgebet, in dem der Prediger Gott bittet, die *mushrikūn* (Polytheisten) und alle ihm gegenüber ungehorsamen Personen zu erniedrigen und seine Diener, die *mujāhidūn*, zu unterstützen.

Die in diesem Vortrag empfohlenen Aktivitäten, mit denen deutsche Muslime zur Beendigung aller Probleme der *umma* beitragen können, sind primär religiös und unterstützen seinen auch in anderen Vorträgen vermittelten Aufruf, zum Glauben zurückzukehren. Der „wahre Glauben“ beinhaltet für ihn jedoch nicht nur Aspekte der persönlichen Pietät sondern auch politische Aspekte wie z.B. eine Ablehnung aller nicht-islamischen Herrscher und Staatssysteme sowie die Bereitschaft für Allāh zu sterben. Die religiöse Dimension seiner Botschaft wird durch zahlreiche Zitate aus dem Koran und der Sunna sowie aus Texten religiöser Gelehrter unterstützt, die in Vorträgen der bisher diskutierten Prediger nicht in diesem Maße zu finden sind. Diese meist auf Arabisch vorgetragenen und im Anschluss daran übersetzten Zitate und religiösen Verweise haben offensichtlich die Funktion, Abu Dujana als sachverständige religiöse Autorität zu etablieren und so das Mobilisierungspotential seines ebenfalls religiös geprägten Vortrages zu erhöhen. Der von Abu Dujana als einziger Weg zur Erlösung gerahmte religiöse Dogmatismus und seine starren Freund-Feind-Stereotype unterscheiden sich grundlegend von dem pragmatischen Ansatz der MB sowie von den ebenfalls häufig pragmatisch orientierten Ansätzen deutscher Mainstream-Salafisten und politischer Salafisten wie der „Ḥizb al-Nūr“ (s.o.) und deren weitaus differenzierteren Rahmungen der am Konflikt beteiligten Akteure. Eine gewaltfreie politische Lösung von Konflikten und eine graduelle Umwandlung muslimischer Länder in islamische Staaten sowie eine Kooperation mit Andersdenkenden ist mit dieser dogmatischen Einstellung kaum erreichbar und offensichtlich auch nicht das Ziel des Predigers. Abu Dujana ruft zwar Muslime nicht explizit zum revolutionären *jihād* auf, aber seine Aussage, der „Ruf zum *tawḥīd*“ sei eine Voraussetzung für die Bereitschaft zu opfern und zu kämpfen, seine Vergleiche zwischen dem Kampf der Muslime in Tschetsche-

⁸⁵⁹ Vgl. Diskussion des drei Aspekte des *tawḥīd* in Kapitel 2.2.

nien/Afghanistan und Syrien/Ägypten sowie sein Lob und sein Bittgebet für die *mujāhidūn* haben die Funktion, beim Publikum eine Sympathie für deren Kampf zu erzeugen. Zudem erklärt er selbst, die von ihm propagierte Stärkung des Glaubens bereite Muslime auf diesen Kampf vor, indem sie ihre Standhaftigkeit und Opferbereitschaft stärke. Seine Abgrenzungsrahmungen und die Bezeichnung von andersdenkenden Muslimen als „Dreck“ und „Feinde Allāhs“ dämonisieren und entmenschlichen den gerahmten Feind zudem und legitimieren so die Anwendung von Gewalt gegen Individuen und Gruppen.⁸⁶⁰ Die mehrfache Verwendung des Begriffes „Dreck“ und das Symbol des Siebens zeigt zudem, dass er wie alle Salafisten dem Ideal der „Reinheit“ eine hohe Bedeutung zumisst.⁸⁶¹

4.4.2.2. „Spende für deine Geschwister in Syrien“ – Abu Dujana⁸⁶²

Am 28.05.12 hielt Abu Dujana gemeinsam mit Abu Abdullah und Abdullatif Raouli einen an Muslime gerichteten Vortrag zum Syrien-Konflikt, in dem Spenden für die deutsche salafistische Hilfsorganisation „an-Nusra“ mobilisiert wurden.⁸⁶³ Abu Dujana beginnt seinen Vortrag mit der Erklärung, Muslimen in Syrien zu helfen sei eine Pflicht, und dem unterstützenden Furchtappell, Allāh werde jeden Muslim am *Yawm al-Qiyāma* nach seiner Verantwortung [für die Leiden der Muslime in Syrien, Anm. d. Aut.] fragen. Er bietet an dieser Stelle keine Handlungsanweisung zur Reduzierung der durch diesen Appell erzeugten negativen Emotionen. Da der Vortrag auf einer Spendenveranstaltung gehalten wurde, ist aber zu vermuten, dass das Publikum bereits darüber informiert ist, wie es seiner Pflicht nachkommen kann. Es folgt die bekannte, auf die Situation der globalen *umma* bezogene, diagnostische Rahmung: Überall auf der Welt fließe das Blut der Muslime, und dieses Blut habe keinen Wert. Menschen hätten heutzutage Angst einer Fliege etwas anzutun, aber keiner mache sich Gedanken um Muslime. Abu Dujana suggeriert so, Muslime wären weltweit Opfer und würden nicht wertgeschätzt.

Mit der Aussage, auch Bilād al-Shām ertrinke im Blut, leitet er nun zum Syrien-Konflikt über. Diesen stellt er als Beispiel eines globalen Angriffes auf Muslime dar. „Bilād al-Shām“ ist die

⁸⁶⁰ Siehe Della Porta (1995), *Social Movements*, 173.

⁸⁶¹ In seiner Studie zum ägyptischen Salafismus schreibt Gauvain bezogen auf religiöse Rituale und der „Reinigung“ des Islams von *bid'a*: „Salafis are more concerned about „purity“ than almost anything else. [...] Such purity, ultimately, is doctrinal and ideological.“ Gauvain (2013), *Salafi Ritual Purity*, 14.

⁸⁶² Abu Dujana in: „Spende für Deine Geschwister in Syrien (Abu Dujana.Sheikh Abdellatif.Abu Abdullah)“ (2012); www.youtube.com/watch?v=PSB0ZnON7bw; abg. 22.10.13.

⁸⁶³ Die Hilfsorganisation „an-Nusra“ wurde von Predigern des DWR und MI unterstützt und sammelte eigenen Angaben zufolge Gelder für humanitäre Projekte in Syrien. Die Vereinigung wurde am 19.03.2012 ins Leben gerufen und 13.03.2013 vom Bundesminister der Inneren mittels des Argumentes, sie sein Teil von MI, verboten. Siehe: Florian Flade, „Spendensammler des Dschihad“, 14.03.2013; <https://ojihad.wordpress.com/tag/spenden/>; abg. 08.01.2014. Landesamt für Verfassungsschutz/Pressestelle des Senats, „Syrien: Verfassungsschutz warnt vor Spenden an islamistische Organisationen“, 27.03.2013; www.hamburg.de/contentblob/3903050/data/2013-03-27-lfv-pm-spendenwarnung.pdf; abg. 08.01.2014). Die Webseite der Organisation wurde von Ismail S. ins Netz gestellt, der als Anhänger von MI gilt (siehe: Florian Flade, „Spendengelder bei Salafisten-Razzia beschlagnahmt?“, 23.06.2012; <http://ojihad.wordpress.com/tag/an-nusra/>; abg. 08.01.2014).

Bezeichnung einer Provinz der ersten islamischen Kalifate, die, wie bereits erwähnt, neben dem Staatsgebiet Syriens auch Jordanien, Libanon, Israel und die Palästinensischen Autonomiegebiete beinhaltet und heute von Muslimen als Bezeichnung dieser Regionen verwendet wird. Der Begriff hat eine religiöse eschatologische Konnotation, die der Prediger an einer anderen Stelle des Vortrages betont, an der er Bilād al-Shām als Land der großen Schlachten der Endzeit (*arḍ al-malāḥim*),⁸⁶⁴ Entstehungsort des neuen *khilāfa* (Kalifat)⁸⁶⁵ und - gemeinsam mit dem Jemen - als Ausgangspunkt der zukünftigen islamischen Eroberung (*fath*) darstellt. Der Syrien-Konflikt wird so als Endzeitkampf gerahmt, dessen Bedeutung dem Publikum vermutlich bereits in Vorträgen zur Endzeit und dem Maṣṭḥ al-Dajjāl eingeprägt wurde, und in dem es islamischen Vorstellungen zufolge nicht nur um die Bevölkerung Syriens, sondern um die Zukunft des Islams und der gesamten Menschheit geht. Diese Rahmung korrespondiert mit seiner Zweiteilung der Menschheit in „Freunde“ oder „Feinde“ des Islams. Wie bereits erläutert gibt es islamischen Vorstellungen zufolge in dieser Endzeit, nach Ausbruch des Kampfes mit dem Dajjāl, nur noch Gläubige und deren Feinde, und auch das koranische Prinzip der „Schutzbefohlenen“ (*ahl al-dhimma*) wird außer Kraft gesetzt.

Zunächst aber thematisiert der Prediger den Syrien-Konflikt im engeren Sinne. In einer diagnostischen Rahmung identifiziert er das Problem als das Leiden der dortigen Bevölkerung, und den „*ṭāghūt*“ al-Assad als den Verantwortlichen. Seine nun folgende detaillierte Darstellung des Konflikts könnte die Funktionen eines moralischen Schocks haben und dazu dienen, beim Publikum eine indirekte Lebenserfahrung mit dem gerahmten Problem zu konstruieren. Er spricht von „abgeschlachteten“ Frauen, Kindern und älteren Menschen, bei lebendigem Leibe begrabenen Personen, Vergewaltigungen, Verbrennungen und davon, dass Muslime gezwungen würden „*lā ilāha illā Bashār*“ (Es gibt keinen Gott außer Baschar [al-Assad]) zu sagen. Videos dieser Folter und Tötungen wurden in großer Zahl von deutschen Salafisten ins Internet gestellt, und die Worte Abu Dujanas lösen vermutlich beim Publikum Assoziationen

⁸⁶⁴ Diese Schlachten (*al-malāḥim*) werden in den *aḥādīth* ausführlich beschrieben; z.B. in Sunan Abū Dāwud, *Kitāb al-malāḥim*. Der Platz, an dem sich Muslime zur Zeit der großen Schlachten versammeln, wird in den Traditionen als al-Ghūṭa (eine Stadt nahe Damaskus) angegeben. Siehe: Sunan Abū Dāwud, *Kitāb al-Malāḥim, ḥādīth* 4298 (*ṣaḥīḥ* nach al-Albānī). Eschatologisch orientierte *jihād*istische Gruppen verwenden diesen Begriff öfters in ihren Veröffentlichungen, vermutlich um die endzeitliche Bedeutung ihres Kampfes zu betonen. Siehe z.B. folgender *nashīd*, der den Kampf der Gruppe „Dawlat al-‘Irāq al-Islāmiyya“ (ISI) anpreist: „IraqC0D1 - Ardḥ Al Malāḥim - [7] Idhrib Ya Asad Al Fallujah“ (2013); www.youtube.com/watch?v=FQsd9x5ILeE; abg. 09.01.2014.

⁸⁶⁵ Für eine Sammlung von *aḥādīth*, die vorgeblich darauf hinweisen, dass das zukünftige Kalifat in al-Shām errichtet wird, siehe: Mohammad Awais Tahir (o.J.), „Hadith Set # 3 – Khilafah’s revival will begin from Al-Quds (Ash Shaam)“; <http://islamandpsychology.blogspot.de/2011/02/future-of-islamkhilafah-returns.html>; abg. 06.02.2014. Tahir zitiert hier u.a. den folgenden *ḥādīth*: „Abu Umamah Al-Bahili narrated that the Messenger of Allah said, ‚A group of people from my Ummah shall remain steadfast to the truth; they will continue to fight in obedience to the command of Allah and remain dominant over their enemies. Those who will oppose them shall not do them any harm — except for hardship and hunger. They will remain in this condition until victory (or that the Hour overtakes them).‘ He was asked, ‚O Messenger of Allah, where are they?‘ He replied, ‚In Al-Quds and its precincts.‘“ (z.B. Musnād Aḥmad ibn Ḥanbal, *ḥādīth* 22374). Al-Quds (Jerusalem) liegt innerhalb der historischen Region al-Shām.

mit diesen Videos aus, die die Wirkung seiner Worte verstärken.⁸⁶⁶ Als negativen Anreiz zum Handeln verwendet Abu Dujana einen Furchtappell. Er erklärt, das Leiden der Muslime in Syrien könne morgen auch Muslimen in Deutschland widerfahren. Daher, so die von ihm empfohlene „Medizin“ und Handlungsanweisung, müsste jeder von ihnen Allāh fürchten. Dieser Furchtappell warnt im Gegensatz zu anderen von ihm verwendeten Furchtappellen nicht vor Bestrafungen Gottes im Jenseits, sondern vor Bestrafungen im Diesseits.

Es folgt eine diagnostische Rahmung, die offensichtlich die Funktion hat, jede nichtreligiöse Lösung des Syrien-Konflikts sowie die Hoffnung auf eine Hilfe nicht islamischer Organisationen zu verwerfen. Auch die NATO sei ein „Feind Allāhs“ (*‘adū Allāh*). Als Beweis nennt er die einen Tag vor seinem Vortrag in deutschen Medien berichtete Tötung einer afghanischen Familie durch einen Angriff der NATO.⁸⁶⁷ Die NATO wolle Muslimen „Demokratie bringen“, „Frauenrechte“ und „Menschenrechte“ beibringen, sie „erziehen“ und „zivilisieren“, und demonstriere damit, dass Muslime für sie „unwissend“ und „Tiere“ seien. Auch die UN (er spricht von Kofi Annan und Ban Ki-moon) sei ein Feind Allāhs, da sie angesichts des Leidens der Muslime untätig bliebe und so mit „den Mördern“ kooperiere. Der Prediger spricht sich hier nicht nur gegen Demokratie aus, er vermittelt auch erneut das Motiv von Muslimen als erniedrigte Opfer.

Nach einer erneuten Erinnerung, dass Muslime verpflichtet seien Syrien zu helfen, appelliert Abu Dujana an Schuldgefühle deutscher Muslime. „Uns“ ginge es gut während Syrien leide. Aufrufe von anderen Predigern⁸⁶⁸ und Gelehrten zur Geduld (*sabr*) und zur Abwägung von Nutzen (*maṣlaḥa*) und Schaden (*mafsada*) eines Aufrufs zum *jihād* verwirft er durch folgende Aussage,

„Komm mir nicht mit *maṣaliḥ* und *mafasid*, und komm mir nicht mit *ya ba sabr* und das und das. Ich will sehen von diesem jenigen, die so reden, wenn das seine Schwester ist, wenn diejenige, die vergewaltigt ist seine Schwester ist, ob der dann zu mir kommt und sagt ‚habt Geduld!‘[...]“

⁸⁶⁶ Dieses Material findet sich sowohl auf Youtube-Kanälen, die *jihād*-salafistischer Propaganda verbreiten (z.B. dem Kanal des Nutzers „globalmediafront“; www.youtube.com/channel/UCvsJ9Y9y6HBWzllS_yx8Neg/videos; abg. 21.01.2014) als auch auf Kanälen, die neben Material zum Syrien-Konflikt auch Polemik gegen Schiiten von Mainstream-Predigern wie Vogel und Dabbagh verbreiten (z.B. Kanal des Nutzers „Schiiten sind Kuffar“; www.youtube.com/channel/UC15Ut19rAvxJW-vSfoKOxrA/videos; abg. 21.01.2014).

⁸⁶⁷ Bei einem ISAF Einsatz im Osten Afghanistans wurden Ende Mai 2012 acht Mitglieder einer Familie, darunter sechs Kinder, getötet. Bereits Anfang Mai hatte die NATO die Verantwortung für den Tod von sechs Zivilisten, ebenfalls Mitglieder einer Familie, in der Helmand Provinz übernommen. 2011 hatte es nach Angaben der UN mehr als 3000 zivile Opfer in Afghanistan gegeben, 187 davon waren durch Nato-Luftangriffe getötet worden. Siehe „Isaf-Einsatz: Acht afghanische Zivilisten durch Nato-Luftangriff getötet“, *Zeit Online*, 27.05.2012; www.zeit.de/politik/ausland/2012-05/afghanistan-nato-zivilisten; abg. 08.01.2014.

⁸⁶⁸ Vgl. meine Analyse der Vorträge Hassan Dabbaghs.

Es folgt eine Handlungsanweisung zur Reduzierung des Schuldgefühls: Muslime müssten „mindestens“ für Syrien spenden und Bittgebete sprechen. Er fügt erklärend hinzu, „wer keine *du‘ā*‘ macht, wer nicht spendet wird auch niemals mit *nafs* (dem Selbst) opfern.“⁸⁶⁹ Implizit vermittelt Abu Dujana hier, dass die Selbstaufopferung im Kampf eine bessere Tat sei als das Spenden. Er erklärt jedoch, Muslime könnten ihre Pflicht auch mit Spenden an die Organisation „an-Nusrah“ erfüllen. Im direkten Anschluss an seinen Spendenaufruf bietet er zwei Anreize für das Spenden: Den individuellen Lohn, den ein Muslim für seine Spende von Allāh erhalte, und, als negativen Anreiz, die ebenfalls individuelle Bestrafung Allāhs, die einen Muslim am *Yawm al-Qiyāma* für eine Nichterfüllung seiner Pflicht erwarte.

Der Prediger beendet seinen Vortrag mit einem arabischen Bittgebet, in dem er zunächst Gott um Hilfe für die „Brüder in Syrien“ bittet und wünscht, Allāh möge diese als Märtyrer annehmen und ihnen zum Sieg über al-Assad verhelfen. Danach erweitert er seine *du‘ā*‘ und bittet Gott um Hilfe gegen andere „Götzen“ und „Tyranen“ sowie um eine Unterstützung der „Brüder“ in Jemen, Afghanistan, Irak, den Philippinen, Somalia und Tschetschenien, also in Regionen, in denen derzeit *jihād*istische Gruppen für islamische Staaten kämpfen. Er bittet Allāh auch um eine Befreiung der Gefangenen in Guantanamo und um eine „Handlung“ gegen Amerika, den „Kopf der Ungläubigen“, sowie gegen Juden und Christen. Zum Schluss bittet er Gott, ihn zum *shahīd* zu machen und ihm die Kraft zu geben, sich für den Islam zu opfern. Aus diesem Bittgebet wird ersichtlich, was im Vortrag selbst nur angedeutet wird. Abu Dujana scheint ebenso wie MI und al-Qā‘ida nicht nur den *jihād* gegen Truppen al-Assads, sondern auch den globalen *jihād* gegen den „fernen Feind“ zu unterstützen, und dieses zumindest dem arabischsprachigen Teil seines Publikums auch vermitteln zu wollen.

4.4.2.3. Abu Dujana „Syrien“⁸⁷⁰ – ein Aufruf zum Glauben, Spenden und zur Opferbereitschaft „für Allāh“

Am 16.12.2012 hielt Abu Dujana auf einer Benefizveranstaltung für den deutschen islamischen Hilfsverein „Helfen in Not“⁸⁷¹ einen weiteren Vortrag zum Thema „Syrien“,⁸⁷² der in

⁸⁶⁹ Abu Dujana bezieht sich hier offensichtlich auf die „Selbstaufopferung“ im bewaffneten Kampf.

⁸⁷⁰ Abu Dujana (2012), „Abu Dujana(Syrien Benefizveranstaltung am 16.12.2012)“; www.youtube.com/watch?v=wKrLIQ5R3wI; abg. 20.10.13.

⁸⁷¹ „Helfen in Not e.V.“ ist ein in Neuss ansässiger und von Bekir Astürk geleiteter Verein, der derzeit Projekte in Syrien, Burma, Bangladesch, den Philippinen, Mali und Kenia unterstützt (www.helfen-in-not.info/; abg. 07.01.2014). Er wird von zahlreichen deutschen Predigern, unter ihnen auch Sven Lau, Ibrahim Abou-Nagie und Abu Abdullah, unterstützt. Der Verfassungsschutz Nordrhein-Westfalen warnt vor dem Verein und erklärte Medienberichten zufolge im September 2013, ihm lägen „tatsächliche Anhaltspunkte dafür vor, dass es sich bei dem Verein "Helfen in Not" um eine extremistisch, salafistische Bestrebung handelt“ („Verfassungsschutz warnt vor Verein "Helfen in Not".“ *Die Welt*, 19.09.2013; www.welt.de/regionales/duesseldorf/article120173232/Verfassungsschutz-warnt-vor-Verein-Helfen-in-Not.html; abg. 07.01.2014).

⁸⁷² Die Benefizveranstaltung fand in Dortmund statt und wurde auf salafistischen Webseiten wie dawa-news.net angekündigt (<http://dawa-news.net/2012/12/15/syrien-benefizveranstaltung-in-dortmund-am-16-12-2012-2/>; abg. 07.01.2014). Auf der Veranstaltung hielten auch andere Prediger der radikalen Tendenz Vorträge, z.B. Abu Ab-

vielen Aspekten seinem zuvor analysierten Vortrag ähnelt. Er beginnt diesen ebenfalls mit der Erklärung, es sei die Pflicht eines jeden Muslims seinen „Geschwistern“ in Syrien zu helfen. Die mindeste Form der Hilfe seien Spenden und *du‘ā*, zudem müsse sich jeder mit den leidenden Muslimen in Syrien identifizieren. Einige Minuten später verstärkt er die Wirkung dieser Botschaft mit dem bereits diskutierten Furchtappell und erklärt, wer helfen könne und nicht helfe, werde vor Allāh Frage und Antwort stehen müssen.

Zunächst vermittelt er jedoch die bekannte diagnostische Rahmung des Problems und der verantwortlichen Akteure. Muslime würden in Syrien von „den Tyrannen“ getötet, gefoltert und vergewaltigt. Auch in diesem Vortrag unterstützt er seine Rahmung mit einem moralischen Schock, der offensichtlich dem Publikum die Dringlichkeit der Situation vermitteln, seine Emotionen ansprechen und seinen Wunsch „etwas zu tun“ stärken soll. Syrische Frauen würden sich mit der Bitte um Antibabypillen an ihn und seine Bekannten wenden, damit sie zumindest nach Vergewaltigungen nicht schwanger werden. Der Prediger appelliert nun wie im vorigen Vortrag an die Schuldgefühle seines Publikums und erklärt, das Publikum solle sich angesichts des Leidens der Muslime in Syrien dafür schämen, sein Leben in Deutschland zu genießen. Im direkten Anschluss an diesen Appell bietet er keine Handlungsanweisung zur Verringerung der durch diesen erzeugten negativen Emotionen, es ist aber zu vermuten, dass sich das Publikum an seine bereits zu Beginn seiner Rede als adäquates Mittel zur Unterstützung der syrischen Muslime erwähnten Spenden und Bittgebete erinnert.

Stattdessen folgt zunächst eine prognostische Rahmung. Die Lösung des Problems könne nicht in den Händen der „Feinde UN und NATO“ liegen; die einzige Möglichkeit das Leid der Muslime in Syrien zu beenden sei *al-īmān*, der Glaube. Als Beweis führt er das Beispiel der *ṣaḥāba* auf: Nur deren Glauben hätte Allāh veranlasst, diese aus einer Situation des Leidens und der Unterdrückung zu erlösen und zu „Führer[n] der Welt“ zu machen. Mittels eines Zitates aus dem Koran, das von der Bedeutung des Glaubens und des Jenseits handelt, leitet er nun von einer Diskussion des Syrien-Konflikts zu einer Diskussion des vorgeblichen Problems des mangelnden Glaubens heutiger Muslime über; einem religiösen Thema, das den Rest dieses Vortrages bestimmt.

In einer diagnostischen Rahmung beschreibt er das Hauptproblem moderner Muslime als deren Orientierung an der *dunya* und dem dadurch verursachten Mangel an *īmān*. Dieser Mangel an Glauben sei der Grund aller anderen Probleme, angefangen bei Schwierigkeiten sich von Freundinnen zu trennen [vor- und außereheliche Beziehungen zu beenden, Anm. d. Aut.] über Abhängigkeit von Rauschmitteln bis zur Vernachlässigung der Pflichtgebete.

dullah und Abdullatif Raouli. Mit Abu Walaa trat aber auch ein Prediger auf, der eher dem Mainstream zugeordnet werden kann.

Hätten Muslime *īmān*, dann wären sie zudem bereit „alles für Allāh zu geben“ und Geld zu spenden. Spenden werden hier also als eine Aktivität dargestellt, mit der ein Muslim die Stärke seines Glaubens unter Beweis stellen kann.

Mittels der Geschichte des *ṣaḥābī* ‘Abd al-‘Uzzā (der vom Propheten in ‘Abdallāh [Dhū-l-Bijādayn umbenannt wurde)⁸⁷³ und einem Zitat von K 29:1-3 illustriert Abu Dujana nun den tiefen Glauben und die Opferbereitschaft der *ṣaḥāba* und unterstreicht seine Behauptung, der Glaube eines Muslims werde von Allāh geprüft. Er fügt die Warnung hinzu, „wenn du keine Opfer bringst, [...] gibt es kein Paradies.“ Der hier gebotene Anreiz für Glauben und Opferbereitschaft, und letztlich auch für Spenden, ist also neben dem Wunsch nach einer Imitation der Gefährten des Propheten auch ein individueller zukünftiger Nutzen im Jenseits. Abu Dujana ruft deutsche Muslime an dieser Stelle des Vortrages mit Hilfe des auch von Kamouss erwähnten Gleichnisses zwischen der *umma* und einem Körper erneut zur Identifizierung mit der globalen *umma* auf, er erwähnt jedoch nicht, wie Spenden Muslimen in Syrien helfen können.

Im Folgenden leitet Abu Dujana von der Geschichte des *ṣaḥābī* ‘Abdallāh Dhū-l-Bijādayn zu seinem Spendenaufruf an deutsche Muslime über. ‘Abdallāh [Dhū-l-Bijādayn], wie er seit seiner Ankunft in Medina hieß, habe den Propheten vor der Schlacht von Tabūk gebeten, ihm den Märtyrertod zu ermöglichen. Dieser habe erwidert, dass nicht nur ein Tod durch die Hand des Feindes auf dem Schlachtfeld einen Muslim zum *shahīd* mache, sondern bereits seine Beteiligung am *jihād*, sein „Losgehen“ *fī sabīl Allāh*, selbst wenn er dabei nicht durch den Feind, sondern durch einen Sturz vom Pferd oder ein Fieber umkomme. Abu Dujana folgert daraus, dass nicht nur eine am Kampf „vor Ort“ beteiligte Person, sondern jeder Muslim, der die Absicht habe „für Allāh zu arbeiten“, die Belohnung eines *shahīd* erhalte. Aufbauend darauf ruft er sein Publikum dazu auf, sich mit Hilfe von Spenden und *da‘wa* von Deutschland aus die Belohnung eines Märtyrers zu sichern.

Abu Dujana beendet seinen Vortrag mit einem Aufruf an Muslime, zu „Dienern und Soldaten Allāhs“ zu werden, deren einziges Ziel es sei, die Zufriedenheit Gottes zu erreichen. Sie sollten wie die *ṣaḥāba* die *dunya* aus ihrem Herzen herausschmeißen und „*īmān* tanken.“ Diesen müssten sie allerdings, so betont er, auch in Taten umsetzen und beweisen, indem sie spendeten, den Islam gewissenhaft praktizierten und die Religion zum Mittelpunkt ihres Lebens machten. Als Anreiz für diese Veränderung des Lebens appelliert er an das Eigeninteresse

⁸⁷³ Abu Dujana berichtet, dass ‘Abd al-‘Uzzā von seinem Vater verstoßen wurde, da er den Wunsch hatte, zum Islam zu konvertieren. Schließlich wurde er nur mit einem Stück Stoff bedeckt aus seinem Heimatort weggeschickt und machte sich auf den Weg nach Medina. Versionen dieser Überlieferung finden sich auf zahlreichen arabischsprachigen Webseiten, z.B.: „Abdallāh Dhū-l-Bijādayn“; <http://forum.stop55.com/240302.html>; abg. 07.01.2014. ‘Abd al-‘Uzzā wurde vom Propheten umbenannt, da sein Name der altarabischen Göttin des Morgensterns gewidmet war. Zur Bedeutung des neuen Namens, siehe: Ibn Ishāq/Guillaume (2013), *The Life of Muhammad*, 783, FN 865.

von Muslimen und stellt Spenden für Syrien als eine Art Sparkonto für die *ākhirā* (Jenseits) dar. Er verspricht, „jeder Cent, den du hier spendest wirst du finden am *Yawm al-Qiyāma*.“

Der gesamte Vortrag ist stark religiös geprägt und zeichnet sich durch eine häufige Verwendung arabischer religiöser Begriffe aus.⁸⁷⁴ Knapp die Hälfte des Vortrages besteht aus Erzählungen aus dem Leben und Kämpfen der *ṣaḥāba*, drei Koranzitaten und einem *ḥadīth*. Der eigentliche Konflikt in Syrien wird nur in wenigen Sätzen beschrieben. Eine der Funktionen des Vortrages, das Publikum zum Spenden für Syrien zu mobilisieren, steht in direktem Kontext zum thematisierten externen Konflikt. Weitere Funktionen hingegen - Muslime zur Stärkung ihres Glaubens aufzurufen und Konsens für die Rahmung, „wahrer Glaube“ beinhaltet die Bereitschaft, sein Leben und Geld zu opfern, zu mobilisieren - werden vom Prediger zwar genutzt, um die Spendenbereitschaft des Publikums zu erhöhen, stehen jedoch nicht im direkten Zusammenhang mit diesem Konflikt. Die von Abu Dujana gewählten Geschichten aus dem Leben der *saḥāba* berichten von Schlachten und dem Wunsch nach dem Märtyrertod und können die Funktion haben, Muslime zum bewaffneten *jihād* zu mobilisieren. Indem er Spenden und Bittgebete als „die mindeste“ Form der Hilfe bezeichnet, suggeriert der Prediger sogar indirekt, eine Beteiligung am Kampf sei eine bessere Form der Hilfe als das Spenden.

4.4.3. Zusammenfassung

Abu Dujana thematisiert externe Konflikte als Beispiele, um seine Rahmung eines vorgeblichen und bis zum Tag des Jüngsten Gerichts andauernden Kampf zwischen „wahren Gläubigen“ und „Feinden Allāhs“ zu propagieren. Seine Vorträge weisen deutlich mehr religiöse Bezüge auf als Vorträge von Kamouss, Dabbagh und Vogel, und seine Rahmung der Konflikte orientiert sich nicht an einer detaillierten politischen Analyse der Ereignisse, sondern an Motiven aus dem Koran und der Sunna. Die von ihm als bedeutend gerahmte Werte wie Glaube, Opferbereitschaft, Ehrlichkeit, Liebe zu Allāh und eine Identifikation mit Not leidenden Mitgliedern der *umma* sind primär religiöse Werte oder werden in einen religiösen Kontext gesetzt. Beide Aspekte sowie sein Feindbild „*kuffār*“ weisen darauf hin, dass seine Vorträge primär an Muslime gerichtet sind. Innerislamische Feindbilder und Abgrenzungsrahmungen geben zudem einen Hinweis, dass er vorwiegend ein Publikum sunnitischen Glaubens anspricht, das zumindest Grundaspekte seiner Ideologie teilt.

Entsprechend seiner auf dem Koran und der Sunna basierenden religiösen Rahmungen, in denen es nur zwei sich feindlich gegenüberstehende Gruppen gibt, handele es sich bei außenpolitischen Konflikten um einen „Krieg gegen den Islam“ und bei dem Bürgerkrieg in Syrien speziell um den Beginn der großen Schlachten der Endzeit (*al-malaḥīm*). Als „Feinde der Gläubigen“ werden tyrannische Regenten muslimischer Länder, muslimische „Lügner“ und

⁸⁷⁴ Das am häufigsten im Vortrag verwendete arabische Wort ist „*īmān*“ (29-fach verwendet), gefolgt von *rasūl* (20), *ṣaḥāba/ṣaḥābī* (18), *dunya* (17) und *shahāda/shahīd/shuhadā* (12).

„Heuchler“ (*munāfiqūn*) und westliche Regierungen gerahmt. Letztere griffen muslimische Zivilisten direkt an (z.B. in Afghanistan), gäben „tyrannischen“ Herrschern grünes Licht für ihre Taten oder blieben untätig. Abu Dujana bezeichnet dieses Verhalten ebenso wie die zuvor diskutierten Prediger als „Doppelmoral.“ Er fordert im Gegensatz zu diesen westliche Regierungen aber nicht dazu auf, im Namen ihrer demokratischen Werte Muslimen zu helfen, sondern stellt deutlich heraus, dass er Demokratie ablehnt. Den Arabischen Frühling bezeichnet er als „falsche Revolutionen.“ Sie hätten nicht dem Ziel gedient, die Länder sofort in islamische Staaten zu transformieren, und an ihnen seien „Heuchler“ beteiligt gewesen, die Gott nun für ihre „Ungehorsamkeit“ bestrafe.

Ein Großteil seiner Diskussion des Feindes beschäftigt sich, an Motiven des Korans und der Sunna orientiert, mit dem Kampf „wahrer Muslime“ gegen „Heuchler und Lügner.“ Diese gäben vor, Muslime und Gelehrte zu sein, und seien daher gefährlicher als Nichtmuslime. Das religiöse Motiv der Prüfungen auf dem Weg Allāhs (s.o.) aufgreifend erklärt er, Allāh müsse diese von den Gläubigen trennen bevor er Muslimen den Sieg gäbe. Die Lösung aller Probleme der *umma*, von den Leiden der Muslime in Syrien bis zu den Alltagsproblemen deutscher Muslime, könne nur von Allah kommen und erfordere die Rückkehr der Muslime zum Glauben (*īmān*). Nur so seien sie auch in der Lage, sich gegen die Manipulationsversuche der „Heuchler“ zu schützen und bereit, wie die *ṣaḥāba* Opfer für diesen Sieg zu geben.

Abu Dujana mobilisiert deutsche Muslime zu Spenden für syrische Muslime und zu Bittgebeten. Beides definiert er als religiöse Pflichten und als „das Mindeste,“ was sie derzeit tun könnten. Da er die Opferbereitschaft der *ṣaḥāba* zum Märtyrertod und den Kampf der *mujāhidūn* lobt, kann die Formulierung „das Mindeste“ als eine indirekte Aufforderung zur Beteiligung am *jihād* in Syrien verstanden werden, Abu Dujana ruft aber nicht direkt dazu auf. Seine Vorträge dienen zudem der Herstellung globaler islamischer Identitäten, die er mittels des Motivs, die *umma* sei ein Körper, fördert, sowie einer Neudefinition des Begriffes „Terrorismus.“ Wie andere Prediger identifiziert er die mediale Verwendung dieses Begriffes als Methode des Gegners, mit dem dieser Gewalt gegen Muslime legitimiert.

4.5. Abu Abdullah

Ibrahim Belkaid alias Abu Abdullah⁸⁷⁵ ist eine junger deutscher Prediger mit einem Migrationshintergrund aus dem Maghreb,⁸⁷⁶ der sich meines Wissens nach nicht öffentlich zu seiner Vergangenheit und religiösen Ausbildung äußerte. Er ist verheiratet mit einer Frau, die einem seiner auf Youtube veröffentlichten Videos zufolge väterlich nichtmuslimischer

⁸⁷⁵ Der bürgerliche Name Abu Abdullahs wird genannt in: Bundesrat (2011), *Lagebild*, 52. In anderen Publikationen wird der Vorname Belkaid als Brahim angegeben.

⁸⁷⁶ Ich besitze keine Informationen über die Herkunft Abu Abdullahs. Sein Nachname deutet aber darauf hin, dass seine Familie aus dem Maghreb stammt, und einige Salafisten behaupten, er stamme aus Algerien.

Herkunft ist und den *niqāb* trägt,⁸⁷⁷ und wird auf einer Auslandsreise und einem seiner Vorträge in Frankfurt⁸⁷⁸ von einem etwa fünf- bis siebenjährigen Mädchen im *jilbāb*⁸⁷⁹ begleitet, das anscheinend sein Kind ist. Abu Abdullah tritt häufig gemeinsam mit Predigern der Gruppen DWR und DawaFFM auf,⁸⁸⁰ kooperierte auch mit MI,⁸⁸¹ und seine Vorträge und interaktiven Koranunterrichte wurden bzw. werden auf den Webseiten beider Gruppen sowie auf der Seite salafimedia.de veröffentlicht⁸⁸² Er gibt oft Vorträge in arabischen Moscheen im Raum Bonn und trat während eines Islamseminars im August 2010 gemeinsam mit Abu Dujana und Shaykh Abdullatif (DawaFFM) in der Bonner Muhsinin Moschee auf.⁸⁸³ Aufgrund seiner Einbindung in diese Netzwerke und der von ihm propagierten Ideologie, die sich meiner Einschätzung nach in wesentlichen Punkten mit der auf der Webseite salafimedia.de vermittelten Ideologie deckt,⁸⁸⁴ kann er dem rechten Rand des DWR sowie dem Umfeld der Gruppe DawaFFM (verboten seit 03/2013) zugerechnet werden.

4.5.1. Relevanz von Außenbezügen in und Themen von Vorträgen mit größter Breitenwirkung

Als Repräsentant des von *jihād*istischem Gedankengut beeinflussten Randes der radikalen *Salafiyya* überrascht es nicht, dass Abu Abdullah häufiger Vorträge zu außenpolitischen Ereignissen und Konflikten hält als die anderen vier in dieser Studie analysierten Prediger und sich dabei auf Regionen fokussiert, in denen *jihād*-salafistische Gruppen kämpfen. Drei von zehn seiner Vorträge mit größter Breitenwirkung thematisieren Konflikte zwischen dem Islam und „dem Westen“ im Allgemeinen oder in Krisenregionen wie Syrien, dem Irak oder Afghanis-

⁸⁷⁷ „Abu Abdullah & die KONVERTIERUNG seines SCHWIEGERVATERS“ (2013); www.youtube.com/watch?v=CwMnIjZr-sk; abg. 11.12.2013. In diesem Video ist eine junge Muslima mit *niqāb* zu sehen, die sich gemeinsam mit Abu Abdullah und einem als Abu Abdullahs Schwiegervater bezeichneten Mann an einem Flughafen oder Bahnhof befindet, und diesen Mann nach dessen Konversion zum Islam umarmt. Da diese Berührungen zwischen verschiedenen Geschlechtern orthodoxem islamischen Recht zufolge nur unter engen Familienangehörigen zulässig sind, kann vermutet werden, dass es sich bei der Frau um die Ehefrau Abu Abdullahs, also die Tochter seines Schwiegervaters, handelt.

⁸⁷⁸ Abu Abdullah (2013), „Abu Abdullah-Syrien Teil1“; www.youtube.com/watch?v=bePSbVnulqI; abg. 27.10.13. Das gleiche Mädchen ist auch in dem Video „Abu Abdullah & die KONVERTIERUNG seines SCHWIEGERVATERS“ (2013) zu sehen.

⁸⁷⁹ Der *jilbāb* ist eine Art erweitertes locker fallendes Kopftuch, das bis zu den Knien oder den Füßen reicht und häufig mit einem Rock oder einer Pluderhose (*sarwāl*) kombiniert wird.

⁸⁸⁰ Z.B. DAWAFFM (2011), „Abu Abdullah – Ungerechtigkeit“; www.youtube.com/watch?v=D1Amfj78PU, abg. 28.10.2013. Die Webseite dawaffm.de präsentierte im November 2010 Vorträge von Abu Abdullah, Abdullatif [Raouli], Abu Bilal und Abu Ubayda. Zwei Jahre später, im November 2012, wurden keine Vorträge von Abu Bilal und Abu Ubayda mehr auf der Seite präsentiert.

⁸⁸¹ Z.B. „Abu Abdullah - Aufopferung für LA ILAHA ILA ALLAH (www.millatu-ibrahim.com)“ (2011); www.youtube.com/watch?v=LB66Bk6FIzM, abg. 11.12.2013.

⁸⁸² Z.B. auf: <http://salafihd.com/salafimedia.de2/downloads.html>; abg. 07.04.2011.

⁸⁸³ Z.B.: Ankündigung eines Islamseminars mit beiden Predigern auf Youtube: „Dar ul Huda Team Bonn lädt zum Islam Seminar in Bonn- Beuel“ (2010); www.youtube.com/watch?v=DlqoFmr6duw&NR=1; abg. 24.01.2011. Zur Muhsinin Moschee, siehe Kapitel 4.4.

⁸⁸⁴ Diese Einschätzung beruht auf meiner eigenen Analyse der Inhalte seiner Vorträge und der Inhalte des auf dieser Webseite präsentierten Materials, die ich seit 2009 im Rahmen meiner Forschungen zum Thema „Salafi *da'wa* in Deutschland“ als PhD-Kandidatin an der Ben-Gurion Universität des Negev durchführe.

tan im Speziellen. In einem Vortrag erwähnt er in diesem Zusammenhang auch das Stichwort „Palästina,“ geht jedoch nicht näher auf den dortigen Konflikt ein. Diesen Ereignissen widmet er zwar mit 8,2 Prozent der Gesamtzeit dieser zehn Vorträge (100 Prozent der Zeit eines Vortrages zum Thema „Syrien,“⁸⁸⁵ 44 Prozent der Zeit eines Vortrages zum Thema „Ungerechtigkeit [gegen Muslime]“⁸⁸⁶ und 5,7 Prozent der Zeit eines Vortrages zum Thema „Personen, die am Jüngsten Tag nicht bestraft werden“⁸⁸⁷) weniger Zeit als Abu Dujana, dieses bedeutet jedoch nicht, dass er externen Konflikten eine geringere Bedeutung zumisst als dieser. Vielmehr hat ein Großteil seiner Vorträge, ob mit oder ohne Außenbezug, die Funktion, Muslime zur Unterstützung des *jihād* in Krisenregionen zu mobilisieren. Zu diesem Zwecke fokussiert er sich jedoch häufig auf religiöse Themen, und nicht auf eine ausführliche Diskussion externer Konflikte.

Fünf seiner meistgesehenen Vorträge behandeln den Themenbereich „Endzeit,“ „Tod,“ „*Yawm al-Qiyāma*“ oder „Jenseits“⁸⁸⁸ sowie das Thema „die *ṣaḥāba* und der Prophet,“⁸⁸⁹ ohne Bezug auf spezifische externe Konflikte zu nehmen. Zusätzlich zu den bereits diskutierten Funktionen dieser Motive in Vorträgen salafistischer Prediger⁸⁹⁰ haben sie in den Vorträgen Abu Abdullahs die Funktion, in Muslimen den Wunsch nach einem Tod als Märtyrer im *jihād* zu wecken. Zu diesem Zwecke betont Abu Abdullah bei seinen Beschreibungen des Todes, des Jüngsten Gerichts und des Paradieses die besondere Stellung von Märtyrern (*shuhadāʿ*, Sg. *shahīd*). Ein Vortrag thematisiert die *hijra*⁸⁹¹ und stellt sie als religiöse Verpflichtung und letzte Konsequenz der Lossagung (*al-barāʿ*) von Ungläubigen dar. Abu Abdullah findet Worte der Entschuldigung für die sogenannte „erste Generation“ von Muslimen, deren Migration nach Europa er als Folge des Kolonialismus darstellt (welches zwar für die Migration der etwa 7 Prozent deutscher Muslime aus dem Maghreb und für Teile der Muslime aus anderen Regionen Afrikas und Asiens zutrifft, nicht aber für die 63 Prozent der in Deutschland lebenden Muslime mit türkischen Wurzeln),⁸⁹² fordert aber alle jungen Muslime auf,

⁸⁸⁵ Abu Abdullah in: „Spende für Deine geschwister in Syrien (Abu Dujana.Sheikh Abdellatif.Abu Abdullah)“ (2012); www.youtube.com/watch?v=PSB0ZnON7bw; abg. 22.10.13.

⁸⁸⁶ Abu Abdullah (2011), „Abu Abdullah – Ungerechtigkeit“; www.youtube.com/watch?v=D1Amfj78PU; abg. 29.10.2013.

⁸⁸⁷ Abu Abdullah (2010), „Personen die am jüngsten Tag nicht bestraft werden - Abu Abdullah“; www.youtube.com/watch?v=9oqwCIVxK-o; abg. 29.10.2013.

⁸⁸⁸ Abu Abdullah (2010), „Abu Abdullah - Die Hölle - Krasser Trailer“; www.youtube.com/watch?v=csHro9tqzeM; abg. 29.10.2013. Abu Abdullah (2010), „Abu Abdullah:Die 10 großen Zeichen des Jüngsten Tages! 1/4“; www.youtube.com/watch?v=LgtvpAIcpUQ; abg. 29.10.2013. Abu Abdullah (2010), „Das Leben nach dem Tod im Islam - Abu Abdullah“; www.youtube.com/watch?v=27BZ6QhxJM0; abg. 29.10.2013. Abu Abdullah (2010), „Abu Abdullah:Die 10 großen Zeichen des Jüngsten Tages! 2/4“; www.youtube.com/watch?v=5Pqw37J7pKM; abg. 29.10.2013.

⁸⁸⁹ Abu Abdullah (2011), „Abu Abdullah – Emotional“ (Originaltitel des Vortrags: „Sei ein Sahabi“); www.youtube.com/watch?v=fIzmmZdExLQ; abg. 29.10.2013.

⁸⁹⁰ Siehe Kapitel 3.3.

⁸⁹¹ Abu Abdullah (2011), „Muslime wandert aus - Abu Abdullah“; www.youtube.com/watch?v=6CtrEqjJssw; abg. 29.10.2013.

⁸⁹² Zur Herkunft in Deutschland lebender Muslime, siehe: Haug, Müssig und Sticks (2009), *Muslimisches Leben*, 12-13. Sirseloudi bemerkt hierzu, „Considering its own imperialist history as the Ottoman Empire, Turkey has

auszuwandern. Vermutlich da er heutige muslimische Länder nicht als *dār al-Islām* („Gebiet des Islams“; unter islamischer Herrschaft stehendes Gebiet, in dem islamisches Recht angewandt wird) ansieht, erklärt er, eine *hijra* müsse nicht notwendigerweise von *dār al-kufr* ins *dār al-Islām* führen. Sie könne auch in ein anderes *dār al-kufr* erfolgen, in dem Muslimen die freie Religionsausübung leichter gemacht werde als in Deutschland.⁸⁹³ Der letzte der zehn Vorträge mit größter Breitenwirkung ist eine Dokumentation einer Konversation Abu Abdullahs mit Journalisten und einer an eine Gruppe von Muslimen gerichtete Rede, die der Prediger während der Demonstration gegen die Muḥammad-Karikaturen in Köln vom 08.05.2012 hielt.⁸⁹⁴ Der Prediger erklärt hier einem Journalisten, der *jihād* diene genau wie Einsätze einer Armee nicht-islamischer Staaten zur Verteidigung. Muslime ruft er zum Zusammenhalt und zur *tawba* (Reue und Rückkehr zur Religion) auf, um der *umma* zum Sieg zu verhelfen, und fordert einen gesetzlichen Schutz vor Beleidigungen, als welche er die öffentliche Zurschaustellung dieser Karikaturen definiert. Er erklärt apologetisch, Muslime seien nicht gewalttätig, wehrten sich jedoch gegen Angriffe [auf den Islam, Anm. D. Aut.]. Die Ereignisse in Solingen vom 01.05.2012 bezeichnet er als „schlimm.“ Schuld daran seien jedoch Politiker und Gerichte, die die Provokationen genehmigt hätten. Implizit definiert er so körperliche Angriffe auf Staatsbeamte als legitime Reaktion auf Fehlentscheidungen des Staates.

4.5.1.1. Funktionen und Kontextualisierung von Außenbezügen im Vortrag „Personen, die am Jüngsten Tag nicht bestraft werden“⁸⁹⁵

Dieser Vortrag mit 5,7 Prozent Außenbezügen wurde von Abu Abdullah in einer Moschee gehalten und scheint an sunnitische, praktizierende Muslime gerichtet zu sein. Er illustriert, wie der Prediger ein auf den ersten Blick rein religiöses und apolitisches Thema, den Tag des Jüngsten Gerichts, im Zusammenhang mit dem *jihād* und externen Konflikten diskutiert, um den Kampf *jihād*-salafistischer Gruppen anzupreisen, den Wunsch nach einem Märtyrertod zu wecken und islamische Identitäten seines Publikums zu stärken. Wie in vielen seiner Vorträge werden externer Konflikte nicht detailliert dargestellt und analysiert. Der Prediger nennt nur

never known the humiliating experience of suppression and exploitation that could serve as a historic pattern for framing and interpretation of current experiences of discrimination“ (Sirseloudi [2012], „The Meaning of Religion and Identity“, 809).

⁸⁹³ Abu Abdullahs Botschaft und Position zur *hijra* entspricht im Wesentlichen der des marokkanischen *shaykhs* ‘Umar al-Hadūshī, eines Lehrers von Abu Dujana (siehe: ‘Umar al-Hadūshī (2012), „Shaykh Umar Al-Haddushi - Rat an die Muslime in Europa“, 16.04.2012; www.youtube.com/watch?v=D1AMiFznbdw; abg. 04.03.2014).

Deutsche Salafisten empfehlen mitunter auch eine *hijra* nach London oder in Regionen innerhalb Deutschlands, in denen sich größere salafistische Gemeinden befinden. Siehe: Thema „hijra“; www.ahlu-sunnah.com/threads/25077-Hijra/page3; abg. 07.02.2014. Dieses entspricht auch der Position von Abū Ḥamza al-Maṣrī, der Muslimen ebenfalls angesichts der vorgeblichen Nichtexistenz islamischer Staaten eine *hijra* in islamische Umgebungen nichtislamischer Staaten empfiehlt (siehe Roy [2004], *Globalized Islam*, 158).

⁸⁹⁴ Abu Abdullah (2012), „Demo vom 08.05.2012 in Köln / Interview mit Abu Abdullah - Worte die das Herz bewegen“; www.youtube.com/watch?v=bgd9KbaedEQ; abg. 29.10.2013.

⁸⁹⁵ Abu Abdullah (2010), „Personen die am jüngsten Tag nicht bestraft werden“; www.youtube.com/watch?v=9oqwCIVxK-o; abg. 29.10.2013.

knapp einzelne Aspekte dieser Konflikte, die seine Rahmungen (z.B. „muslimisches Blut ist billig,“ „*mujāhidūn* verteidigen die Ehre der Muslime“) bestätigen und die Funktionen des Vortrags unterstützen.

Abu Abdullah appelliert zunächst an den Wunsch einer Person nach individuellen Vorteilen im Jenseits. Der Weg zur Erlösung, so suggeriert er ohne Bezug zu spezifischen Ereignissen herzustellen, sei der Weg des *mujāhid*. Diesem „wird das Sterben leicht gemacht [...] es wird für ihn sein wie ein leichtes Kneifen“ und er habe am Tag des Jüngsten Gerichts nicht zu fürchten;

„An dem Tag, an dem die Kinder graue Haare bekommen, und an dem Tag, an die die Mütter ihre Kinder ihre Säuglinge vergessen, weil dieser Tag so gefährlich ist und schrecklich, und die das Höllenfeuer sehen und vor Allāh stehen werden, an diesem Tag wird Allāh *azza wa jall* [groß und mächtig]⁸⁹⁶ dem *shahīd* diese ganzen Ängste nehmen [...], diese Hitze, diese Pein und diese Strafen vom Tag der Auferstehung, dessen Ausmaß 50.000 Jahre sind.“

Nach seinem Tod gehe der Märtyrer direkt ins Paradies ein und erhalte dort „72 wunderschöne, jungfräuliche Frauen [...], welche, wenn sie sich im Diesseits zeigen würden, vor Helligkeit sogar die Sonne verdecken würden, und überall wäre ihr wunderbarer Duft zu vernehmen.“⁸⁹⁷ Abu Abdullah appelliert zudem an den Familiensinn seines Publikums. Ein Märtyrer dürfe „für siebzig Personen aus seiner Familie Fürsprache einlegen oder sie aus der Hölle holen, wenn sie als Gläubige dort sind [...]“. Offensichtlich hat diese Aussage auch die Funktion, Schuldgefühle potentieller *mujāhidūn* zu mindern, die aufgrund ihrer empfundenen Verantwortung ihrer Familie gegenüber nicht bereit sind, ihr Leben aufzuopfern.

Auch Appelle an den Wunsch nach Männlichkeit und Ehre seines Publikums sollen bei diesem den Wunsch nach einer Beteiligung am *jihād* wecken. Er erklärt, der Einsatz des *mujāhid* für Frauen, Kinder und Alte sei der Grund für dessen besondere Stellung nach dem Tod:

„[...] wenn der erste Blutropfen den Körper verlassen hat, hat Allāh ihm alle seine Sünden vergeben. *Allāhu akbar*, warum? Weil, er hat alles gegeben für Allāh. Er hat sein Leben verkauft für Allāh *azza wa jall*, nicht weil er einfach Bock hat, Menschen zu töten. Für die Gerechtigkeit, um die Frauen und Menschen und die alten Menschen und Kinder zu beschützen vor den Ungerechtigkeiten, die hier passieren auf dieser Erde.“

⁸⁹⁶ Abu Abdullah verwendet ebenso wie ‘Umar al-Hadūshī häufig die Phrase „*azza wa jall*“ nach dem Namen von Allāh.

⁸⁹⁷ Diese Paradiesjungfrauen werden im Koran beispielsweise in K 44:54, K 52:20, K 56:22, K 37:48, K 55:56 und K 56:35f erwähnt. Ihre Schönheit wird auch in K 55:58 und K 56:23 beschrieben.

Abu Abdullah nennt nun den Palästina-Konflikt und die Intervention in Afghanistan („Operation Enduring Freedom“) als aktuelle Beispiele dieser Ungerechtigkeiten. In beiden Regionen töte „der Westen“ gezielt muslimische Zivilisten, um den Islam zu bekämpfen und die Demokratie einzuführen. Im Zusammenhang mit diesen Konflikten verwendet er den bekannten Slogan „muslimisches Blut ist billig,“ um Gefühle der Erniedrigung und eine Opferidentität von Muslimen zu fördern. Er illustriert diese Rahmung am Beispiel einer von der Bundesregierung gezahlten Entschädigung für getötete Zivilisten in Afghanistan, von der auch deutsche Medien berichteten. Der Prediger nimmt hier Bezug auf ein Ereignis vom Mai 2010, als an einem Kontrollpunkt im Norden Afghanistans, südöstlich von Kundus, drei afghanische Zivilisten von Soldaten der Bundeswehr erschossen wurden. Zwei Fahrzeuge hatten sich nachts dem mit afghanischen Soldaten und Polizisten sowie deutschen Feldjägern besetzten Kontrollpunkt genähert und nach Angaben eines Sprechers des Verteidigungsministeriums trotz „eindeutiger Haltezeichen“ nicht abgebremst. Daraufhin, so die Erklärung des Ministeriums, gaben die Soldaten Warnschüsse ab, bevor sie gezielt auf die beiden Fahrzeuge feuerten.⁸⁹⁸ Die Familie der Getöteten, einer Frau und zwei Kindern, schwor daraufhin einer in der traditionellen afghanischen Kultur verankerten Praxis folgend Blutrache.⁸⁹⁹ Um diese abzuwenden, zahlte die Bundesregierung eine Entschädigungsleistung, und die Familie der Getöteten sprach eine Verzeihung aus.

Abu Abdullah bezeichnet diese Entschädigungszahlung als eine Erniedrigung von Muslimen und als Beweis dafür, dass die Bundesregierung das Leben von Muslimen und „Ungläubigen“ mit zweierlei Maß messe:

„Wir [die Bundesregierung] haben uns bei der afghanischen Regierung entschuldigt. Entschuldigt? Du hast Frauen und Kinder getötet und dann entschuldigst du dich? In welchem Film, in welchem Zirkus läuft überhaupt so eine Sache? Wo gibt es überhaupt solche Gesetze auf dieser Erde? Und wenn der Muslim eine Fliege tötet ist er der Top-Terrorist auf dieser Erde [...], dann steht die ganze Welt auf dann alle wollen angreifen [...]. Und bei den Ungläubigen? Ja, wir haben uns entschuldigt. Oder wir geben ein bisschen Geld. Geld? Du hast meine Tochter getötet und dann gibst du mir ein bisschen Geld? Hast du meine Tochter im Supermarkt gefunden, zum Kaufen, damit du mir dafür Geld gibst?“

Diese Rahmung stärkt radikal-salafistische Feindbilder, indem sie der Bundesregierung, als Teil des Gruppe „Ungläubige,“ eine Mitschuld an Verletzungen, Erniedrigungen und Morden an Muslimen im In- und Ausland zuweist. Sie hat so eine identitätsstabilisierende und Grup-

⁸⁹⁸ „Isaf-Einsatz in Afghanistan: Tödlicher Zwischenfall an deutschem Kontrollpunkt“, *Süddeutsche Zeitung*, 11.05.2010; www.sueddeutsche.de/politik/isaf-einsatz-in-afghanistan-toedlicher-zwischenfall-an-deutschem-kontrollpunkt-1.694514; abg. 16.12.2013.

⁸⁹⁹ „Getötete Zivilisten. Deutschland entschädigt afghanische Familie“, *Süddeutsche Zeitung*, 17.05.2010; www.sueddeutsche.de/politik/getoetete-zivilisten-deutschland-entschaedigt-afghanische-familie-1.699443; abg. 16.12.2013. Zur Praxis der Blutrache in Afghanistan als Reaktion auf Morde, Ehebruch, Entführung oder Vergewaltigung, siehe: ACCORD (2013), „Anfragebeantwortung zu Afghanistan.“

penkontinuität fördernde Funktion und könnte aufgrund des Zusammenhanges zwischen Erniedrigung, Scham und Gewaltbereitschaft/Selbstzerstörung gewaltorientierte Radikalisierung fördern. Indem sie mit dem Hinweis verbunden wird, dass das Leben und die Ehre der Muslime von den *mujāhidūn* verteidigt werde (s.o.), wird nicht nur ein Problem und ein Schuldiger identifiziert, sondern gleichzeitig eine Lösung des Problems skizziert. Es wird suggeriert, die Erniedrigung und Ermordung von Muslimen könne nur beendet werden, wenn Muslime den Kampf der *mujāhidūn* unterstützen.

4.5.2. Vorträge mit expliziten Außenbezügen

4.5.2.1. „Spende für deine Geschwister in Syrien“ – Abu Abdullah⁹⁰⁰

Am 28.05.12 hielt Abu Abdullah, wie bereits erwähnt, gemeinsam mit Abu Dujana und Abdullatif Raouli einen Vortrag zum Thema „Syrien,“ in dem Spenden für die salafistische Hilfsorganisation „an-Nusrah“ mobilisiert wurden. Der Vortrag beginnt mit der bekannten Rahmung, es sei die Pflicht jedes Muslims, Not leidenden Muslimen in Syrien zu helfen, und dem ebenfalls von Kamouss verwendeten Nageltest für den Glauben eines Muslims. Eine Person, die angesichts dieses Leidens keinen Schmerz empfinde, sei „der Heuchelei näher [...] als dem Glauben.“ Als einziger der in dieser Studie diskutierten Prediger beginnt Abu Abdullah seinen Vortrag nicht mit einer Verurteilung des Leidens syrischer Muslime, sondern mit einem Blick auf das, seinen Worten zufolge, „Positive“: Ihr Leid sei eine Prüfung Gottes, durch die selbst weniger religiöse Syrer nun ihren Glauben und ihre Standhaftigkeit demonstrierten und damit Allāh und dem Paradies näherkämen. Muslime würden lebendig begraben und verbrannt, weil sie sich weigerten „*lā ilāha illā Bashār*“ zu sagen, und damit ähnlichen Prüfungen unterzogen wie Bilāl [ibn Rabāḥ al-Ḥabashī] und andere Gefährten des Propheten Muḥammad, die [von den Quraysh, Anm. d. Aut.] gequält wurden, weil sie sich weigerten, ihren Glauben zu verleugnen.⁹⁰¹

Dieses Leid, so Abu Abdullah, werde ihnen zwar von den „unmenschlichen Satanen von *ṭaghūt*“ – Baschar al-Assad, seinen Unterstützern und Soldaten – zugefügt, auf diese geht der Prediger aber nicht näher ein. Stattdessen erklärt er sie zu bloßen Instrumenten Allāhs, mit denen dieser die „standhaften Gläubigen“ prüfe, um sie ins *jannat al-firdaws* (Paradies) eingehen zu lassen und die *ṭaghūt* ins *jahannam* (Hölle) zu bringen. Motive aus dem Koran aufgreifend erklärt er, Gott ließe „die Ungerechten“ eine Weile gewähren, bestrafe sie aber am

⁹⁰⁰ Abu Abdullah in: „Spende für Deine geschwister in Syrien (Abu Dujana.Sheikh Abdellatif.Abu Abdullah)“ (2012); www.youtube.com/watch?v=PSB0ZnON7bw; abg. 22.10.13.

⁹⁰¹ Den Traditionen zufolge war Bilāl ibn Rabāḥ al-Ḥabashī (st. 638-642 AD) einer der ersten Gefährten des Propheten und der erste *mu'adhdhin* (Gebetsrufer). Er war ein Sklave äthiopischer Herkunft und wurde von Abū Bakr freigekauft, nachdem er aufgrund seiner Konversion zum Islam unermessliche Qualen seines nichtmuslimischen Herrn Umayya ibn Khalaf über sich ergehen lassen musste. Siehe: Janneh (2010), *Learning from the Life of Prophet*, 235-238. Ibn Ishāq/Guillaume (2013), *The Life of Muhammad*, 143-44, 236, 280, 303 et al.

Ende. In der Vergangenheit hätte Gott *fir'awn* (den Pharao)⁹⁰² sowie das Volk der 'Ād und der Thamūd⁹⁰³ für ihre Ungerechtigkeit bestraft, und bald, so folgert er entsprechend seiner auf der ewigen Gültigkeit des Korans basierenden Logik, werde Gott Amerika, den „Ungerechten“ der Gegenwart, bestrafen.⁹⁰⁴ Trotzdem seien Muslime selbstverständlich verpflichtet zu handeln und zu helfen. Im Gegensatz zu allen bisher diskutierten Predigern spricht Abu Abdullah in diesem Vortrag im Kontext mit einer Hilfe für Syrien ausschließlich und explizit von einer Unterstützung der *mujāhidūn*. Er erklärt beispielsweise,

„Wer einen *mujāhid* finanziell unterstützt, der bezahlt ihm seine Waffe, seine Nahrung, seine Kleidung, er ist selbst ein *mujāhid* [...].“⁹⁰⁵

Dem positiven Anreiz, mittels Spenden den Status und die Belohnungen eines *mujāhids* zu erlangen,⁹⁰⁶ folgt ein Furchtappell, der von den diesseitigen Konsequenzen einer unterlassenen Hilfeleistung warnt. Allāh werde Muslime, die keine Hilfe leisteten, im Stich lassen, wenn sie ihn bräuchten. So wären Muslime in Afghanistan von Gott dafür bestraft worden, dass sie ihren „Brüdern“ in Bosnien nicht geholfen hatten, und Muslime in Libyen hätten eine Strafe erhalten, da sie Muslime in Afghanistan nicht unterstützt hätten. Heute sei nun Syrien an der Reihe, und morgen könne es Muslime in Algerien, Marokko oder der Türkei treffen.

Der Prediger beendet seinen Vortrag mit dem Wunsch, Allāh möge „uns dazu rechtleiten, unsere Brüder zu unterstützen mit dem Wort und mit dem Geld und mit der *du'ā'*, und dass wir unsere Körper aufopfern für unsere Geschwister, für den *dīn* [Religion]. Möge Allāh uns einen Platz schenken in dieser gesegneten Erde.“ Im Kontext mit seiner Bitte um einen Märtyrertod in Syrien spricht er nun erstmals die auch von Abu Dujana erwähnte

⁹⁰² Vgl. K 10:75, 83, 88, 90 und zahlreiche andere Koranverse.

⁹⁰³ Das Volk der 'Ād lebte dem Koran zufolge in einer Stadt namens Iram im Süden der arabischen Halbinsel und wurde von Gott für seinen Götzendienst bestraft. Zuvor hatte dieser den Propheten Hūd gesandt, um es zu warnen, es hatte jedoch seine Botschaft zurückgewiesen (K 11:50-60; K 89:6-8 und 11-14). Das Volk der Thamūd wird im Koran in Zusammenhang mit den 'Ād erwähnt. Ihm wurde ein Botschafter aus ihrem eigenen Volk namens Šālīḥ gesandt, der seine Mitmenschen zu Allāh rief. Auch dieses Volk wies die Botschaft zurück und wurde dafür von Gott mit Vernichtung bestraft (K 11:61-69; K 89:9-14).

⁹⁰⁴ Analogien zwischen dem Pharao, einem koranischen Sinnbild eines ungerechten und ungläubigen Tyrannen, und heutigen „tyrannischen“ Regenten muslimischer Länder sind ein häufig verwendetes Motiv islamistischer Propaganda. So wurde beispielsweise der Prozeß gegen die *jihād*-Organisation „al-Jihād al-Islāmī al-Miṣrī“, die für den Mordanschlag auf Muḥammad Anwar al-Sādāt verantwortlich war, von einem ihrer Rechtsanwälte als Prozeß eines Pharaos gerahmt. Siehe: Shūkī Khālid (1992), *muḥākama fir'awn. Dār al-jil al-tab'a wa-l-nashr*. Cover des Buches abgebildet in: Peters (1996), *Jihad*, xi.

⁹⁰⁵ Diese Botschaft findet sich in zahlreichen Traditionen, z.B. in den folgenden *aḥādīth*: (1) „Allah's Messenger [...] said, "He who prepares a Ghazi [warrior] going in Allah's Cause is given a reward equal to that of a Ghazi [...]“ (Ṣaḥīḥ Bukhārī, *Kitāb al-jihād wa-l- siyar, ḥadīth* 2843). (2) „The Prophet [...] said: The warrior gets his reward, and the one who equips him gets his own reward and that of the warrior“ (Sunan Abū Dāwud, *Kitāb al-jihād, ḥadīth* 2526).

⁹⁰⁶ Im Koran und in der Sunna finden sich zahlreiche Verweise auf den besonderen Status eines *mujāhid*, der am bewaffneten *jihād* teilnimmt. Diesem wird nicht nur im Falle eines Märtyrertodes in der Schlacht, sondern auch bereits aufgrund seiner Beteiligung am *jihād* eine besondere Belohnung im Paradies versprochen. Vgl. Ibn Taymiyya (1996), „The Religious and Moral Doctrine of Jihad“, 47-48.

eschatologische Bedeutung des Bürgerkrieges in Syrien an. Abu Abdullah rahmt Syrien ebenfalls als „die Erde der großen Schlachten der letzten Zeit“ [eine Übersetzung des Begriffes *arḍ al-malāḥim*; Anm. d. Aut.], auf welcher die Schlachten von al-Mahdī und ‘Īsā ibn Maryam sowie die Siege der Gläubigen stattfinden werden. Im Gegensatz zu Abu Dujana fügt er noch hinzu, al-Shām sei der Ort, „für den der Prophet gesagt hat: ‚*alayka bi-l-shām*‘ [gehe nach Shām].“⁹⁰⁷ Da Abu Abdullah den Bürgerkrieg als den Beginn der Endzeitschlachten rahmt, kann der *ḥadīth* als Aufruf zur *hijra* nach Syrien zur Beteiligung am *jihād* verstanden werden. In Kontext dieses Vortrages, der zwar die *mujāhidūn*, nicht aber die *hijra* preist, ist zu vermuten, dass er die Funktion eines Aufrufs zum *jihād* hat. Eine der Hauptfunktionen des Vortrages ist jedoch die Mobilisierung zu Spenden. Der Prophetenspruch „*alayka bi-l-shām!*“ hat zwar vermutlich für einen Teil des Publikums den Charakter eines Befehls, doch die Beteiligung am *jihād* in Syrien ist mit weitaus größeren Kosten und Risiken verbunden, als das Spenden, und Abu Abdullah stellt Spenden als adäquates Substitut zur Beteiligung am Kampf dar.

Der Vortrag dient zudem der Konsensmobilisierung und der Stärkung islamischer Identitäten. Sprache und Inhalte des Vortrages sind stark religiös geprägt. Abu Abdullah verwendet viele arabisch-religiöse Begriffe und Zitate aus Koran und Sunna und stellt Analogien zwischen heutigen Ereignissen und Motiven aus dem Koran und der Zeit der *ṣaḥāba* her. Auch seine Rahmungen sind rein religiös und eschatologisch. Sie haben neben den bereits genannten Funktionen auch eine angstlindernde Funktion. Muslimen wird vermittelt, ein allmächtiger Gott kontrolliere alle Geschehnisse auf der Welt. Der „Feind“ hat nicht einmal mehr eine Persönlichkeit und wird zum bloßen Instrument Allāhs. Wenn selbst Folter und Tod in Syrien eine von Gott gewollte Prüfung und ein Weg zum Paradies sind und die Endzeit naht, so wird in diesem Vortrag indirekt vermittelt, hat ein Muslim außer Gott nicht viel zu fürchten.

4.5.2.2. „Syrien – Abu Abdullah“⁹⁰⁸ – Ein Aufruf zur *hijra* und zum *jihād*

Im Oktober 2012 hielt Abu Abdullah einen weiteren Vortrag zum Thema „Syrien.“ In diesem wiederholt er zahlreiche Rahmungen und Botschaften des vorigen Vortrages, die hier aus Platzgründen nicht erneut diskutiert werden. Im Gegensatz zu seinem Vortrag vom 28.05.2012 fehlen jedoch jegliche Hinweise darauf, dass ein Muslim seiner Verpflichtung zur

⁹⁰⁷ Einem *ḥadīth* zufolge sagte der Prophet Muḥammad im Bezug auf die Endzeit: ‚‘A fire is coming from Hadramawt- before the Day of Judgement- to gather the people.’ They said: ‚O Messenger of Allah! What do you order us?’ He said: ‚Stick to Ash-Sham‘‘ (Jāmi‘ al-Tirmidhī, *Kitāb al-fitan ‘an rasūl Allāh*, *ḥadīth* 2217). In den Traditionen ist ebenfalls überliefert, ‚The Prophet said: ‚It will turn out that you will be armed troops, one is Syria [*al-shām*], one in the Yemen and one in Iraq.’ Ibn Hawalah said: ‚Choose for me, Messenger of Allah, if I reach that time.’ He replied: ‚Go to Syria [*alayka bi-l-shām*] for it is Allah’s chosen land, to which his best servants will be gathered [...]‘ (Sunan Abū Dāwūd, *Kitāb al-jihād*, *ḥadīth* 2483).

⁹⁰⁸ Abu Abdullah (2012), „Syrien - Abu Abdullah“; www.youtube.com/watch?v=GlbXPI6Fyds; abg. 27.10.2013.

Unterstützung syrischer Muslime mittels Spenden und Bittgebeten nachkommen könne. Stattdessen mobilisiert er in diesem Vortrag mittels zahlreicher Zitate aus dem Koran und den *aḥādīth* und seiner Interpretation dieser zur *hijra* nach und zum *jihād* in Syrien.

Er beginnt den Vortrag mit einem Furchtappell, der Muslime vor einem Verbleib in nicht muslimischen Ländern warnt. Mittels eines Zitates von K 14:45, „Ihr habt noch in den Wohnorten derer gewohnt, die sich selbst Unrecht zugefügt haben,⁹⁰⁹ und es ist euch klargeworden, wie Wir an ihnen gehandelt haben. Wir haben euch doch Beispiele geprägt,“ warnt er vor der Strafe Gottes für Personen und Nationen, die den Ruf und die Gebote Allāhs ignorieren. Abu Abdullah interpretiert - wie viele Korankommentatoren - die im Vers genannten Beispiele als Hinweis auf die Völker der ‘Ād und der Thamūd,⁹¹⁰ von denen der Koran berichtet, sie seien vernichtet worden, nachdem sie den Ruf eines zu ihnen gesandten Propheten ignorierten.⁹¹¹ Der Prediger erläutert nun mit Hilfe eines *ḥadīth* über die Endzeitschlachten in al-Shām, dass auch Personen, die nur in der Nähe von „Ungerechten“ leben, mit ihnen vernichtet würden. Muslime in Europa und alle Personen, die inmitten der „ungerechten Völker“ lebten würden sterben, wenn Gott eine Strafe über diese Nation schicken werde.⁹¹² Der Tod Muammar al-Gaddafis dient ihm als Beispiel der Strafen Gottes für „die Ungerechten“ und als Hinweis darauf, dass diese Strafe jederzeit kommen könne und schrecklich sein werde.

Nach diesem Appell beginnt er mit einer diagnostischen Rahmung der Situation. Die Welt befinde sich in der Endzeit, kurz vor dem *Yawm al-Qiyāma*, für die der Prophet prophezeit hätte, dass die Gerechten als Lügner und die Lügner als Wahrhaftige dargestellt würden. Daher werde der Gottesfürchtige als Terrorist und diejenigen die „Bomben abwerfen“ - eine Anspielung auf Interventionen gegen muslimische Länder beteiligte Staaten und eine bereits aus Vorträgen anderer Prediger bekannte Kritik an der Verwendung des Begriffes Terrorismus - als Verteidiger des Weltfriedens dargestellt. Das Problem seien aber nicht primär „unsere Feinde,“ sondern die Muslime selbst. Eine aus seinem vorigen Vortrag und den Vorträgen Abu Dujanas bekannte Rahmung wiederholend erklärt er, diese Kriege seien Prüfungen Allāhs, mittels derer Gläubige von Heuchlern getrennt würden.

⁹⁰⁹ „Sich selbst Unrecht zufügen“ wird von Korankommentatoren (*mufassirūn*) meist so gedeutet, dass sich eine Person von Gott entfernt hat (siehe z.B. as-Saranbi (o.J.), *Surah Ibrahim*, 507).

⁹¹⁰ Vgl. as-Saranbi (o.J.), *Surah Ibrahim*, 508-510.

⁹¹¹ In K 11:66 wird ergänzt, die Gläubigen der Thamūd seien vorher durch die Gnade Gottes gerettet worden.

⁹¹² Abu Abdullah erklärt, dass die Strafe Gottes zwar die ganze Nation treffen werde, die Gerechten unter ihnen jedoch am Tage der Wiederauferstehung erweckt und gemäß ihrer Taten gerichtet werden. Er vermittelt hier die Botschaft des folgenden *ḥadīth*: „Allah's Messenger said, ‚If Allah sends punishment upon a nation then it befalls upon the whole population indiscriminately and then they will be resurrected (and judged) according to their deeds.‘“ (Ṣaḥīḥ Bukhārī, *Kitāb al-fitan*, *ḥadīth* 7108). Die gleiche Botschaft wird auch in einem Vortrag von ‘Umar al-Hadūshī vermittelt, dem „Shaykh“ von Abu Dujana. Siehe: ‘Umar al-Hadūshī (16.04.2012), „Shaykh Umar Al-Haddushi - Rat an die Muslime in Europa“; www.youtube.com/watch?v=D1AMiFznbdw; abg. 04.03.2014.

Anfeindungen gegen Muslime und den Islam definiert er ebenfalls als eine solche Prüfung. Als Beispiel nennt der Prediger nun ein Ereignis, das Muslime in Deutschland direkt betrifft: Beleidigungen des Propheten Muḥammad durch das öffentliche Zeigen von Muḥammad Karikaturen. In diesem Kontext thematisiert er Angriffe von Muslimen auf die deutsche Botschaft, die seiner Aussage nach in Libyen stattfanden, sich tatsächlich aber am 14.09.2012 in Khartum (Sudan) ereigneten. Während dieser Proteste wurde ein Schild mit dem Bundesadler von Demonstranten heruntergerissen.⁹¹³ Da diese Angriffe zeitgleich mit Protesten in der gesamten islamischen Welt gegen die Veröffentlichung anti-islamischer und den Propheten Muḥammad entwürdigender Videos eines US-Amerikanischen Regisseurs stattfanden,⁹¹⁴ wurde zunächst vermutet, dass diese Videos Ursache der Proteste seien. Noch am Tag der Proteste berichteten deutsche Medien jedoch, sudanesishe Imame hätten Muslime gegen die Bundesrepublik aufgehetzt, indem sie ihnen Bildern von Pro-NRW Aktivisten mit Muḥammad-Karikaturen zeigten und verkündeten, in Deutschland werde das Bild des heiligen Propheten während Demonstrationen geschändet.⁹¹⁵ Abu Abdullah verurteilt nun die Reaktion des damaligen Außenministers Guido Westerwelle.⁹¹⁶ Dieser hätte es als „unerträglich“ bezeichnet, dass jemand auf den „deutschen Adler“ [das Bundeswappen Deutschlands, Anm. d. Aut.] träte. Damit hätte er bewiesen, dass auch Deutsche Beleidigungen ihrer „Heiligtümer“ verurteilen. Dieses Symbol, das für Deutsche an Stelle eines Heiligtums getreten sei, dürfe also nicht beleidigt werden, aber Muslime müssten es hinnehmen, dass ihr Prophet beleidigt werde. Dieser Vergleich hat die Funktion, dem Publikum die „Ungerechtigkeit, die heute herrscht“ zu verdeutlichen und den Karikaturenstreit neu zu rahmen. Anstatt diese Karikaturen nur im Kontext mit religiösen Symbolen des Christentums zu diskutieren

⁹¹³ Der Prediger verwechselt vermutlich zwei nahezu zeitgleich stattfindende Angriffe auf westliche Botschaften in dieser Region. Am 11.09.2012 griff eine Allianz *jihād*-salafistischer und mit al-Qā`ida affilierter Gruppen die US-Botschaft in Bengasi (Libyen) an und tötete 50 Menschen, darunter den Botschafter der USA. An dem Attentat beteiligten sich Berichten amerikanischer Sicherheitsdienste zufolge die Gruppen „al-Qā`ida im Maghreb“ (AQIM), Ansār al-Sharī`a, „al-Qā`ida auf der Arabischen Halbinsel“ (AQAP) und das Muḥammad Jamāl Netzwerk (US Senate Select Committee on Intelligence [2014], „Review of the Terrorist Attacks on U.S. Facilities in Benghazi, Libya, September 11-12, 2012“; www.intelligence.senate.gov/benghazi2014/benghazi.pdf; abg. 16.01.2014). In diesem Zeitraum protestierten Muslime in der gesamten islamischen Welt gegen die Veröffentlichung dieser Videos, und es wurden zusätzlich zu den bereits erwähnten Anschlägen auch Anschläge auf die US-amerikanische Botschaften in Kairo und Tunesien und auf die britische Botschaft im Sudan verübt.

⁹¹⁴ Im Juli 2012 wurden auf Youtube mehrere als „Trailer“ präsentierte und weitgehend inhaltsgleiche Videos veröffentlicht, die unter den Titeln „The Innocence of Muslims“, „The Real Life of Muhammad“ und „Muhammad Movie Trailer“ bekannt wurden (z.B., „The Innocence of Muslims –*li-Brā`a min al-islāmiyya* [2012]; www.youtube.com/watch?v=P26FYxkDbZg&bpctr=1389876581; abg. 16.01.2014).

⁹¹⁵ Siehe: „Angriff gegen Botschaft: Hass auf Deutschland“, *Spiegel Online*, 14.09.2012; www.spiegel.de/politik/ausland/sudan-sturm-auf-deutsche-botschaft-war-gezielte-attacke-a-855919.html; abg. 18.02.2014.

⁹¹⁶ Der damalige deutsche Außenminister Westerwelle verurteilte den umstrittenen Film und bezeichnete ihn als „eine Beleidigung von vielen Millionen Menschen“, betonte aber, dieses rechtfertige keine Gewalt. Medienberichten zufolge hatte die oberste religiöse Autorität im Sudan zu diesem Zeitpunkt kritisiert, dass das Berliner Verwaltungsgericht Demonstrationen von Rechtsextremisten mit Karikaturen des Propheten Mohammed vor Moscheen legitimiert hatte („Entsetzen über Angriff auf deutsche Botschaft im Sudan“, *Deutsche Welle*, 15.09.2012; www.dw.de/entsetzen-%C3%BCber-angriff-auf-deutsche-botschaft-im-sudan/a-16243111-1; abg. 16.01.2014).

ren,⁹¹⁷ werden sie mit Symbolen des Staates verglichen, deren Verunglimpfung in Deutschland als Tabu und Straftatbestand gilt.⁹¹⁸

Abschließend erklärt Abu Abdullah, es sei richtig, dass Muslime „aufstehen,“ wenn der Prophet beleidigt werde. So stellten sie nicht nur ihren Glauben, sondern auch ihre Opferbereitschaft und Männlichkeit unter Beweis. Ein zunächst innenpolitischer Konflikt hatte hier offensichtlich zu einem konflikthaften Ereignis im Ausland geführt, das nun von Abu Abdullah wiederum thematisiert wird, um deutsche Muslime zu radikalieren.

Der Rest des Vortrages hat die Funktion, Muslime zur Beteiligung am *jihād* in Syrien zu mobilisieren. Das Problem und die Ursache aller Ungerechtigkeiten auf der Welt, so erklärt Abu Abdullah erneut, sei die Abkehr der Muslime vom Islam. Aufgrund ihres Mangels an Glauben seien sie schwach, liebten die *dunya* und fürchteten den Tod. Sie hätten keine *wala'* zu den Muslimen in Syrien, fühlten sich nicht als eine *umma*, und hätten sogar Angst, jene zu unterstützen, die die Wahrheit sagten. An dieser Stelle erklärt er nun explizit und seiner Botschaft des vorigen Vortrages widersprechend, mit *da'wa* und Spenden könne ein Muslim seiner Pflicht zur Unterstützung syrischer Muslime nicht nachkommen. Er sei einem Konsens aller Gelehrten zufolge verpflichtet, auszuwandern und sich am *jihād* zu beteiligen. Seine Begründung für diese Aussage lautet,

„Egal von welchem Gelehrten man ein *fiqh*-Buch in die Hand nimmt und dann macht man ein Kapitel auf, *fiqh al-jihād*, was steht dann da? Dann steht, wenn von einem islamischen Land [...] eine Handbreite genommen wird, so ist das [für] die Leute dort Pflicht dafür zu kämpfen, es zurückzuholen. Und wenn sie es nicht schaffen, dann die Länder, die ihnen am nächsten sind, und wenn diese es nicht tun oder nicht schaffen, dann die Länder, die ihnen nah sind, bis es die ganze *umma* erreicht.“

Die Mehrheit islamischer Juristen aus vormoderner Zeit und auch moderne salafistische und orthodoxe islamische Juristen definieren den defensiven *jihād* tatsächlich unter den in diesem Zitat genannten Bedingungen zu einer individuellen religiösen Pflicht,⁹¹⁹ nur bezieht diese Rechtsmeinung im Allgemeinen auf einen defensiven *jihād* gegen einen nichtmuslimischen Aggressor. Selbst 'Abdāllah 'Azzām, der in seinem bereits erwähnten Werk „*ad-Difā' 'an arādī al-muslimīn ahamm furūd al-a'yān*“ den *jihād* in Afghanistan und Palästina zur individuellen Pflicht erklärte, sprach noch von einem Kampf gegen *kuffār*, die in ein muslimisches Land einfallen.⁹²⁰ Abu Abdullah wendet diese anerkannte Rechtsmeinung nun auf den *jihād* gegen einen Regenten an, dessen alawitische Religionsgemeinschaft seit etwa 1000 Jahren in

⁹¹⁷ Die „Beschimpfung“ religiöser Bekenntnisse und Religionsgesellschaften ist nur strafbar, wenn sie öffentlich und den öffentlichen Frieden zu stören geeignet ist (§ 166 StGB).

⁹¹⁸ § 90a StGB.

⁹¹⁹ Siehe: Ourghi (i.E.), *Jihādistische Legitimationen*, 47. Vgl. Bar (2008), *Warrant for Terror*, insb. 38-40.

⁹²⁰ Azzam (o.J.), *Die Verteidigung der muslimischen Länder*. Vgl. Bar (2008), *Warrant for Terror*, 39-40.

Syrien beheimatet ist und von einigen sunnitischen Gelehrten als dem Islam zugehörig anerkannt wurde.⁹²¹ Abu Abdullah und ein Großteil moderner Salafisten und Islamisten folgen allerdings der Meinung klassischer sunnitischer Gelehrter wie Ibn Taymiyya, dem zufolge es sich bei der Nuṣayriyya (eine ältere und abwertende Bezeichnung für Alawiten) nicht um eine islamische Glaubensgemeinschaft handelt.⁹²² Ibn Taymiyya erklärte, Muslime seien selbst ohne eine offizielle Kriegserklärung ihrer Anführer verpflichtet, gegen Häretiker wie diese in den *jihād* zu ziehen, wenn sie von ihnen angegriffen werden.⁹²³ Da der Kampf gegen al-Assad und Alawiten in Syrien aber nicht nur ein Kampf gegen eine kleine Gruppe aufständischer „Abtrünniger,“ sondern ein *jihād* gegen den Regenten des Landes ist, ist zu vermuten, dass Abu Abdullah sich mit seiner Einschätzung, der *jihād* in Syrien sei defensiv und eine individuelle religiöse Pflicht, an der Position von Abū Sufyān al-Sulamī orientiert. Dieser betonte kürzlich in einem Gespräch mit Cuspert, Nusairier seien Abtrünnige (*murtaddūn*) und der *jihād* gegen abtrünnige Herrscher sei ein defensiver *jihād*, für den die gleichen Regeln gälten wie für jeden defensiven *jihād*.⁹²⁴

Im Anschluss an diese Erklärung verwendet Abu Abdullah zum Zwecke der Mobilisierung zum *jihād* verschiedene Appelle. Er appelliert an die Furcht vor der Bestrafung Gottes für unterlassene Hilfeleistung, an die Männlichkeit, und an den Wunsch seines Publikums, wie die *ṣaḥāba* zu sein. Diese hätten den starken Wunsch nach *janna* (Paradies) und dem Märtyrertod gehabt und die *ākhirā* (Jenseits) der *dunya* (Diesseits) vorgezogen. Um dem Publikum die Angst vor dem Tod zu nehmen, erklärt er übereinstimmend mit der Mehrheitsmeinung islamischer Gelehrter,⁹²⁵ jeder Mensch habe eine vorherbestimmte Lebensfrist. Der Zeitpunkt seines Todes sei nicht davon abhängig, ob er „mitten im Bombenhagel leb[t][...]“ oder nicht.

Abu Abdullah beendet diesen Vortrag mit einer positiven Zukunftsprognose, die gleichzeitig als Mobilisierung zu einem starken Glauben und zum Kampf verstanden werden kann. Allāh werde die Situation der Muslime ändern, wenn diese zum Glauben zurückkehrten, und nach dieser Zeit der Ungerechtigkeit komme ein Kalifat⁹²⁶ und eine Zeit, in der es keine „Unge-

⁹²¹ Siehe Kapitel 2.4.

⁹²² Siehe: Friedman (2005), „Ibn Taymiyya’s Fatāwā against the Nuṣayri-‘Alawī Sect“, 358. Die komplette *fatwā* wurde von M.S. Guyard ins Französische übersetzt: Guyard (1871), „Le fetwa d’ibn Taymiyyah sur les Nosairis“, 158-198.

⁹²³ Ibn Taymiyya (1987), *al-Fatāwā al-kubrā* III. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 513-515. Zitiert in: Friedman (2005), „Ibn Taymiyya’s Fatāwā against the Nuṣayri-‘Alawī Sect“, 358.

⁹²⁴ Ibn Taymiyya (2001), *Enjoining Right*, 57. Auch die syrische MB erklärte Alawiten zu einer extremistischen (*ghulāt*) schiitischen Sekte, deren häretische Lehren und Praktiken dem Heidentum näher seien als dem Islam, siehe: Abd-Allah (1983), *The Islamic Struggle in Syria*, 43–48.

⁹²⁵ al-Sulamī in: „Ein Treffen zwischen einem Shaykh und Mujahid auf dem Boden der Ehre“ (09.01.2014); www.youtube.com/watch?v=nMpuQKhW54o#t=16; abg: 26.03.2014.

⁹²⁶ Diese Meinung basiert u.a. auf K 3:145, „Keiner Seele ist es möglich zu sterben, außer mit Allahs Erlaubnis (und) nach einer befristeten Vorbestimmung [...]“. Siehe hierzu: *tafsīr* Ibn Kathīr zu K 3:145 („Tafsir Ibn Kathir-Surah 3. Al-i’Imran, Ayaat 144 To 148“; www.alim.org/library/quran/AlQuran-tafsir/TIK/3/144; abg: 07.02.2014).

⁹²⁶ Dieser Vortrag wurde 2 Jahre vor dem Ausruf des Kalifats durch den IS gehalten! (Nachtrag)

rechten“ mehr gäbe. Erneut betont er, das Spenden und die *da‘wa* seien zwar besser als nichts, bewahrten Muslime aber nicht vor der Sünde, die sie genau in dem Moment, in dem „Schwestern“ von amerikanischen Soldaten, syrischen *kuffār*, *tawāghīt* und *mushrikūn* vergewaltigt würden und um Hilfe riefen, durch ihre Vernachlässigung der „großen Pflicht“ [des *jihāds*] begingen. In einem arabischen Bittgebet wiederholt er seine *jihād*istischen Botschaften, spricht aber nun nicht länger nur von einem auf Syrien begrenzten Kampf gegen den „nahen Feind“, sondern von einem globalen *jihād* gegen den „nahen“ und „fernen Feind.“ Er bittet Gott um Hilfe und den Sieg für die *mujāhidūn*, um einen Kampf gegen al-Assad, Amerika, die Juden und ihre Verbündeten, und darum, selbst ein *shahīd* zu werden.

4.5.2.3. „Abu Abdullah - Benefizveranstaltung vom 21.04.2013 Hamburg“⁹²⁷ – ein Aufruf zum Spenden für *da‘wa* in Afrika und zum *jihād* in Syrien

Im April 2013 hielt Abu Abdullah einen Vortrag auf einer Benefizveranstaltung, der zum einen *da‘wa* in Afrika und zum anderen den Syrien-Konflikt thematisierte. Die Veranstaltung wurde vom Verein „Helfen in Not e.V.“⁹²⁸ organisiert und diente der Spendensammlung für Hilfsprojekte in beiden Regionen.

Der Vortrag illustriert Abu Abdullahs unterschiedliche Einstellungen zu den Pflichten von Muslimen in beiden Regionen. Während das größte Problem Afrikas darin bestehe, dass „viele Millionen Menschen“ aufgrund von christlicher Missionsarbeit täglich aus dem Islam austräten, rahmt er das Problem Syriens, wie bereits in vorigen Vorträgen, als einen Endzeitkampf „der ganzen Menschheit“ gegen den Islam. Aus diesen diagnostischen Rahmungen ergeben sich zwei verschiedene Funktionen seines Vortrages: (1) Die Mobilisierung zum Spenden für und der Beteiligung an *da‘wa*-Projekten in Afrika und (2) die Mobilisierung zum *jihād* in Syrien.

Der Prediger wendet sich zunächst dem Thema „Afrika“ zu. Dort machten „Soldaten des Shaytān (Satan)“ mit dem Kreuz in der einen und dem Brot oder Spritze in der anderen Hand „*da‘wa* für ihre Falschheit“ und konvertierten Muslime zum Christentum. Der Begriff „Soldat“ zeigt, dass er christliche Missionsarbeit als eine Form des „Krieges gegen den Islam“ betrachtet, der sich allerdings durch seine Wahl der Waffen von militärischen Konflikten unterscheidet und eine andere Reaktion erfordert als diese. Verantwortlich für das Problem seien Muslime, da diese ihre Pflichten – in diesem Falle die Pflicht zur *da‘wa* - vernachlässigten. *Da‘wa* sei eine Pflicht, da - so erklärt er mittels eines Zitates aus K 16:125 (*ud‘u ilā sabīli rabbika*) - Allāh die Aufforderung, zu seinem Weg einzuladen, in Befehlsform

⁹²⁷ Abu Abdullah (2013), „Abu Abdullah - Benefizveranstaltung vom 21.04.2013 Hamburg“; www.youtube.com/watch?v=uSbDObh9Q4; abg. 28.10.2013.

⁹²⁸ Für Information zu diesem Verein, siehe FN 871.

formuliere. Gleichzeitig sei *da'wa* die höchste Form der Anbetung⁹²⁹ und die Aufgabe der Propheten.

Als zusätzliche Anreize zur Beteiligung an der *da'wa* verspricht der Prediger Muslimen einen Nutzen im Jenseits. Ein *dā'ī* könnte „der Beste“ sein und am *Yawm al-Qiyāma* neben den Propheten Nūḥ (Noah), Mūsa (Moses) und Ibrāhīm (Abraham) stehen. Zudem begleiteten ihn an diesem Tag alle mit seiner Hilfe konvertierten Personen. Seine nun folgende Erklärung hat die Funktion, deutsche Muslime zur *da'wa* in Afrika zu ermutigen. *Da'wa* in Afrika sei nicht schwierig, da die Menschen dort kaum etwas vom Islam verständen und viele deutsche Muslime Sprachkenntnisse besäßen. Ferner, so illustriert er am Beispiel zweier dort tätig gewesener *du'āt*, führe zu einer sehr großen Anzahl von Konvertiten.

Den bereits zu Beginn des Vortrages durch die Gegenüberstellung von christlicher Mission und islamischer *da'wa* vermittelten Ansporn, sich gegen den Gegner zu beweisen, verstärkt Abu Abdullah nun mittels des als rhetorischen Frage formulierten Schuldappells, „Wie kann das sein, dass die Diener des Shaytān für den Shaytān aufstehen und die Diener Allāhs nicht für Allāh aufstehen?“ Dem Appell folgt eine als Handlungsanweisung formulierte „Medizin“ zur Beseitigung des Schuldgefühls, die Muslime aber nicht zur *da'wa*, sondern zum Spenden mobilisiert. Muslime sollten ein islamisches Projekt in Afrika unterstützen, in dem er und andere Salafisten persönlich Brot, Medikamente, Korane und Geschenke für Waisen verteilen und Vorträge geben. Aus seiner Beschreibung des Hilfsprojektes wird ersichtlich, dass Abu Abdullah offensichtlich nicht die von ihm zuvor kritisierte Kombination von humanitärer Hilfe und Missionsarbeit („Kreuz, Spritze und Brot“) als verwerflich betrachtet, sondern die Tatsache, dass diese von Christen betrieben wird.

Seine abschließender Furchtappell hat die Funktion, seinem Publikum den Nutzen des Spendens zu vermitteln. Allāh, so erklärt der Prediger, werde jeden, der nicht helfe, zur Rechenschaft ziehen. Eine Person könne durch *da'wa* oder Geld helfen, und wer keine Zeit hätte an dem Projekt teilzunehmen, könne seiner Pflicht durch Spenden nachkommen. Seine direkten Anreize für das Spenden sind also negativ, für eine persönliche Beteiligung am Projekt hingegen bietet er eine stärker mobilisierende Kombination aus positiven und

⁹²⁹ Abu Dujana übersetzt den arabischen Begriff „*ibāda*“ in vielen Vorträgen mit „Anbetung.“ Der Begriff bezeichnet eine gottesdienstliche Verrichtung und jede Handlung, mit der ein Muslim Gott dient und ihn verehrt. Nach Mehrheitsmeinung islamischer Gelehrter gelten das Fasten, das Gebet, die soziale Pflichtabgabe, das Almosengeben, die rituelle Reinigung, die Pilgerfahrt nach Mekka und das Glaubensbekenntnis sowie spezielle gottesdienstliche Verrichtungen wie die Kniestellung als *ibādāt*; eine Minderheit der Gelehrten definiert auch den *jihād* als *ibāda*. Vgl. Bousquet (2012), „*Ibādāt*.“ Ein auf der Mainstream-salafistischen Webseite salaf.de veröffentlichter Text definiert „das auszuführen, was Allah für seine Diener als verbindlich gemacht hat und sich von allem zurückhalten, was Er verboten hat“ als die beste Art der *ibāda* (Abdul Bari Ibn Awad Ath-Thubayti (2001), „Das Ibadah Verständnis der Salaf“; www.salaf.de/chutba/PDF/chu0003_Das%20Ibadah-Verstaendnis%20der%20Salaf.pdf; abg. 24.02.2014).

negativen Anreize an. Da er jedoch nicht erklärt, wie Muslime sich seinem Projekt anschließen können, scheint die Mobilisierung von Spenden sein primäres Ziel zu sein. Aufgrund des in Kapitel 1.1.2. erwähnten Zusammenhanges zwischen Schuldgefühlen und der Bereitschaft einer Person, an Wohltätigkeitsorganisationen zu spenden, kann zudem vermutet werden, dass die Mobilisierung zur Beteiligung am *da'wa*-Projekt auch die Funktion hat, die Bereitschaft des Publikums zum Spenden zu erhöhen. Eine Person könnte Schuldgefühle entwickeln, wenn sie nicht persönlich am Projekt partizipieren kann, und versuchen, diese durch Spenden zu tilgen.

Der zweite Teil des Vortrages thematisiert den Syrien-Konflikt. Anhand zahlreicher frei übersetzter und mit eigenen Kommentaren versehenen Zitate aus den *aḥadīth* und dem Koran, die den besonderen Status von Bilād al-Shām im Islam und die großen Schlachten der Endzeit behandeln, vermittelt Abu Abdullah die aus seinen vorherigen Vorträgen bekannte Botschaft, es sei eine Pflicht für Muslime, nach al-Shām zu gehen und „Soldaten in Shām“ zu werden.⁹³⁰ Die dortige Erde sei *arḍ al-mubāraka* (gesegnetes Land)⁹³¹ und *arḍ al-malāḥim*, (das Land der großen Schlachten der Endzeit).⁹³² In al-Shām werde der Mahdī stehen, und *fī al-masjīd al-Umayya*⁹³³ (in der Umayyaden Moschee) in Damaskus werde *ʿĪsā [b. Maryam]* erscheinen,⁹³⁴ den Dajjāl bekämpfen und töten.⁹³⁵ Dieser Krieg sei kein „Krieg wie jeder andere“ in Libyen oder Tunesien, es gehe hier „um den Islam oder die Schande der *umma*.“ Im Gegensatz zu seinen bisher diskutierten diagnostischen Rahmungen des Konfliktes, die al-Assad und seine nicht näher identifizierten „Unterstützer“ als primären Aggressor identifizierten, erklärt er nun, in Syrien kämpfe die gesamte Menschheit – Baschar [al-Assad], schiitische *kuffār* aus dem Libanon, Iran, Israel und Amerika - gegen den Islam. Er erklärt auch expliziter als zuvor [seine Rahmung als Endzeitkampf beinhaltet diese Aussage bereits implizit], dass der *jihād* in Syrien nicht auf den Kampf gegen (das Regime von) Baschar al-Assad begrenzt sei. Wenn der Islam in Syrien siege, so verspricht er, falle als nächstes Israel, Irak und Ägypten. Dieses Versprechen unterstützt seine Rahmung des Syrien-Konflikts als bedeutendsten aller gegenwärtigen Konflikte und könnte zudem mobilisierungsfördernd auf Muslime mit einem Migrationshintergrund aus Palästina, Irak und Ägypten wirken.

Es folgen aus anderen Vorträgen Abu Abdullahs bekannte Rahmungen und Appelle, die der Mobilisierung von Muslimen zum *jihād* in Syrien dienen: (1) Der vermutlich einen moralischen Schock und das Gefühl der Entehrung auslösende Bericht über syrische Frauen,

⁹³⁰ Siehe FN 907.

⁹³¹ Für eine Auflistung von Koranversen und Traditionen, die al-Shām als gesegnetes Land auszeichnen, siehe: Haddad (2000), „Merits of al-Sham al-Sharif.“

⁹³² Siehe FN 864.

⁹³³ Abu Abdullah spricht hier von der Umayyaden Moschee in Damaskus, die im Arabischen als „Jāmi‘ Banī Umayya al-Kabīr“ bekannt ist.

⁹³⁴ Dieses wird erwähnt in Sunan Abū Dāwud, *Kitāb al-malāḥim*, *ḥadīth* 4321 (*ṣaḥīḥ* nach al-Albānī).

⁹³⁵ Dieses wird erwähnt in Sunan Abū Dāwud, *Kitāb al-malāḥim*, *ḥadīth* 4324 (*ṣaḥīḥ* nach al-Albānī).

die um die Pille bitten, um bei Vergewaltigungen nicht schwanger zu werden, (2) eine Definition der Unterstützung syrischer Muslime als religiöse Pflicht, deren Vernachlässigung eine Sünde darstelle und von Allāh bestraft werde, sowie (3) eine Rahmung der Angriffe auf Muslime in Syrien als religiös motivierte Attacken. Der Prediger erklärt wie auch in seinen anderen Vorträgen, die *shuhadā* wären die eigentlichen Gewinner, da sie das Paradies erwarde, und wer sie im Stich lasse, sei ein Verlierer. Getötet zu werden sei einfach, da man in diesem Moment zum *shahīd* werde und der Tag des Todes ohnehin vorherbestimmt wäre, es sei hingegen schwer, die Verletzung seiner Ehre zu ertragen wenn „ehrenhafte Schwestern“ vergewaltigt würden. Abu Abdullah mobilisiert in diesem Vortrag nicht nur, wie in vorigen Vorträgen, zur Partizipation am *jihād*, er spricht auch konkrete Fragen bezüglich der Ausreise nach Syrien an. Diese sei, so versichert er, einfach; man werde auf dem Weg nirgendwo festgenommen und mache sozusagen einen „Urlaub,“ während dem die in Deutschland verbliebene Familie von Allāh unterstützt werde.⁹³⁶

4.5.2.4. „Abu Abdullah – Syrien“⁹³⁷ – Mobilisierung zum *jihād* in Syrien

Drei Monate später, am 29.07.2013, hielt Abu Abdullah auf einer Benefizveranstaltung erneut einen Vortrag zum Syrien-Konflikt. Dieser ist fast gänzlich auf Zitaten aus dem Koran und der Sunna aufgebaut. Mittels einer Analogie zwischen den in diesen Quellen beschriebenen Ereignissen und Konflikten der heutigen Zeit erklärt und prognostiziert er die Entwicklung aktueller Konflikte. Wie auch in vorigen Vorträgen stellt Abu Abdullah den *jihād* in Syrien mittels Zitaten aus den Traditionen als Beginn der großen Schlachten der Endzeit dar, um Muslime zu einer Partizipation an diesem zu mobilisieren. Auch in diesem Vortrag rahmt er Werte wie Gerechtigkeit und Ehre als bedeutend und appelliert an Schuldgefühle deutscher Muslime, ihre Pflicht zum *jihād* nicht zu erfüllen, sowie an ihren Wunsch nach Erlösung und dem jenseitigen Nutzen eines Todes als *shahīd*. Zudem appelliert er aber auch, und stärker als in seinen bisherigen Vorträgen, an diesseitige Wünsche nach Zugehörigkeit, Anerkennung, Abenteuer, Erfolge, Ehre und einer Aufgabe im Leben. Er erklärt, die Partizipation am *jihād* in Syrien sei eine Möglichkeit, dem Leben Sinn zu verleihen und „dabeizusein“, wenn das zukünftige Kalifat errichtet und die „Ehre“ der Muslime wiederhergestellt werde.

⁹³⁶ Der Vortrag wurde zu einem Zeitpunkt gehalten, als bereits deutsche Muslime in Syrien am *jihād* teilnahmen und von dort aus andere Muslime zum Kampf mobilisierten. Siehe: „Aufruf: Deutsche Gotteskrieger für Syrien“, *Panorama* 3, 12.03.2013 (21:15 Uhr); www.ndr.de/regional/salafisten201.html; abg. 10.02.2014. Es ist zu vermuten, dass die Reisehinweise von Abu Abdullah auf Erfahrungen ihm direkt oder indirekt bekannter Muslime basieren.

⁹³⁷ Abu Abdullah (2013), „Abu Abdullah-Syrien Teil1“; www.youtube.com/watch?v=bePSbVnulqI. „Abu Abdullah-Syrien Teil2“; www.youtube.com/watch?v=JBpo7IOPgLG. „Abu Abdullah-Syrien Teil3“; www.youtube.com/watch?v=BDghUZaJy4s. Beide Vorträge abg. 27.10.2013.

Der Prediger beginnt den Vortrag mit Zitaten aus dem Koran und der Sunna, die das bereits diskutierte koranische Motiv, Gott werde „Ungerechte“ früher oder später vernichten, vermitteln. Er vergleicht den Tod von Gaddafi und Ben Ali mit der im Koran beschriebenen Vernichtung des Pharaos, eines „Ungerechten“ vergangener Zeiten, und prophezeit, die gleiche Strafe werde auch auf die „schlimmsten Ungerechten heute“, auf Europa und den „größten Satan dieser Zeit“, die USA, herabgesandt werden. Auch in seiner diagnostischen Rahmung des Syrien-Konflikts finden wir den Vergleich zwischen heutigen „Ungerechten“ und dem Pharao. Dem Beispiel dieses koranischen Sinnbilds des Tyrannen und Bösen folgend, würden heute Baschar [al-Assad], Teheran [die Regierung des Iran, Anm. d. Aut.], Hizb al-Shaytān [eine derogative Bezeichnung für Hizb'allāh, Anm. d. Aut.], Nusairiyya, *kuffār*, Shī'a und Alawiten Frauen und Kinder „abschlachten“ und Muslime erniedrigen.

Mittels zahlreichen Zitate aus den Traditionen betont der Prediger im Folgenden die besondere Bedeutung von Bilād al-Shām. Er stellt die Region als Ort des Wissens und Glaubens, der Endzeitschlachten, des Erscheinens des Mahdīs und 'Isās, und des kommenden Kalifates dar. Diese Motive nehmen in diesem Vortrag Abu Abdullahs eine größere Rolle ein als in seinen bisher diskutierten Vorträgen. Seinen Aufruf zum *jihād* formuliert er mittels eines Prophetenspruches, den wir auch auf der Webseite des *jihād*istischen Propagandanzwerkes „Kavkazcenter“ und zahlreicher anderer *jihād*-salafistischer Webseiten finden,⁹³⁸ und dessen Botschaft er bereits in anderen Vorträgen (s.o.) zusammenfasste. Abu Abdullah gibt den *ḥadīth* wie folgt wieder: „Ihr werdet Soldaten entsenden im Shām und Soldaten im Irak und Soldaten im Jemen. Und Abdullāh ibn Ḥawāla, Oh Gesandter Allāhs [...], wähle für mich aus mit welcher, mit welchen Soldaten Allās ich sein soll. Und der Gesandte Allās [...] sagte zu ihm, sei mit den Soldaten in Bilād al-Shām.“⁹³⁹ Auf den derzeitigen Syrien-Konflikt überleitend fügt er hinzu,

„Und wir haben heute [...] Soldaten Allāhs, die kämpfen im Irak, und Soldaten Allāhs, die kämpfen im Jemen, und Soldaten Allāhs, die kämpfen in Bilād al-Shām. Der Prophet [...] sagte zu ihm, [wenn du diese Zeit erreichst dann sei mit den Soldaten in Bilād al-Shām.“

Dieser Prophetenspruch kann für Muslime den Charakter eines Befehls haben. Einen weiteren Prophetenspruch, dem zufolge die *al-ṭā'ifa al-manṣūra* (siegreiche Gruppe) in Bilād al-Shām sein werde, zitiert der Prediger, um dem Publikum den Anreiz zu vermitteln, mittels einer Par-

⁹³⁸ Department of Monitoring. Kavkaz Center (30.10.2012), „Hadith about Syria, Iraq and Yemen“; www.kavkazcenter.com/eng/content/2012/10/30/16912.shtml; abg. 14.01.2014. Die Betreiber der Webseite „Kavkazcenter“ bezeichnen sich selbst als „International news agency covering events in the Islamic world, Chechnya and Russia“ (www.kavkazcenter.com). Die Webseite gilt als Sprachrohr tschetschenischer Jihādisten, die zum Teil auch im Syrienkrieg aktiv sind.

⁹³⁹ Vgl. FN 907.

tization am *jihād* seine Zugehörigkeit zu dieser Gruppe unter Beweis zu stellen und sich die dieser Gruppe versprochene Erlösung zu sichern.

Nachdem er die aus seinen anderen Vorträgen bekannte angstlindernde Botschaft, ein *mujāhid* sterbe nicht bevor seine ohnehin bereits festgelegte Lebensfrist beendet sei, vermittelt hat, beendet er diesen Vortrag mit der Prophezeiung, Bilād al-Shām werde der Ort der großen Kämpfe zwischen Europa und Amerika auf der einen und den Muslimen auf der anderen Seite sein, und in al-Shām werde auch „das Ende der Welt“ sein. Die hier vermittelte Rahmung des Feindes unterstützt er jedoch nicht mit Zitaten aus dem Koran oder den *aḥadīth*, vermutlich da in diesen weder Amerika noch Europa erwähnt werden.⁹⁴⁰

4.5.3. Zusammenfassung

Abu Abdullah thematisiert externe Konflikte in einem rein religiösen und an Motiven und Narrativen des Korans und der Sunna orientierten Kontext. Aktuelle außenpolitische Ereignisse bestätigen in seinen Rahmungen vorgeblich ewig gültige und im Koran und der Sunna beschriebene Handlungsmuster Gottes oder Prophezeiungen des Propheten für die Endzeit. Eine ausführliche Darstellung und Analyse heutiger Konflikte ist somit nicht notwendig, um deren Ursachen zu verstehen, zukünftige Entwicklungen vorherzusehen und zu erkennen, wie sich Muslime in diesen Konflikten zu verhalten haben. In seinen Vorträgen dominieren drei religiöse Botschaften: (1) Gott lasse „Ungerechte“ zwar eine Weile gewähren, bestrafe sie aber schließlich. (2) Gott prüfe Gläubige, um sie von den „Heuchlern“ zu trennen bevor er ihnen den Sieg oder das Paradies schenke. (3) Der Syrien-Konflikt sei der Beginn der von Muḥammad prophezeiten großen Schlachten der Endzeit (*al-malāḥim*) und dort werde das neue Kalifat entstehen.

Seine Vorträge mit Außenbezügen vermitteln die identitätsstiftende, eine Selbstwahrnehmung als Opfer fördernde und potentiell zu Gewalt mobilisierende Botschaft, Muslime würden vom Westen erniedrigt. Sie konstruieren das religiös begründete und identitätsstiftende Feindbild „Westliche Völker,“ dem das ideale Selbstbild „Gläubiger“ und „*mujāhid*“ gegenübersteht.

⁹⁴⁰ Im Koran und den *aḥadīth* werden die Feinde des Islams oder Kräfte des Bösen der Endzeit unter anderem als Dābbat al-Arḍ (das Biest der Erde, K 27:85) der Dajjāl, der Sufyānī (ein Abkömmling der Umayyaden und Gegenspieler des Mahdī), und Ya'jūj wa-Ma'jūj (Gog und Magog) identifiziert. Siehe: Solberg (2013), *Der Mahdi trägt Armani*, 148, FN 4. Im Kontext mit den Schlachten der Endzeit berichten die Traditionen von der Eroberung Konstantinopels (z.B. Sunan Abū Dāwud, *Kitāb al-malāḥim*, 4294-4296. Ṣaḥīḥ Muslim, *Kitāb al-ḥudūd wa ash-rāt al-sā'a*, ḥadīth 2897) sowie dem Kampf gegen *al-rūm* (die Römer, häufig als Symbol für die christliche Welt interpretiert, z.B. Ṣaḥīḥ Muslim, *Kitāb al-ḥudūd wa ash-rāt al-sā'a*, ḥadīth 2897) und gegen *al-turk* (häufig interpretiert als das Volk der Tataren, siehe: „The Hour will not be established until you fight with the Turks“; http://spa.qibla.com/issue_view.asp?HD=1&ID=4703&CATE=239; abg. 15.01.2014. Ṣaḥīḥ Muslim, *Kitāb al-ḥudūd wa ash-rāt al-sā'a*, ḥadīth 2912 d. Sunan Abū Dāwud, *Kitāb al-malāḥim*, ḥadīth 4303 und 4305) und gegen die Juden (z.B. Ṣaḥīḥ Muslim, *Kitāb al-ḥudūd wa ash-rāt al-sā'a*, ḥadīth 2922; vgl. Kapitel 3.3.V). Es wird zudem oft berichtet, dass neben Juden und Türken auch Perser, Beduinen und Frauen in der Endzeit Anhänger des Dajjāl und somit der Gläubigen sein werden (z.B. Abu Jamal (o.J.), „Wer ist der Dajjal?“, 8).

Der *mujāhid* kämpfe „für die Gerechtigkeit,“ um Muslime und den Islam zu schützen vor „den ungerechten Völkern aus dem Westen“ und „Feinden des Islams.“ Der „Westen“ hingegen kämpfe „für Ungerechtigkeit, [...] für den Satan“ und für die Einführung der Demokratie [der *jihād*-salafistischen Ideologie zufolge also für eine polytheistische Religion, Anm. d. Aut.]. Im Gegensatz zu den zuvor diskutierten Predigern spricht Abu Abdullah nicht nur von feindlichen Staaten, Regenten und Medien, sondern von „Völkern.“ Er suggeriert so, jede einzelne Person dieser Völker sei ein Feind der Muslime.⁹⁴¹ Durch die Rahmung der „Völker des Westens“ als Satane werden diese dämonisiert und entmenschlicht. Diese Entmenschlichung, gepaart mit der Selbstwahrnehmung als erniedrigte Opfer und einem Bild des *mujāhid* als Verteidiger der Ehre und des Lebens von Muslimen, unterstützt den in seinen Interpretationen von *al-walā' wa-l-barā'* eingeforderten Hass auf Nichtmuslime und liefert letztlich eine moralische Rechtfertigung für Gewalt gegen den gerahmten Feind. Die von ihm als bedeutend gerahmten Werte wie Glauben, Ehre, Gerechtigkeit und Wahrheit, Standhaftigkeit, Opferbereitschaft und der Wille *fī sabīl Allāh* als *shahīd* zu fallen sind ebenfalls primär religiös, und werden teilweise im Koran und der Sunna im Kontext mit dem bewaffneten *jihād* erwähnt.

Seine Vorträge mit Außenbezug mobilisieren Muslime zu verschiedenen Aktivitäten, die sich an seiner jeweiligen Diagnose des Problems orientieren. In Afrika identifiziert er christliche Missionsarbeit als das Hauptproblem; Muslime sollten daher *da'wa* betreiben oder für salafistische *da'wa*-Projekte in Afrika spenden. In Syrien hingegen fände ein Krieg gegen Gläubige statt, der Muslime - so erklärt Abu Abdullah etwa seit Mitte 2012⁹⁴² - zum defensiven *jihād* verpflichte. Seine neue Position (zuvor mobilisierte er zu Spenden und Bittgebeten) scheint davon beeinflusst zu sein, dass der *jihād* in Syrien im Laufe des Jahres 2012 für Salafisten und militante Islamisten an Bedeutung gewann, sich vermehrt nicht-syrische *mujāhidūn* (foreign fighters) an diesem beteiligten, und einige bekannte Prediger und Gelehrten diesen *jihād* zur individuellen religiösen Pflicht jedes kampffähigen Muslims erklärten. Muḥammad al-ʿArīfī, dessen Vorträge auf der Facebook-Seite seines Freundes Abu Dujana zu finden sind,⁹⁴³ rief bereits im Frühjahr 2012 den *jihād* in Syrien aus.⁹⁴⁴ Ayman al-Zawāhirī (geb. 1951, Anführer der al-Qāʿida) mobilisierte schon im Februar 2012 Muslime in den Nachbarländern Sy-

⁹⁴¹ Der Begriff „Volk“ kann eine Großgruppe von Menschen gleicher Sprache, Kultur, Staatsbürgerschaft und/oder Ethnie bezeichnen. Da viele Salafisten die deutsche Staatsbürgerschaft besitzen und unter ihnen auch Konvertiten sind, ist zu vermuten, dass Abu Abdullah in Europa oder Nordamerika lebende Nichtmuslime ohne Migrationshintergrund als „westliche Völker“ definiert, Muslime mit deutscher Staatsangehörigkeit und deutsche Konvertiten hingegen nicht als Angehörige dieser Völker betrachtet.

⁹⁴² Abu Abdullahs Position änderte sich zwischen Mai und Oktober 2012.

⁹⁴³ <https://www.facebook.com/AbuDujanaOffizielleSeite?filter=3>; Eintrag vom 02.01.2014.

⁹⁴⁴ Muhammad al-Arifī [2012], „Jihad Declared in Syria - Sheikh Muhammad Al Arifi.mp4“; www.youtube.com/watch?v=mx0u-JayUeE; abg. 17.01.2014). Das Video ist eine Aufzeichnung einer am 16.03.2012 gehaltenen Rede des Gelehrten, die er nach dem Besuch eines Lagers mit syrischen Flüchtlingen hielt.

riens zum Kampf gegen das Regime al-Assads,⁹⁴⁵ und auch die ehemalige „Nummer zwei“ der al-Qā‘ida, Abū Yaḥyā al-Lībī (gest. 06/2012),⁹⁴⁶ rief diese bereits 2012 zum *jihād* in Syrien auf.⁹⁴⁷ Mohamed Mahmoud (MI) bezeichnet seit Mitte 2012 die Beteiligung am *jihād* in Syrien auch für Muslime in Deutschland als individuelle Pflicht (*farḍ ‘ayn*).⁹⁴⁸

Abu Abdullah erwähnt zwar – insbesondere in späteren Vorträgen - auch „weltliche“ Ziele des Kampfes in Syrien, beispielsweise die Beendigung des Leidens syrischer Muslime und die Errichtung eines neuen Kalifates, insgesamt überwiegt jedoch das Motiv des *jihād* als Weg zum Märtyrertod und dem damit verbundenen jenseitigen Nutzen. Zusätzlich haben seine Vorträge zum Thema „Syrien“ auch die Funktion, deutsche Muslime zur Emigration (*hijra*) nach Syrien zu ermutigen.

Das aus der Sunna entstammende Motiv der „Prüfungen wahrer Gläubiger“ (s.o.) spielt in den Vorträgen Abu Abdullahs eine wichtige Rolle und hat bei ihm eine erklärende, angstlindernde und mobilisierende Funktion. Er erklärt Gewalt gegen Muslime als einen Glaubenstest Allāhs. Den Feind rahmt er als bloßes Instrument Gottes, und er versichert, dass der Gläubige sich durch Standhaftigkeit und die Bereitschaft, für seine Religion zu leiden und zu sterben, einen Platz im Paradies sichere. Bezogen auf Deutschland definiert er Muḥammad-Karikaturen als eine dieser Prüfungen und folgert, Muslime seien verpflichtet ihren Glauben zu bestätigen, indem sie gegen die Präsentation dieser Karikaturen „aufstehen.“⁹⁴⁹

⁹⁴⁵ Siehe: Jason Burke, „Al-Qaida leader Zawahiri urges Muslim support for Syrian uprising“, *The Guardian*, 12.02.2012; www.theguardian.com/world/2012/feb/12/alqaida-zawahiri-support-syrian-uprising; abg.

10.02.2014. Dieser Aufruf ist nicht als Aufruf an alle Muslime zu verstehen. Wie bereits diskutiert, sind islamischen Recht zufolge zunächst die muslimischen Einwohner eines Landes selbst verpflichtet, dieses gegen Angreifer zu verteidigen. Wenn sie dazu nicht fähig sind, geht diese Pflicht auf Bewohner der Nachbarländer über, und erst wenn auch diese zu schwach sind, wird der defensive *jihād* für alle männlichen und kampffähigen Muslime der Welt zur *farḍ ‘ayn*.

⁹⁴⁶ Al-Lībī galt nach al-Zawāhirī als „Nummer zwei“ der al-Qā‘ida.

⁹⁴⁷ Sharp und Blanchard (08/2012), *Armed Conflict in Syria*, 7.

⁹⁴⁸ Siehe: Florian Flade, „Deutsche Salafisten rufen zum Dschihad in Syrien auf“, *Die Welt*, 11.06.2012.

⁹⁴⁹ Er spezifiziert nicht, welche Form des Aktivismus er empfiehlt.

5. Fazit

5.1. Kontextualisierungen und Funktionen von Außenbezügen in Vorträgen salafistischer Prediger – Zusammenfassung der Ergebnisse

In diesem Schlusskapitel werden zunächst die Ergebnisse dieser Arbeit zusammengefasst dargestellt. Im Anschluss daran folgt in einem Schlusswort eine Diskussion wichtiger Erkenntnisse dieser Studie, die dazu beitragen können, (1) Indikatoren zu erkennen, die radikalisierungsfördernde Argumente salafistischer Prediger begünstigen können, (2) den Einfluss außen- und sicherheitspolitischen Handelns auf verschiedene salafistische Milieus einzuschätzen und (3) Zusammenhänge zwischen spezifischen Aspekten des außen- und sicherheitspolitischen Handelns und der Rhetorik der Bundesrepublik Deutschland und radikalisierungsfördernden Argumenten salafistischer Prediger aufzuzeigen.

5.1.1. Kontextualisierungen

In Vorträgen salafistischer Prediger dominieren zum einen politisch-antiimperialistische und zum anderen rein religiöse und an Motiven des Korans und der Sunna orientierte Kontextualisierungen externer Ereignisse. Zudem finden wir verschiedene Formen politisch-religiöser Kontextualisierungen.

Antiimperialistische und politische Kontextualisierungen

Politische und antiimperialistische Rahmungen externer Ereignisse finden sich vorwiegend in Vorträgen von Abdul Adhim Kamouss, Pierre Vogel und Hassan Dabbagh, also bei Predigern, die dem Mainstream- und politisch beeinflussten Salafismus zugerechnet werden können. Interventionen „westlicher“ Staaten in muslimischen Ländern werden hier als Resultat eines „westlichen“ Rohstoffimperialismus und geostrategischen Machtstrebens gerahmt. Militärische Interventionen und Konflikte hätten zwar die Form eines „Krieges gegen den Islam,“ Angriffe seien jedoch nicht oder nicht primär religiös motiviert. Vielmehr bekämpften westliche Regierungen und Großunternehmen den Islam, da sie auf die Ausbeutung der Rohstoffe

muslimischer Länder (Uran, Lithium, Öl et al.) angewiesen seien, ihre eigene Vormachtstellung behaupten wollten und ein Erstarren muslimischer Staaten fürchteten. Aktuelle Konflikte werden zwar parteiisch, aber durchaus realitätsbezogen, politisch und detailliert analysiert. In prognostischen Rahmungen dominieren pragmatische Lösungsvorschläge, die politisches Handeln und demokratische Formen der Einflussnahme zumindest als potentielle Möglichkeit zur Konfliktlösung beschreiben. Diese Rahmungen beziehen sich auf Werte des Islams wie Gerechtigkeit und Moral (die jedoch auch von Nichtmuslimen geteilt werden) und sind damit selbstverständlich im weiteren Sinne auch religiös, Zitate aus dem Koran und der Sunna finden sich aber kaum.

Rein religiöse und an Motiven des Korans und der Sunna orientierte Kontextualisierungen

In Vorträgen von Abu Dujana und Abu Abdullah, also bei Repräsentanten der radikalen und *jihād*istisch beeinflussten Strömung der deutschen Salafiyya, dominieren rein religiöse und an Motiven und Erzählungen des Korans und der Sunna orientierte Kontextualisierungen. Mittels Analogien zwischen aktuellen Konflikten und Narrativen aus dem Koran und der Sunna werden Ursachen, Dynamiken und Lösungsmöglichkeiten bzw. zukünftige Entwicklungen dieser Konflikte erklärt und der Charakter und die Ziele der an ihnen beteiligten Akteure identifiziert. Im Koran und der Sunna finden diese Prediger oder ihre arabischen *shuyūkh*, dessen Argumentationen sie oft folgen, Hinweise auf „Vorgehensweisen Allāhs, die sich im Diesseits nicht ändern“ und auf vom Propheten Muḥammad prophezeite Ereignisse der Endzeit. Diese Endzeit, so Salafisten, stehe unmittelbar bevor oder habe bereits begonnen.

Im Koran erscheint beispielsweise wiederholt das Motiv des „Ungerechten,“ der den Islam und gläubige Muslime bekämpft und dafür von Allāh bestraft wird, sowie das Motiv der Vernichtung von Völkern, die die Botschaft Allāhs zurückweisen. Die „Ungerechten“ der heutigen Zeit sehen diese Prediger in gestürzten autokratischen Regenten muslimischer Länder wie Muammar al-Gaddafi, und die bevorstehende Bestrafung „ungerechter Völker“ wird den USA und Europa prophezeit. Den Machtverlust der Muslimbruderschaft nach dem Militärputsch in Ägypten bezeichnet Abu Dujana übrigens auch als eine Bestrafung Gottes, und zwar dafür, dass Muhammad Mursi Ägypten nicht schnell genug in einen „wirklichen“ islamischen Staat transformiert und die *sharī‘a* komplett implementiert hätte.

Im Bezug auf (Groß-)Syrien („Bilād al-Shām“) sprechen diese Prediger von einem globalen Endzeitkampf gegen „das Böse“ und von märchenhaft erscheinenden und in den Traditionen beschriebene Schlachten der Endzeit (*al-malāḥim*), in denen die eschatologische Figuren des Mahdī, des wiederauferstandenen und sich zum Islam bekennenden ‘Īsā ibn Maryam (Jesus) und die *tā’ifa al-mansūra* gegen „Feinde Allāhs“ und den „falschen Messias“ (*al-Masīḥ al-*

Dajjāl) kämpfen und siegen werden. Bilād al-Shām sei zudem der Entstehungsort eines neuen Kalifats.

Externe Konflikte werden generell als Angriffskriege gegen gläubige Muslime und den Islam dargestellt, die mit der Absicht geführt werden, den Islam zu vernichten. Sie seien Teil eines bis zum Tag des Jüngsten Gerichts andauernden Konfliktes zwischen *al-ḥaqq* und *al-bāṭil*, [der Wahrheit, also dem Islam, und der Falschheit] beziehungsweise zwischen „Gläubigen/*mu`minūn*/Soldaten Allāhs“ und „Feinden Allāhs/Soldaten des Shaytān.“ Konflikte mit muslimischen Opfern werden aber auch als eine Bestrafung Allāhs für die mangelnde Gottesfürchtigkeit dieser Opfer gerahmt, oder als Test Gottes, in dem Muslime ihren Glauben beweisen und sich so ihre Erlösung sichern können.

Der sogenannte „Westen“, insbesondere die USA und Israel, sowie Schiiten, Alawiten und andere werden zwar als Verantwortliche für das Leid von Muslimen in Konfliktzonen gerahmt, letztlich seien sie aber nur Instrumente Gottes, des allmächtigen Lenkers des Weltgeschehens. Nur er könne der *umma* zum Sieg verhelfen, werde dazu aber nur veranlasst, wenn Muslime zum Glauben „zurückkehrten“ und diesen durch Taten und Opfer, wie z.B. Spenden, unter Beweis stellten.

Falls „Angriffe“ gegen Muslime und den Islam mittels der Besetzung eines muslimischen Landes und unter Einsatz militärischer Gewalt geführt werden, so verpflichte dies die dort lebenden Muslime zum defensiven (bewaffneten) *jihād* (*al-jihād al-difā`ī*). Sind sie und auch Muslime der benachbarten Länder zu schwach, um diesen alleine zu führen, so werde die Partizipation am *jihād* zur religiösen Pflicht der gesamten *umma*. Diese Bedingung sieht Abu Abdullah derzeit in Syrien erfüllt. Er folgt hier offensichtlich Rechtsgutachten des mittelalterlichen Schariagelehrten Ibn Taymiyya und Aussagen zeitgenössischer *jihād*-salafistischer Gelehrter wie Abū Sufiyān al-Sulāmī und betrachtet Baschar al-Assad, einen Alawiten, als Abtrünnigen. Dieser hielte das Land quasi besetzt und müsse daher in einem defensiven *jihād* gestürzt werden.

Politische und diplomatische Konfliktlösungen werden von diesen Predigern abgelehnt, ebenso jegliche Hilfe vom „Westen“, Nichtmuslimen und Organisationen wie der UN sowie Kompromisse und Kooperation mit andersdenkenden Muslimen.

Das Bild der USA und Israels als globalen und nach Weltherrschaft strebenden „Bösen“ in rein religiösen Kontextualisierungen externer Konflikte erinnert zwar an antiimperialistische Rahmungen einiger antiimperialistischer und linksradikaler Gruppen, es wird jedoch in einen rein religiösen Rahmen eingebettet. Ähnlichkeiten mit der Propaganda dieser Gruppen finden

sich also eher bezüglich eines gemeinsamen Feindbildes als bezüglich einer gemeinsamen Kontextualisierung externer Konflikte.

Mischformen politisch-religiöser Kontextualisierungen

Eine Mischform aus politischen und religiösen Kontextualisierungen finden wir in Vorträgen von Hassan Dabbagh. US-geführte Interventionen werden hier in den Kontext eines generellen Strebens einer westlichen Großmacht eingebettet, Muslime nicht nur ihrer Rohstoffe, sondern auch ihrer islamischen Identität zu berauben. So hätte George W. Bush angekündigt, einen Kreuzzug gegen den Islam zu führen, und die USA sei auch in den Irak einmarschiert, um die Bevölkerung zum Christentum zu missionieren. Verantwortlich für Konflikte sind Dabbagh zufolge neben westlichen Staaten und Großunternehmen auch Muslime selbst, die sich von Allah entfernt hätten. Mittels Islamstudien, einer Rückkehr zum Glauben und Bittgebeten sollten deutsche Muslime daher versuchen, Gottes Hilfe herbeizuführen und ihre islamische Identität zu stärken.

Eine zweite Mischform finden wir in Vorträgen aller Prediger zu Konflikten zwischen Machthabern muslimischer Länder und dort lebenden Muslimen bzw. Islamisten. Vom koranischen Sinnbild des Tyrannen, dem Pharao (*fir'awn*), bis zu Baschar al-Assad, Husni Mubarak und anderen sogenannten „Tyrannen unserer Zeit“ bekämpften ungläubige Herrscher gläubige Muslime, da sie dem Islam gegenüber feindlich gesinnt seien und die Religion als Bedrohung ihrer Macht sähen.

5.1.2. Funktionen

Vorträge salafistischer Prediger mit Außenbezügen haben vielfältige Funktionen, die sich meist gegenseitig ergänzen und unterstützen. In den von mir analysierten Vorträgen habe ich sechs Hauptfunktionen identifiziert:

- 1) Agendasetzung, Gegenöffentlichkeit und Medienkritik
- 2) Konstruktion und Stabilisierung globaler islamischer Identitäten
- 3) Konsensmobilisierung
- 4) Werbung neuer Anhänger
- 5) Prestigewerbung
- 6) Mobilisierung zu spezifischen Aktivitäten

I. Agendasetzung, Gegenöffentlichkeit und Medienkritik

Vorträge salafistischer Prediger zu externen Ereignissen können als eine Form der Gegenöffentlichkeit betrachtet werden, einer gegen die hegemoniale Öffentlichkeit gerichtete Teilöffentlichkeit, die um einen spezifischen gesellschaftlichen Diskurs oder Standpunkt strukturiert ist.⁹⁵⁰ Sie haben zum einen die Funktion der Agendasetzung. Thematisierte Konflikte suggerieren dem Publikum, diese seien sozial, religiös und/oder gesellschaftlich relevant und liefern Gesprächsstoff und Anregung für weitere Diskussionen.⁹⁵¹ Des Weiteren bieten Prediger alternative Rahmungen externer Konflikte an, die zur Konkurrenz der Meinungen beitragen und Bestandteil einer demokratischen Öffentlichkeit sein können. Sie können aber auch das undemokratische Anliegen bedienen, Menschen zu manipulieren und demokratische Prozesse der Meinungsbildung zu verhindern.

Die Kritik an den Massenmedien ist ein wichtiger Bestandteil der Vorträge von Kamouss, Dabbagh und insbesondere von Vogel. Sie stellt einen Bestandteil des Kampfes um die „Befreiung des Bewusstseins“ dar, der das Interesse der Rezipienten an alternativen, von diesen Predigern angebotenen, Öffentlichkeiten erweckt und verstärkt. Die hegemoniale Öffentlichkeit, so wird von diesen Predigern vermittelt, sei keine Widerspiegelung der tatsächlichen Konflikte. Sie diene der Manipulierung der Massen und den Interessen der Machthaber und/oder der mit ihnen alliierten und an den Konflikten beteiligten Akteuren.

Ein wichtiger Aspekt dieser Gegenöffentlichkeit, den wir in Vorträgen aller Prediger finden, ist der Versuch, den Begriff „Terrorismus“ neu zu definieren und vom Begriff „Islam“ zu entkoppeln. Die Neudefinition des Begriffes „Terrorismus“ hat die Funktion, „offizielle“ (von Massenmedien und Regierungen vermittelte) Narrative zu entkräften und das Ansehen islamistischer „Freiheitskämpfer“ zu verbessern. Ferner sollen dem Publikum Zusammenhänge zwischen der Rahmung einer Gruppe als „terroristisch“ und der Agenda der gegen sie operierenden Akteure verdeutlicht werden. Prediger rahmen Angriffe westlicher Staaten und Israels auf muslimische Länder mit zivilen Opfern (z.B. den zweiten Irakkrieg, die US-geführte Intervention in Afghanistan und Militäroperationen der israelischen Luftwaffe in Gaza) als eine Form des Terrorismus. Mitunter bezeichnen sie auch das ägyptische Militär und andere mit Gewalt gegen die islamische Opposition vorgehende muslimische Akteure als Terroristen. Der Kampf von Islamisten gegen diese Akteure hingegen wird von ihnen als defensiver „Freiheitskampf“ gegen Ausbeutung, Diktatur und Unterdrückung gerahmt.⁹⁵² Prediger klagen über eine Instrumentalisierung des Begriffes „Terrorismus.“⁹⁵³ Die Verwendung des Be-

⁹⁵⁰ Siehe: Jarren und Sacrinelli und Saxer (Hrsg.) (1998), *Politische Kommunikation*, 635f.

⁹⁵¹ Eine Korrelation zwischen Medienagenda und Publikumsagenda wurde bereits in früheren Studien nachgewiesen. Z.B. Bonfadelli und Marr (2008), „Kognitive Medienwirkungen“, 127–147.

⁹⁵² Eine Rechtfertigung des Kampfes heutiger *jihād*istischer Gruppen findet sich aber nur in den Vorträgen von Abu Dujana und Abu Abdullah.

⁹⁵³ Zur Instrumentalisierung des Begriffes „Terrorismus“ im Kampf des ägyptischen Militärs gegen die Muslimbruderschaft, vgl. Mara Revkin, „Worse Than Mubarak“, *Foreign Affairs*. 11.02.2014; www.foreignaffairs.com/articles/140729/mara-revkin/worse-than-mubarak?nocache=1; abg. 18.02.2014.

griffes in den Massenmedien und Reden führender Politiker habe den Zweck, Gewalt gegen Muslime und den Kampf gegen islamistische „Freiheitskämpfer“ und friedliche Protestierende zu rechtfertigen. Dabbagh weist zusätzlich darauf hin, dass auch die deutsche Regierung mit ihrer Bezeichnung von Lagern syrischer Rebellen als „Terrorlager“ jegliche Unterstützung Not leidender Muslime in Syrien kriminalisiere.

II. Konstruktion und Stabilisierung globaler islamischer Identitäten

Vorträgen mit Außenbezügen haben eine identitätskonstitutive und –stärkende Funktion. Das Leid von Muslimen im Ausland wird thematisiert, um Muslime zur Identifikation mit diesen anzuregen. Die Identifikation mit Muslimen verschiedener Länder und Kulturen trägt zur Förderung globaler islamischer Identitäten bei. Kamouss und Abu Abdullah unterstützten die Identifikation mit Muslimen im Ausland damit, dass sie diese zu einem Nageltest für den Glauben eines Muslims erklären. Einige Prediger verwenden auch das religiöse, den Traditionen entstammende Motiv, die muslimische *umma* sei wie ein Körper, und wenn ein Teil von ihm leide, entwickle der Rest ein Fieber. Viele Prediger nutzen zudem „moralische Schocks,“ die dem Publikum indirekte Lebenserfahrungen mit dem Leid der *umma* im Ausland verschaffen sollen. In den Vorträgen Hassan Dabbaghs finden wir des Weiteren die identitätsstiftende Rahmung, Regenten muslimischer Länder hätten den Nationalismus propagiert, um die islamische Identität der *umma* zu zerstören, und Muslime müssten sich nun erneut bewusst werden, dass sie eine globale *umma* seien.

Muslime werden in allen analysierten Vorträgen als Opfer von Angriffen, „Medienlügen“ und Ungerechtigkeiten dargestellt. Es wird suggeriert, sie würden erniedrigt und Verbrechen gegen sie, beispielsweise Tötungen muslimischer Zivilisten bei NATO-Einsätzen in Afghanistan, Einsätze des ägyptischen Militärs gegen Protestcamps von Mursī-Anhängern, Angriffe syrischer Regierungstruppen auf Sunniten oder Vergewaltigungen muslimischer Frauen und Mädchen durch US-Soldaten im Irak, würden nicht oder nur unzulänglich bestraft. „Westlichen“ Politikern wird eine „Doppelmoral“ vorgeworfen. Sie behaupteten zwar, für Freiheit, Gerechtigkeit und Menschenrechte einzustehen, wenn Muslime Opfer seien, schwiegen sie jedoch. Zusammengefasst werden diese Vorwürfe in der Hauptrahmung „muslimisches Blut ist billig,“ die auch im Kontext mit Angriffen auf Muslime in Deutschland verwendet wird. Diese Rahmung und die in ihr vermittelte Bedrohung der eigenen Gruppe fördert Abgrenzungen nach außen und die Konstruktion und den Zusammenhalt der eigenen imaginierten Gemeinschaft, der globalen *umma*.

Frühere Studien weisen darauf hin, dass insbesondere Diasporamuslime, die selbst Demütigungs- und Opfererfahrungen haben, in Darstellungen von internationalen Konflikten, in denen Muslime als gedemütigte Opfer erscheinen, Anknüpfungspunkte für Identitätszuschreibungen finden.⁹⁵⁴

Die identitätsstiftende Funktion von Abgrenzungsrahmungen und Feindbildern

Die Abgrenzung vom „Anderen“ ist ein Faktor zur Konstruktion der eigenen kollektiven Identität. Die spezielle kollektive islamische Identität, die in den Vorträgen eines Predigers Prediger wird, und das Radikalisierungspotential dieser konstruierten Identität ist unter anderem davon abhängig, wer als das „Wir“, und wer als „der Andere“ oder Feind gerahmt wird.⁹⁵⁵ Ausgeschlossen von der Mitgliedschaft in der „globalen *umma*“ oder dem „Wir“ sind stets autokratische Regenten/Regierungen muslimischer Länder. Diese werden als Tyrannen und Feinde gläubiger Muslime gerahmt, die entweder ihre eigenen Bevölkerungen bekämpfen oder aufgrund ihrer Untätigkeit für das Leiden von Muslimen im anderen muslimischen Ländern mitverantwortlich sind. Auch „westliche Staaten“ erscheinen oft als Gegner. Die Klassifizierung von individuellen Nichtmuslimen, Politikern und Bevölkerungen „westlicher“ Staaten variiert jedoch stark. Während Mainstream Prediger in Einzelnen von ihnen potentielle Verbündete oder Unterstützer sehen, erscheinen sie in Vorträgen radikalerer Prediger meist generell als Feinde.

Die Vorträge von Abdul Adhim Kamouss fördern eine kollektive islamische Identität, deren Träger sich durch Offenheit und Toleranz gegenüber Nichtmuslimen auszeichnen, falls diese nicht an Aggressionen (gegen Sunniten) beteiligt sind, und die breite Masse der Muslime als Teil des „Wir“ betrachten. Als Gegner gelten die „USA und Zionisten“ - nicht aber im religiösen Sinne Juden und Christen - die „westliche Welt und deren Spitzenpolitiker“ und einzelne Staats- und Regierungschefs muslimischer Länder. Kamouss betont jedoch, dass es in Deutschland auch gerechte Politiker gebe, und er betet sogar für deren Wahlsieg. Er bemüht sich auch explizit, religiöse Feindbilder abzubauen, z.B. indem er einen Erzbischoff, der sich an der Gaza-Solidaritäts-Flotte beteiligte, als Vorbild darstellt. Auch innerislamische Abgrenzungsrahmungen und Feindbilder sind bei ihm nicht religiös, sondern politisch geprägt. Auf der Seite der „Gerechten“ und Opfer stehen die Hamas, die MB sowie die muslimischen Bevölkerungen Gazas und Syriens. Feinde oder Gegner sind Baschar al-Assad, das ägyptische Militär und Mahmud Abbas (Fatah) sowie die Vereinigten Arabischen Emirate und Saudi Arabien, die sich seiner Ansicht nach aus ökonomischen Gründen gegen Mursī stellten.

⁹⁵⁴ Z.B. Sirseldoudi (2008), „Lokaler Konflikt im globalen Jihad,“ 18.

⁹⁵⁵ Andere Faktoren, welche die in einem Vortrag konstruierte islamische Identität bestimmen, sind die Rahmung der Charaktereigenschaften, Einstellungen und Handlungen eines „wahren Muslims,“ die Definition des „wahren Glaubens“ und die als genuin islamisch gerahmten Werte.

Die von Hassan Dabbagh geförderte kollektive Identität ist die einer sunnitischen, gläubigen Gemeinschaft, die sich bewusst von Nichtmuslimen abgrenzt, diese aber nicht generell als Feinde betrachtet. In seinen Vorträgen findet sich das religiöse Feindbild „Schiiten und Nusairier/Alawiten,“ nicht aber das Feindbild „Nichtmuslime“ oder „Christen.“ Der Prediger differenziert zwischen westlichen Regierungen und ihren Bevölkerungen. Während er die Erstgenannten als Verantwortliche für das Leid von Muslimen rahmt, hält er Letzteren zugute, dass sie größtenteils die Interventionen ihrer Regierungen in muslimischen Ländern ablehnten oder von den Medien manipuliert worden seien.

Pierre Vogel konstruiert in einigen seiner Vorträge ebenfalls die kollektive Identität einer Gemeinschaft gläubiger und praktizierender Sunniten. Auf einer von vielen Nichtsalafisten besuchten Kundgebung hingegen inkludiert er auch andere Muslime. Er spricht hier von einer eigenständigen islamischen Zivilisation, die sich mit der westlichen Zivilisation in einem, um es mit Huntington zu sagen, „Clash of Civilisations“ befindet. Diese klare Abgrenzung zwischen einer „guten“ islamischen und einer „bösen, ausbeuterischen“ westlichen Zivilisation wird aber, wie bereits erwähnt, antiimperialistisch kontextualisiert und hat daher nicht primär den Charakter einer religiösen Abgrenzungsrahmung. Einzelne Nichtmuslime können durchaus auf der Seite der Gerechten, also des Islams, stehen. So bezeichnet er beispielsweise Berichte eines deutschen nichtmuslimischen Journalisten zur Staatskrise in Ägypten als „relativ fair“ und kritisiert zugleich muslimische Journalisten, die das Vorgehen des Militärs gegen Muslimbrüder rechtfertigten. Explizit als Feinde rahmt er die USA und Israel, Baschar al-Assad, das „Mubarak Regime“ und andere „tyrannische“ Regenten muslimischer Länder.

In den Vorträgen Abu Dujanas und Abu Abdullahs wird nicht primär die kollektive Identität einer „globalen *umma*,“ sondern die Identität einer kleinen elitären Gruppe von ihr, der *tāifa al-mansūra*, konstruiert. Wir finden zwar das Motiv der *umma* als einen Körper und Aufrufe zur Identifikation mit Not leidenden Muslimen im Ausland, zugleich aber auch fast immer auch die Dichotomie „wahre Gläubige“ vs. (muslimische) „Feinde Allāhs.“ Die von diesen Predigern konstruierte kollektive Identität ist gekennzeichnet durch eine klare Abgrenzung und Abwertung von Nichtmuslimen, den *kuffār*“, und andersdenkenden Muslimen, den „Apostaten,“ „Lügnern“ oder „Heuchlern“, *munāfiqūn*.“ Als Letztere gelten beispielsweise an den Protesten des Arabischen Frühlings beteiligten Laizisten und Demokraten, Anhänger des loyalistisch-quietistischen salafistischen Shaykh Rabī al-Madkhalī und pragmatisch handelnde islamistische Parteien wie die ägyptische MB. Explizit als Feinde gelten neben westlichen Staaten und Regierungen, autokratischen Regenten muslimischer Länder, der Ḥizb’ allāh, dem Iran, Schiiten und Alawiten zudem „Juden und Christen“, „Europa“ (Abu Abdullah) und alle „Völker des Westens“ (Abu Abdullah). Der „Andere“ wird also nicht nur aufgrund seines

Handelns, sondern bereits aufgrund seiner Religionszugehörigkeit oder nationalen Zugehörigkeit als Feind klassifiziert.

III. Konsensmobilisierung

Diagnostische und prognostische Rahmungen externer Ereignisse in Vorträgen salafistischer Prediger haben eine konsensmobilisierende Funktion. Prediger identifizieren Verantwortliche und Opfer, konstruieren oder verstärken bereits in anderen Vorträgen vorgestellte Missstände und Weltbilder (diagnostische Rahmungen) und stellen Strategien zur Lösung eines Problems vor (prognostische Rahmungen). Da eine erfolgreiche Mobilisierung zu Aktivitäten, die in motivationalen Rahmungen erfolgt, eine sorgfältige Abstimmung aller drei Rahmungsformen erfordert, kann die Mobilisierung von Konsens eine Vorbereitung zur Mobilisierung zum Handeln darstellen.

Der in Vorträgen eines Predigers mobilisierte Konsens steht im engen Zusammenhang mit der Agenda und Ideologie des jeweiligen Artikulators. Alle Prediger verwenden Ungerechtigkeitsrahmungen. Sie rahmen das Leid von Muslimen in Konfliktzonen als Problem, und „westliche“ Staaten und/oder Soldaten sowie „tyrannische“ Regenten muslimischer Länder, mitunter auch Schiiten und Alawiten, als Verantwortliche. Ihre exakte Definition des Problems, der dafür verantwortlichen Parteien und der potentiellen Lösungen variiert jedoch stark, und die Ideologie und Agenda eines Predigers erlauben meist mehr Prognosen bezüglich des von ihm mobilisierten Konsens als Vorträge anderer Salafiprediger zum gleichen Konflikt.

So erscheinen beispielsweise politische islamische Gruppen und Parteien wie die Hamas oder die MB in den Vorträgen von Kamouss und Vogel als gerechte Opfer, deren Unterstützung das Leid der Muslime lindern oder beseitigen könnte und deren Herrschaft praktizierenden Muslimen nutzt. Abu Dujana hingegen bezeichnet die MB als „Heuchler“ und vermittelt die Position, islamistische Parteien, die wie sie eine graduelle „Islamisierung“ muslimischer Staaten anstreben und zu diesem Zwecke religiöse Kompromisse akzeptieren, könnten die Probleme der *umma* niemals beseitigen. Hassan Dabbagh, Abu Dujana und Abu Abdullah rahmen neben den bereits genannten Akteuren auch oder primär Muslime selbst als Verantwortliche für das Leid der *umma*. Abu Abdullah verkündet sogar, syrischer Muslime, die von den Handlagern al-Assads getötet oder gequält würden, würden von Gott getestet und könnten so ihren Glauben beweisen. Diese diagnostischen Rahmungen folgen meist prognostische Rahmungen, die vermitteln, eine Verbesserung der Situation der globalen *umma* erfordere eine Rückkehr

zum Glauben. In einem Vortrag Dabbaghs finden wir zudem eine diagnostische Rahmung, die *jihād*istische Gruppen und ihre Ideologien und Strategien für Probleme von Muslimen im Ausland verantwortlich macht und der Konsensmobilisierung gegen diese dient.

Die konsensmobilisierende Funktion von Vorträgen salafistischer Prediger zu externen Ereignissen reduziert sich nicht immer auf Versuche, beim Publikum einen Konsens zu den thematisierten Konflikten oder zu mit diesen in direkter Beziehung stehenden Angelegenheiten herzustellen. Mitunter werden externe Konflikte thematisiert, um Entwicklungen und Probleme im deutschen Salafismus zu erklären. So erwähnt Vogel beispielsweise die (von ihm erwartete) Radikalisierung ägyptischer Islamisten nach dem Militärputsch in Ägypten auch, um Konsens für seine These zu mobilisieren, dass eine staatliche Repression salafistischer *da'wa* zu einer Radikalisierung deutscher Muslime beigetragen habe.

Rahmungsanpassungen und Mobilisierungsgrad

Der Mobilisierungsgrad eines Vortrages hängt unter anderem davon ab, ob die Rahmungen eines Predigers mit denen der Zielgruppe resonieren. Im Allgemeinen stehen Rahmungen externer Ereignisse mit Rahmungen im Einklang, die wir auch in anderen Vorträgen des jeweiligen Predigers finden.⁹⁵⁶ Im Bezug auf ein Publikum, das die Weltanschauung des Predigers teilt, können wir also von Rahmungsbrückungen sprechen. Auf diese Zielgruppe können Vorträge mit Aussenbezug direkt mobilisierend wirken und eine Rahmungstransformation ist nicht notwendig. In den Vorträgen von Kamouss, Dabbagh und Vogel finden wir viele Rahmungen, die mit denen einiger Nichtmuslime und „nichtsalaftischer“ Muslime resonieren, z.B. die Rahmung des Irakkrieges als einen „Krieg für Öl.“ Kamouss verwendet Doppelrahmungen externer Konflikte, die offensichtlich die Funktion haben, verschiedene Zielgruppen gleichzeitig ansprechen. Er rahmt beispielsweise das Vorgehen des ägyptischen Militärs gegen Mursī-Anhänger zunächst religiös als „Krieg gegen den Islam,“ und danach, an demokratische Grundwerte appellierend, als „Angriff auf Freiheit, geltende Gesetze und das Grundgesetz.“ Diese Doppelrahmungen finden sich auch in Veröffentlichungen der ägyptischen MB. Ebenso wie Kamouss propagiert diese heute die Vereinbarkeit von Islam und Demokratie und ist offensichtlich bemüht, nicht nur Muslime sondern auch „westliche“ Regierungen von ihren Botschaften zu überzeugen.

Gerahmte Werte und Zielgruppen

Der Mobilisierungsgrad eines Vortrages hängt auch von der Stellung eines gerahmten Wertes in der Wertehierarchie der Zielgruppe ab. Da wir davon ausgehen können, dass ein Prediger einen hohen Mobilisierungsgrad anstrebt, geben uns die gerahmten Werte Erkenntnisse über

⁹⁵⁶ Diese Einschätzung basiert auf einer Analyse von Vorträgen ohne Außenbezug, die ich im Rahmen meiner Doktorarbeit zum Thema „Salafi *da'wa* in Germany: 2002-2011“ durchgeführt habe sowie auf einer Sichtung der 10 Vorträge mit größter Breitenwirkung jedes in dieser Studie analysierten Predigers.

seine Zielgruppe. In den Vorträgen von Kamouss, Dabbagh und Vogel werden Werte wie Gerechtigkeit, Menschenwürde, Moral, Wahrheit, Freiheit und die Bereitschaft, sich für Entrechtete und Ausgebeutete einzusetzen, als bedeutend gerahmt. Diese Werte unterschieden sich nicht von denen vieler Nichtmuslime und weisen Ähnlichkeit mit den Werten antiimperialistischer und Dritter-Welt-Gruppen auf. Kamouss rahmt zudem die Werte Demokratie und interreligiöse Toleranz als bedeutend, welches darauf hinweist, dass er versucht moderate Muslime, Anhänger politischer islamischer Organisationen wie der MB, sowie Nichtmuslime zu mobilisieren. Radikale und *jihād*-Salafisten hingegen scheint er nicht als Zielgruppe im Visier zu haben. Hassan Dabbagh rahmt als einziger dieser drei Prediger zusätzlich zu den bereits genannten Werten auch rein islamische Werte wie muslimischen Stolz, Glaube und Gottesfürchtigkeit als bedeutend. Er scheint stärker als die anderen Prediger primär die Zielgruppe religiöser Muslime mobilisieren zu wollen. In den Vorträgen Abu Dujanas und Abu Abdullahs dominieren neben den Werten Gerechtigkeit, Ehrlichkeit und Wahrheit die Werte Glaube (*īmān*), Opferbereitschaft (für Allāh und Muslime) und Liebe zu sowie Gehorsamkeit gegenüber Allāh. Abu Abdullah misst zudem Standhaftigkeit und der Bereitschaft für Allāh als *shahīd* zu sterben einen hohen Wert zu. Diese Werte, gepaart mit den rein religiösen Kontextualisierungen externer Ereignisse und innerislamischen Feindbildern dieser Prediger, weisen darauf hin, dass radikale Salafisten und Jihādisten ihre primäre Zielgruppe sind.

IV. Werbung neuer Anhänger

Die Thematisierung externer Ereignisse hat in Vorträgen salafistischer Prediger auch die Funktion, Kontakt zu potentiellen Anhängern aufzunehmen und neue Anhänger zu gewinnen. Rahmungen externer Konflikte, insbesondere wenn sie einen „moralischen Schock“ erzeugen, können eine kognitive Öffnung auszulösen, die akzeptierte Weltbilder einer Person in Frage stellt und diese für neue Denkweisen und Weltbilder empfänglich macht. Dieses kann den Prozess einer religiösen Suche auslösen, in der Antworten auf Probleme gesucht werden, die schließlich in den Vorträgen salafistischer Prediger gefunden werden können. Die Beschreibung von Anfragen syrischer Frauen nach der Antibabypille, um nach Vergewaltigungen der Soldaten Baschar al-Assads nicht schwanger zu werden, kann einen moralischen Schock erzeugen. Diese finden wir in den Vorträgen Abu Dujanas und Abu Abdullahs. Bilder von Erschießungen ägyptischer Demonstranten und verzweifelten Kindern verletzter oder getöteter Demonstranten in Videos von Pierre Vogel können ebenfalls einen moralischen Schock bewirken.

Die Darstellung des Islams als „andere Seite“ des Westens, die wir in geringerem Maße in den Vorträgen von Kamouss und in stärkerem Maße in den Vorträgen der anderen vier hier analysierten Prediger finden, kann die Funktion haben, Konvertiten zu werben. Die islamische Identität kann zu einer alternativen Identität für junge „Zivilisationsflüchtlinge“ werden, die

nach einem unangepassten Selbstverständnis und/oder einem Ausweg aus einer konflikthaften Zugehörigkeit ihres bisherigen symbolischen Bezugsrahmens suchen.⁹⁵⁷ Rahmungen, die den Westen als Aggressor und Muslime als Opfer darstellen, können das Unbehagen einer Zugehörigkeit zur „westlichen Zivilisation“ verstärken. Insbesondere die Verbindung einer antiimperialistischen Kontextualisierung externer Ereignisse und der Rahmung von Werten, die auch von nichtmuslimischen Anhängern linker Ideologien geteilt werden (s.o.)⁹⁵⁸ kann, selbst wenn dies nicht bewusst geschieht, der Werbung neuer Anhänger unter Nichtmuslimen dienen. Der „Kampf gegen den Imperialismus, Materialismus und das Establishment“, vormals ein Refugium linker Gruppen, wird heute vorwiegend von islamischen Gruppen geführt,⁹⁵⁹ und trotz antagonistischer Einstellungen in vielen ideologischen Fragen finden einige Personen Schnittmengen zwischen linker Politik und islamischen Argumenten. So kritisierte beispielsweise der damalige Fraktionsvorsitzende der „Linksfraktion“, Oskar Lafontaine, 2006 den „für Muslime demütigenden“ und aufgrund eines „Rohstoff-Imperialismus“ der USA geführten Krieg im Irak.⁹⁶⁰ Die Konversionsforschung beschreibt die Linke als eine bedeutende Gruppe potentieller Konvertiten. So ergab eine Studie Ali Köses, dass etwa 30 Prozent aller Konvertiten zum Islam vor dem Übertritt Anhänger linker Ideologien waren.⁹⁶¹ Antiimperialistische Rhetorik könnte insbesondere eine Gruppe ansprechen, die Stefano Allievi als „politically inclined converts“ bezeichnet, also als Personen, für die Konversion zum Islam eine Form der „Spiritualisierung“ von Politik darstellt.⁹⁶²

V. Prestigewerbung

Externe Konflikte werden von salafistischen Predigern thematisiert, um die eigene Stellung auf dem salafistischen „Markt“ zu behaupten und zu stärken und/oder Konkurrenten zu diskreditieren. Diese Prestigewerbung kann in direkter Beziehung zum thematisierten Konflikt stehen. Außenpolitische Ereignisse können aber auch willkürlich gewählte Beispiele für Argumente eines Predigers sein, die in keiner direkter Beziehung zu diesen Konflikten stehen. Pierre Vogels Bemühungen, sich mittels Hinweisen auf seine eigenen Erfahrungen in und guten Kontakten nach Ägypten die Rolle eines Experten in Ägyptenfragen zu sichern, sind ein Beispiel für eine Prestigewerbung, die direkt mit dem thematisierten Konflikt zusammen-

⁹⁵⁷ Siehe: Roy (2006), *Der islamische Weg nach Westen*, 60 und 310-312. Zur Funktion der Konversion zum Islam als Kontrastprinzip und symbolische Emigration, siehe: Wohlrab-Sahr (1999), *Konversion zum Islam*, 291-354. Auch Hummel nennt die Möglichkeit, gegen die Mehrheitsgesellschaft und die Generation der Eltern zu protestieren, als einen Faktor, der für die Konversion junger Menschen zum Islam förderlich sein kann. Siehe: Hummel (2009), *Salafismus*, 10.

⁹⁵⁸ Diese Kombination findet sich insbesondere in den Vorträgen von Pierre Vogel, Abdul Adhim Kamouss und Hassan Dabbagh.

⁹⁵⁹ Vgl. Roy (2006), *Der islamische Weg nach Westen*, 60.

⁹⁶⁰ Siehe: „Lafontaine fordert Nichtangriffsgarantien für den Iran – Vorsitzender der Linksfraktion sieht Schnittmengen zwischen linker Politik und Islamischer Religion“, *Neues Deutschland*, 13.02.2006.

⁹⁶¹ Siehe: Köse (1996), *Conversion to Islam*, 89.

⁹⁶² Siehe: Allievi (1998), *Les convertis à l'islam*.

hängt. Dabbagh hingegen erwähnt beispielsweise Anschläge *jihād*istischer Gruppen gegen Muslime in Algerien (GIA) und im Irak nicht im Kontext einer Diskussion der Konflikte in diesen Regionen. Er nutzt sie lediglich als Beispiele, um seine Kritik an der *jihād*-salafistischen Ideologie Mohamed Mahmouds (MI) und dem von diesen häufig zitierten Prediger Abū Qaṭāda zu untermauern, und so seinen Kritiker und Konkurrenten Mahmoud zu diskreditieren.

VI. Mobilisierung zu konkreten Aktivitäten

Eine Thematisierung externer Ereignisse zum Zwecke der Mobilisierung des Publikums zu spezifischen Aktivitäten fanden sich in den Vorträgen aller in dieser Studie analysierten Prediger mit Ausnahme Pierre Vogels. Dieser mobilisiert zwar auch Spenden, z.B. für Syrien, allerdings veröffentlicht er zu diesem Zweck meist kürzere Spendenaufrufe und keine Vorträge von mehr als 10 Minuten Länge, die Untersuchungsgegenstand dieser Studie waren. Aktivitäten, zu denen Prediger mobilisieren, werden als potentiell zur Lösung des Konfliktes beitragende Handlungen dargestellt, und/oder als Aktivitäten, die dem individuellen Wohl eines Muslims, seiner Erlösung und seiner Befreiung von Strafen Gottes im Diesseits und Jenseits dienen. Aktivitäten, zu denen mobilisiert wird, können gewaltfrei und individuell (z.B. Bittgebete), gewaltfrei und kollektiv (z.B. *da'wa*-Projekte, Demonstrationen) oder gewalttätig und kollektiv sein (z.B. *militärischer jihād*).

Mobilisierungsfördernde Elemente in Vorträgen mit Außenbezügen

Vorträge salafistischer Prediger zu externen Konflikten enthalten zahlreiche mobilisierungsfördernde Elemente. Eine Darstellung des Leidens von Muslimen im Ausland und Rahmungen von Ungerechtigkeiten können mobilisierend wirken, da sie Gefühle der Wut, Empörung und moralischen Verpflichtung zur Hilfe erzeugen können. Moralische Schocks können diese Gefühle verstärken und eine indirekte Lebenserfahrung mit Leid und Erniedrigung erzeugen, ebenso wie die in Vorträgen salafistischer Prediger geforderte Identifizierung mit der globalen *umma*. Beide können die Motivation einer Person erhöhen, sich aktiv an der Beseitigung der gerahmten Missstände zu beteiligen. Gefühle der Erniedrigung können zudem Scham erzeugen und so die Bereitschaft zur Gewalt und „Selbstaufopferung“ fördern. Hinweise auf die vorgebliche Handlungsunfähigkeit, Untätigkeit, „Doppelmoral“ und/oder islamfeindliche Gesinnung internationaler Organisationen wie der UN oder „des Westens“ im Allgemeinen können den Druck verstärken, als Muslim selbst handeln zu müssen. Mobilisierungsfördernde Furcht- und Schuldappelle, Appelle an die Ehre und Männlichkeit des Publikums sowie positive und negative Anreize zum Handeln finden sich ebenfalls in vielen Vorträgen.

Aktivitäten, zu denen mobilisiert wird

Im Einzelnen fanden sich in den in dieser Studie analysierten Vorträgen mit Außenbezug Mobilisierungen zu folgenden Aktivitäten:

- 1) Formen des zivilen Protestes, der die außenpolitische Positionierung und Handlungen der deutschen Regierung beeinflussen sollen (nur bei Mainstream-Predigern).
- 2) Bittgebete für und gegen an externen Konflikte beteiligte Gruppen.
- 3) Spenden für Not leidende Muslime in Syrien und Gaza, *da'wa*-Projekte in Afrika und/oder *mujāhidūn* in Syrien.
- 4) Eine „Rückkehr zum Glauben“ und zur religiösen Praxis.
- 5) *Jihād* in Syrien (explizit nur bei Abu Abdullah).
- 6) *Hijra* nach Syrien (explizit nur bei Abu Abdullah).

Abdul Adhim Kamouss: Mobilisierung zu Formen gewaltfreien zivilen Protestes, Spenden und Bittgebeten

Kamouss mobilisiert Muslime und Nichtmuslime mit Ungerechtigkeitsrahmungen und Aufrufen, im Namen der Demokratie, Freiheit, Wahrheit leidende Muslime und „das Gute“ zu unterstützen, zu Formen des gewaltfreien, demokratischen Protestes (z.B. Demonstrationen, E-mails an Politiker und Zeitungen oder die Ausübung von Druck auf deutsche Regierung, klare Stellungnahmen zu Menschenrechtsverletzungen des syrischen Regimes abzugeben, Handelsbeziehungen zur derzeitigen Regierung Ägyptens abubrechen und den ägyptischen Botschafter auszuweisen). Des Weiteren mobilisiert er zum Spenden für Syrien und Gaza. Muslime ruft er zudem zu Bittgebeten auf. Die Bereitschaft von Muslimen zur Unterstützung Not leidender Muslime in Ausland fördert er, indem er eine Identifikation mit diesen zu einem Nageltest für den Glauben erklärt und eine Konkurrenzsituation konstruiert, in der er den Einsatz einer 88-jährigen Christen und einer Frau für Gaza beschreibt und im Anschluss daran an die Schuldgefühle des Publikums appelliert, Gaza nicht unterstützt zu haben. Seine Aufrufe an die deutsche Bevölkerung unterstützt er mittels eines Schuldappells: Deutschland stände angesichts seiner „Geschichte des Blutes“ stärker als andere Staaten in der Pflicht, sich für Gerechtigkeit einzusetzen. Furchtappelle und negative Anreize finden sich kaum in seinen Vorträgen.

Hassan Dabbagh: Mobilisierung zu Spenden für Not leidende Zivilisten, einer Rückkehr zum Glauben und Bittgebeten

Hassan Dabbagh mobilisiert Muslime zu gewaltfreien religiösen und humanitären Aktivitäten, wie dem Spenden für die syrische Bevölkerung, einer Rückkehr zum Glauben und Bittgebeten. Auch er verwendet keine Furchtappelle und appelliert primär an moralische Schuldgefühle seines Publikums, z.B. indem er nach einer Darstellung des Leids syrischer Muslime fragt, „was haben wir geleistet?“ Dieses hat die Funktion, Muslime zu Spenden für den Verein „ar-

Rahmah“, die er als Hilfen für die Zivilbevölkerung darstellt, und zu Bittgebeten zu mobilisieren. Das „Leid der *umma*“ thematisiert er zudem, um Muslime mittels der Rahmung, dass sie dieses Leid durch ihre Abkehr vom Islam mit zu verantworten hätten, zu einer „Rückkehr zum Glauben“ zu mobilisieren. Als Anreiz verspricht er ihnen das Paradies und Belohnungen Gottes am Tag des Jüngsten Gerichts (*Yawm al-Qiyāma*). Die Unterstützung Not leidender Muslime in Syrien bezeichnet Dabbagh zwar als „Pflicht“, er spricht aber nicht explizit von einer individuellen religiösen Pflicht und erwähnt keine negativen Konsequenzen, die sich aus einer Nichterfüllung dieser Pflicht ergeben.

Abu Dujana und Abu Abdullah: Mobilisierung zum Spenden für den *jihād*, einer Rückkehr zum Glauben und Bittgebeten

Die Vorträge Abu Dujanas und Abu Abdullahs enthalten mehr Furchtappelle, Verlustrahmungen und Hinweise auf individuelle religiöse Pflichten als die Vorträge von Mainstream Predigern. Diese Elemente haben eine stark mobilisierende Funktion, die jedoch aufgrund der Rahmungen dieser Prediger auf Muslime beschränkt ist, die die Ideologie dieser Prediger teilen.

Die Definition einer Aktivität als individuelle religiöse Pflicht (*farḍ al-‘ayn*) ist Wiktorowicz zufolge für Anhänger eines Predigers meist gleichbedeutend mit einem Befehl.⁹⁶³ Muslimen wird in Vorträgen salafistischer Prediger ständig vermittelt, dass die Unterlassung einer solchen Pflicht eine Sünde darstelle und von Gott bestraft werde, die Erfüllung der Pflicht hingegen einen jenseitigen Nutzen bringe. Die Rahmung einer Aktivität als *farḍ al-‘ayn* kann daher auch ohne einen ergänzenden Hinweis auf die Konsequenzen einer (Nicht-)Erfüllung dieser Pflicht als eine Kombination aus einem starken Furchtappell und einem positiven Anreiz betrachtet werden. Meist finden wir in Vorträgen dieser Prediger aber diese ergänzenden Hinweise. So frage Gott beispielsweise jeden Muslim am *Yawm al-Qiyāma* nach seiner Verantwortung für das Leid der syrischen Muslime und bestrafe jene im Jenseits, die ihrer Pflicht zur Hilfe nicht nachgekommen seien. Das Schicksal syrischer Muslime könne zudem schon bald jedem Muslim, der jetzt nicht helfe, und seiner Familie widerfahren, da Gott sie für ihre unterlassene Hilfeleistung bestrafen werde.

Abu Dujana und der frühe Abu Abdullah (bis Oktober 2012) bezeichnen Spenden (für die islamische Hilfsorganisation „an-Nusra“) und Bittgebete für Syrien als eine individuelle religiöse Pflicht und als „das Mindeste“ was ein Muslim derzeit tun könnte. Aufgrund der Formulierung „das Mindeste“ in Kombination mit Lob und Bittgebeten für die *mujāhidūn* und zahlreichen Hinweisen auf die religiöse Bedeutung der Opferbereitschaft und des Kampfes

⁹⁶³ Siehe: Wiktorowicz (2005), *Radical Islam Rising*, 73.

können jedoch selbst Vorträge, die explizit nur zum Spenden mobilisieren, indirekt eine Ermutigung zum *jihād* in Syrien darstellen.

Unterstützt wird die mobilisierungsfördernde Wirkung des Motivs „religiöse Pflicht“ sowie vieler anderer jenseitsbezogener Anreize und Furchtappelle von einer Verschiebung individueller Prioritäten vom Diesseits auf das Jenseits und die Erlösung. Diese fördern alle salafistischen Prediger, indem sie von der Bedeutungslosigkeit des Diesseits, der *dunya*, und der unermesslichen Bedeutung des Lebens im Jenseits sowie den Qualen der Hölle und den Freuden des Paradieses sprechen. So kann die Kosten-Nutzen-Analyse von Muslimen dahingehend beeinflusst werden, dass sie ausschließlich den von Predigern genannten jenseitigen Konsequenzen einer risikoreichen Aktivität Bedeutung zumessen.

Abu Dujana appelliert mit der Rahmung, Syrien „ertrinke im Blut,“ während es Muslimen in Deutschland gut ginge, an Schuldgefühle seines Publikums. Solche Schuldappelle, die einen Vergleich zwischen dem eigenen Wohlergehen und dem Leid Anderer herstellen, werden werbepsychologischen Studien zufolge oft zum Zweck der Spendensammlung eingesetzt⁹⁶⁴ und scheinen auch in Vorträgen salafistischer Predigern primär diesem Zweck zu dienen. Wir finden in Vorträgen beider Prediger zudem zahlreiche positive Anreize zum Spenden. Abu Dujana erklärt beispielsweise, ein Muslim könne mittels des Spendens für Syrien den Lohn eines Märtyrers erlangen und Spenden seien ein „Sparkonto für die *ākhira*“ (Jenseits). Abu Abdullah hingegen bezeichnete bis zum Sommer 2012 ausschließlich Spenden für einen *mujāhid* als eine Tätigkeit, die Gott mit den Belohnungen eines Märtyrers belohnen könne. Der Anreiz, durch Spenden die humanitäre und medizinische Situation syrischer Muslime zu verbessern, finden sich in diesen Vorträgen nicht, und es werden weder spezifische Hilfsprojekte der Organisation „an-Nusrah“ genannt noch wird erwähnt, wem die Spendengelder zugutekommen. Gebotene Anreize sind fast ausschließlich individueller Natur und beziehen sich auf einen Nutzen oder die Vermeidung eines Schadens für den Spender im Dies- und Jenseits.

Beide Prediger verwenden nicht nur Darstellungen Not leidender, erniedrigter und unterdrückter Muslime und Hinweise auf individuelle religiöse Pflichten, um ihr Publikum zu konkreten Aktivitäten zu mobilisieren. Im Gegensatz zu Mainstream-Predigern weisen sie in Vorträgen zum Syrien-Konflikt auch auf die besondere religiöse Bedeutung von Bilād al-Shām als Entstehungsort des neuen Kalifates und Ausgangspunkt zukünftiger islamischer Eroberungen hin. Es dominieren also nicht nur Appelle, durch Taten etwas Negatives zu beenden, sondern auch der Aufruf, den Beginn von etwas „Positiven,“ etwas „Großem“ zu unterstützen.

Das Motiv der Prüfungen

⁹⁶⁴ See: Lwin und Phau (2008), „Guilt appelas in advertising,“ 3.

Als ein weiteres Mittel zur Mobilisierung finden wir in den Vorträgen von Abu Abdullah und Abu Dujana das Motiv der göttlichen Prüfungen, mittels derer dieser die Elite wahrer Gläubiger von Heuchlern trennt. Dieses Motiv, welches Mainstream-Prediger übrigens verwenden, um Muslime zur *da'wa* (vgl. Kap. 3.3. IV) und einer nicht näher spezifizierten Rückkehr zum Glauben (s.o.) zu mobilisieren, dient hier der Mobilisierung zu Spenden, Bittgebeten, zum *jihād* und zur *hijra*. Beide Prediger betonen, ein Muslim müsse seinen *īmān* (Glauben) durch Opferbereitschaft und Taten beweisen und definieren Spenden und Bittgebete für Syrien als solche Glaubensbeweise. In den späteren Vorträgen Abu Abdullahs finden wir das Motiv auch im Kontext mit Aufrufen zum *jihād* und zur *hijra*.

Abu Abdullah (seit 2012): Mobilisierung zum *jihād* und zur *hijra*

Seit Herbst 2012 mobilisiert Abu Abdullah, einigen arabischen Predigern folgend, Muslime explizit zum *jihād* in und zur *hijra* nach Syrien. Er definiert die Partizipation am Kampf gegen Baschar al-Assad seither als *farḍ al-‘ayn* und erklärt, mittels Spenden alleine könne eine Person nicht länger ihrer Pflicht zur Unterstützung „vergewaltigter Schwestern“ in Syrien nachkommen. Seinen als Rechtsurteil formulierten Aufruf zum *jihād* unterstützt der Prediger durch die Androhung einer göttlichen Bestrafung für die Sünde einer nichterfüllten Pflicht und durch Hinweise auf göttliche Belohnungen für *mujāhidūn* und Märtyrer. Er verspricht beispielsweise, die *mujāhidūn* hätten einen leichten Tod, *shuhadā‘* (Märtyrer) erhielten 72 Paradiesjungfrauen, und sie könnten für 70 Familienangehörige Fürsprache einlegen, wenn sich diese als Gläubige in der Hölle befänden.⁹⁶⁵ Die Mobilisierung zur „Selbstaufopferung für Allāh“ im *jihād* wird auch dadurch unterstützt, dass der Wunsch nach dem Paradies und dem Jenseits als notwendiger Bestandteil und Beweis des Glaubens dargestellt wird. Des Weiteren zitiert er Prophetensprüche, die Gläubige auffordern in der Zeit der Schlachten der Endzeit nach Bilād al-Shām zu gehen („*alayka bi-l-shām*“) und dort „Soldat [Gottes] zu werden“. Diese Prophetensprüche können für Muslime ebenfalls den Charakter eines Befehls haben. Als Push-Faktor zur Emigration (*hijra*) nutzt Abu Abdullah zusätzlich einen Furchtappell. Mit Verweis auf die koranische Geschichte der Völker ‘Ād und Thamūd erklärt er, ein Muslim, der sich unter „ungerechten“ Völkern wie dem Volk Europas, befände, werde ebenfalls sterben, wenn Gott diese Völker vernichte.

Zudem appelliert er an den Wunsch seines Publikums nach Ehre, Männlichkeit und Zugehörigkeit zur Elite „wahrer Gläubiger,“ sowie an den existentiellen Wunsch, dem eigenen Leben oder Tod einen Sinn zu verleihen. Er betont beispielsweise, es gehe in Syrien um den Islam oder eine Schande der *umma*. Diese Feststellung hat offensichtlich die Funktion eines Schamappells, der das Publikum zum Handeln motivieren soll, indem er suggeriert, es sei eine

⁹⁶⁵ Islamischen Vorstellungen zufolge können Muslime, die gesündigt haben, von Gott eine begrenzte Zeit in die Hölle gesandt werden.

Schande untätig zu bleiben.⁹⁶⁶ Zudem erklärt er, man beweise seine Männlichkeit indem man Frauen, Alte und Kinder beschütze, und als *mujāhid* sei man wie die *ṣaḥāba*, die Gefährten Muhammads, und gehöre zur *ṭā'ifa al-manṣūra*. Man könne „dabeisein“, wenn die Ehre der Muslime wiederhergestellt und das neue Kalifat errichtet werde, und ein Sieg in Syrien würde den Fall Israels, Ägyptens und des Iraks nach sich ziehen. Wir finden also durchaus (besonders in späteren Vorträgen) den Aufruf zu einem Kampf, der einen militärischen Sieg zum Ziel hat. Es überwiegt jedoch insgesamt das Motiv des *jihād* als Endziel, als ein Mittel zum Märtyrertod, durch den sich ein Muslim einen Platz im Paradies und spezielle Belohnungen nach dem Tod sichert.

Um seinem Publikum die Furcht vor dem Tod oder einer Verhaftung zu nehmen, erklärt Abu Abdullah auch, der Todeszeitpunkt einer Person sei vorherbestimmt, es gäbe auf dem Weg nach Syrien keine [Grenz]kontrollen, und die Reise sei wie ein „Urlaub.“ Die in Deutschland verbliebene Familie würde währenddessen von Allāh versorgt. Moralische Bedenken, die sich durch das Töten von Menschen ergeben könnten, werden durch eine Entmenschlichung des Gegners und die eigene Opferrolle gemildert.

Abu Abdullah: Mobilisierung zum Spenden für *da'wa*

In einem seiner Vorträge mobilisiert Abu Abdullah Spenden für ein salafistisches *da'wa*-Projekt in Afrika. Die Methoden, die er hierzu verwendet, gleichen größtenteils Methoden einer Mobilisierung zur Partizipation an diesem Projekt. Er bezeichnet die *da'wa* (nicht aber das Spenden!) als eine religiöse Pflicht und höchste Form der Anbetung (*'ibadā*) und spricht von der Bedrohung des Islams durch christliche Missionsarbeit. Zudem konstruiert er eine mobilisierungsfördernde Wettbewerbssituation. Er behauptet, die „Diener des Shaytān“ betrieben intensive *da'wa* in Afrika, die „Diener Allāhs“ hingegen blieben untätig. Auch die von ihm angebotenen Anreize beziehen sich auf eine Partizipation an der *da'wa*: Der *dā'ī* werde am *Yawm al-Qiyāma* neben den Propheten und allen mittels seiner *da'wa* konvertierten Personen stehen. Ein Muslim, der nicht helfe, werde hingegen von Allah bestraft. Erst nach diesen Aussagen erklärt der Prediger das Spenden für dieses Projekt als eine Möglichkeit, mit der ein Muslim seiner religiösen Pflicht zur *da'wa* nachkommen könne. Die von ihm angebotenen Anreize zur Beteiligung am Projekt haben offensichtlich die Funktion, beim Publikum den Wunsch nach einer Partizipation auszulösen, der sie zur „Ersatzhandlung“ einer indirekten Beteiligung als Sponsor des Projektes mobilisiert.

5.2. Schlusswort

⁹⁶⁶ Vgl. Brennan und Binney (2008), „Fear, Guilt and Shame Appeals“, 16-17.

Diese Studie verdeutlicht, dass die Thematisierung externer Ereignisse in Vorträgen prominenter deutscher salafistischer Prediger vielfältige Funktionen hat und diese Ereignisse sehr unterschiedlich kontextualisiert werden. Mainstream-Prediger und Pierre Vogel gleiten oft in Bereiche des politischen Islam und des Antiimperialismus ab, wenn sie Politik diskutieren. Ihre Rhetorik weist zudem mitunter Parallelen zur Rhetorik der ägyptischen Muslimbruderschaft auf. Dies könnte eine Folge davon sein, dass sich viele ihrer religiösen Autoritäten auf Bereiche der persönlichen Pietät fokussieren, und diesen Predigern daher eigenes Vokabular und genuin salafistische Deutungsmuster politischer Konflikte fehlen. Sie „leihen“ sich daher möglicherweise Deutungsmuster von Gruppen, die wie sie Interventionen „westlicher“ Staaten kritisieren ohne die Rhetorik *jihād*istischer Gruppen (deren Methodik Mainstream- und politische Salafisten ablehnen und von denen sie mitunter selbst bekämpft werden) zu übernehmen. In Vorträgen radikaler Prediger hingegen werden Konflikte in einen rein religiösen Zusammenhang eingebettet und wir finden deutliche Parallelen zur religiös-eschatologischen Rhetorik *jihād*-salafistischer Prediger der arabischen Welt. Da diese Prediger den Kampf *jihād*istischer Gruppen in muslimischen Ländern generell befürworten, selbst wenn sie dem Kampf oft einer geringere Priorität zumessen als Jihādisten und nur Angriffe auf den „nahen Feind“ (Regenten muslimischer Länder) legitimieren, können sie problemlos sich bei diesen Predigern „bedienen,“ wenn sie politische Konflikte in muslimischen Ländern diskutieren.

Rahmungen externer Konflikte stehen im engen Zusammenhang mit der generellen Agenda und *manhaj* (Methode) eines Predigers und haben die Funktion, diese zu bestätigen. Die Ideologie und Agenda eines Predigers erlaubt oft mehr Prognosen bezüglich seiner Rahmungen eines Konfliktes als Vorträge anderer Salafiprediger zum gleichen Konflikt. So sieht Abdul Adhim Kamouss, der freundliche Kontakte mit Nichtmuslimen als wichtige Voraussetzung für erfolgreiche *da'wa* betrachtet, in der Gaza-Solidaritäts-Flotte ein Beispiel dafür, dass Kooperationen zwischen Muslimen und Nichtmuslimen zur Verbesserung der Lage Not leidender Muslime beitragen können. Hassan Dabbagh, als Vertreter einer gewaltfreien Strategie der *tasfiyya*, *tarbiyya* und *da'wa*, der sich primär in der Rolle eines Vermittlers religiösen Wissens sieht, rahmt das Leid von Muslimen in Konfliktzonen muslimischer Länder als Resultat einer Abkehr der *umma* vom Islam. Er fordert sie angesichts dessen auf, mehr über den Islam zu lernen und ihre Religion gewissenhafter zu praktizieren. Vogel, seit Jahren ein Kritiker von „Islamfeindlichkeit“ und „Medienhetze“ gegen deutsche Muslime, bleibt seiner Rolle treu, wenn er Berichte zur Staatskrise in Ägypten und das Vorgehen des Militärs gegen Mursī-Anhänger kommentiert. Abu Abdullah, der auch in zahlreichen seiner Vorträge ohne Außenbezug eine Lossagung (*al-barā'*) von „Ungläubigen“ und muslimischen „Heuchlern“ fordert und die *mujāhidūn* lobt, sieht den Kampf einer sich strikt von Andersdenkenden abgrenzen-

den Elite „wahrer Gläubiger“ gegen al-Assad als religiöse Pflicht und Weg zum „Sieg“ der *umma*.

Diese Studie verdeutlicht zudem die Vielfältigkeit salafistischer Positionen und Interessen bezüglich externer Konflikte und demonstriert, dass selbst Prediger wie Vogel und Abu Dujana, die als Teil des gleichen Netzwerkes („Die Wahre Religion“) operieren, teils antagonistische politische Positionen vertreten. So erscheint Kamouss als Unterstützer eines „demokratischen Islamismus“ der modernen ägyptischen MB und als Advokat der Hamas, Dabbagh als Unterstützer der FSA, der sich gegen eine Partizipation ausländischer Kämpfer in Syrien ausspricht. Vogel präsentiert sich als politischer Salafist, Advokat der Mursī-Anhänger und Unterstützer der Strategie Abū Ismā‘īls und anderer Salafisten, die sich nach dem Militärputsch vom 3. Juli 2013 auf Seite der MB stellten. Abu Dujana und Abu Abdullah hingegen erscheinen als Befürworter eines religiös begründeten revolutionären, bewaffneten *jihād* und als Gegner des politischen Salafismus ägyptischer Prägung und der pragmatischen Strategie der modernen MB. Abu Abdullah ruft ausländische Muslime zudem explizit dazu auf, sich am *jihād* in Syrien zu beteiligen.

Die Vielfältigkeit der politischen Positionen und *manāhij* (Methoden) deutscher Salafiprediger legt die Vermutung nahe, dass eine direkte oder indirekte Unterstützung oder Bekämpfung spezifischer islamistischer Gruppen im Ausland (z.B. der „Freien Syrischen Armee“, ISIL oder der ägyptischen MB) durch die NATO oder die Bundesrepublik von salafistischen Predigern unterschiedlich wahrgenommen und gerahmt werden wird. Es ist durchaus möglich, dass eine bestimmte Handlung oder Äußerung der deutschen Regierung Mainstream-Prediger dazu veranlasst, die Regierung in diesem speziellen Fall als Unterstützer der „Gerechtigkeit“ zu rahmen, während radikalere Prediger im gleichen Verhalten ihre Rahmung Deutschlands als Teil einer „westlichen Allianz von Feinden Allāhs“ bestätigt sehen.

Die Ergebnisse dieser Studie bestätigen weiterhin meine Annahme, dass die Reduzierung einer Analyse salafistischer Vorträge mit Außenbezügen auf Fragen zur Radikalisierung im engeren Sinne nicht geeignet ist, um die vielfältigen Funktionen der Thematisierung von externen Ereignissen in diesen Vorträgen zu erfassen. Nicht alle salafistischen Prediger verfolgen das Ziel, gewaltorientierte Radikalisierung zu fördern. Einzelne Botschaften und Argumente in Vorträgen gewaltablehnender Prediger können jedoch, geringfügig modifiziert und ergänzt, eine Basis für Rahmungen und Feindbilder radikal-salafistischer Prediger darstellen. Abgrenzungsrharmungen, Ungerechtigkeitsrahmungen, das Bild eines aggressiven Westens und das eschatologische Motiv eines Endzeitkampfes beispielsweise dienen in Vorträgen gewaltablehnender Salafisten primär der Konstruktion und Stabilisierung kollektiver islamischer Identitäten, der Förderung des Zusammenhaltes der eigenen Gruppe, der Konsensmobilisierung, dem Aufruf zu einer „Rückkehr zum Glauben,“ der Rekrutierung neuer Anhänger sowie

der Mobilisierung zu verschiedenen gewaltfreien politischen und sozialen Aktivitäten. Wenn jedoch Abgrenzungsrahmungen zu Feindbildern transformiert werden, das Motiv des Endzeitkampfes auf den aktuellen Syrienkonflikt übertragen, und der Kampf gegen den „Feind“ als religiöse Pflicht, Glaubensbeweis und Weg zur Erlösung definiert wird, dann kann dies gewaltorientierte Radikalisierung fördern. Einige Mainstream-Prediger bemühen sich allerdings auch, Ideologien und Feindbilder *jihād*-salafistischer Prediger mit religiösen Argumenten zu entkräften. Ihre Vorträge können daher auch eine Basis für eine Deradikalisierung gewaltaffiner Salafisten darstellen, falls diese aufgrund ihrer ideologischen Überzeugungen Argumenten „nichtsalaftischer“ Personen gegenüber bereits weitgehend immun sind.

Indikatoren für eine gewaltorientierte Radikalisierung des radikal-salaftischen Milieus können sich aus einer Analyse von Vorträgen ihrer Prediger ergeben. Ein Indikator ist eine verstärkte Konstruktion einer kollektiven Identität als *mujāhidūn*. Dieses kann z.B. dadurch geschehen, dass der *jihād* zur individuellen religiösen Pflicht (*farḍ al-‘ayn*) erklärt wird und vermehrt der Kampf thematisiert wird, sowohl in historischen Abhandlungen zu den *ṣaḥāba*, den Gefährten Muḥammads, als auch in Vorträgen zu aktuellen Konflikten. Begleitet ist diese Konstruktion der kollektiven Identität als *mujāhidūn* häufig von einer Stärkung religiöser Feindbilder, einer zunehmenden Entmenschlichung des „Feindes“ und einer Darstellung des *mujāhid* als Idealbild des „wahren Gläubigen,“ und „wirklichen Mannes.“

Indikatoren für eine gewaltorientierte Radikalisierung können sich zudem aus einer Analyse von Feindbildern ergeben, die in Vorträgen salaftischer Prediger konstruiert werden. Entscheidend ist hier, ob Personen aufgrund von dem was „sie sind“ – also z.B. Nichtmuslime, Bürger westlicher Staaten, Juden, Schiiten oder Christen, oder aufgrund von dem was „sie tun“ als Feinde klassifiziert werden. Wenn jeder einzelne Nichtmuslim oder andersdenkende Muslim explizit als Feind klassifiziert wird und suggeriert wird, er bedrohe schon aufgrund seines „Unglaubens“ die Existenz der eigenen Gruppe, so kann dies dazu beitragen, Gewalt gegen Zivilisten zu legitimieren. Aufgrund des derzeitigen Fokuses radikaler Prediger auf den Syrienkonflikt konzentrieren sich diese momentan auf die Konstruktion der Feindbilder „Alawiten“ und „Schiiten.“

Um das Gefahrenpotential in Deutschland zu erhöhen, bedarf es neben einer verstärkten Konstruktion des Feindbildes „Deutschland“ und der kollektiven Identität als Kämpfer zusätzlich einer Legitimierung des Kampfes gegen Deutschland (oder gegen Angehörige spezieller Religionsgemeinschaften) auf deutschem Territorium oder einer direkten „Kriegserklärung“ gegen die Bundesrepublik. Diese Argumente finden wir bisher nur in Vorträgen *jihād*-salafistischer Prediger.

Aus den Hauptkritikpunkten salaftischer Prediger an „offiziellen Narrativen“ deutscher Politiker können sich Hinweise ergeben, welche Aspekte dieser Narrative potentiell radikalisie-

rende Argumenten salafistischer Prediger zuträglich sind. Kritik üben Salafisten unter anderem daran, dass Politiker vorgäben für Gerechtigkeit, Freiheit und Menschenrechte einzustehen, Menschenrechtsverletzungen von Muslimen aber nicht oder nicht deutlich genug verurteilten. Eine Darstellung militärischer Interventionen als Kampf für Gerechtigkeit und Menschenrechte und gegen den Terrorismus wird als „Heuchelei“ bezeichnet und scheint ein allgemeines Misstrauen gegenüber westlichen Regierungen und Massenmedien zu fördern. Mainstream-Prediger und Pierre Vogel betonen, diese Interventionen dienten in Wirklichkeit rohstoffpolitischen und geostrategischen Interessen. Abu Dujana interpretiert die Behauptung, westliche Staaten intervenierten, um Menschen- und Frauenrechte in muslimische Länder zu exportieren, zudem als erniedrigend. Seiner Meinung nach impliziert diese Aussage, dass Muslime minderwertig und ungebildet seien und über diese Rechte belehrt werden müssten. Wenn wir uns nun den bereits erwähnten Zusammenhang zwischen Erniedrigungserfahrungen, Scham und der Bereitschaft zur Gewalt und Selbstzerstörung ins Gedächtnis rufen, so wird deutlich, dass insbesondere eine Rhetorik, die von Muslimen als Erniedrigung wahrgenommen wird, das Potential hat, gewaltorientierte Radikalisierung zu fördern. Auch in dem von Abdul Adhim Kamouss geäußerten Wunsch nach einer Anerkennung islamistischer Lebensformen und Meinungen, die nicht eine Gutheißung bedeuten muss, ist zu erkennen, dass Salafisten sich nicht respektiert fühlen. Kritik gilt des Weiteren der vorgeblichen oder tatsächlichen Instrumentalisierung des Begriffes „Terrorismus“ als Mittel zur Legitimierung von Gewalt gegen Muslime. Prediger fordern eine klare Definition, die auch systematische Gewalt gegen muslimische Zivilisten als Terror definiert, sowie eine Differenzierung zwischen Terrorismus und dem muslimischen Kampf gegen Besatzung und Diktatur sowie muslimischen Spendensammlungen für humanitäre Zwecke.

Hinweise auf einen direkten Einfluss deutschen außen- und sicherheitspolitischen Verhaltens auf Rahmungen externer Konflikte finden sich am stärksten in Vorträgen von Kamouss, Dabagh und Pierre Vogel, also bei Vertretern des Mainstream- und politischen Salafismus. Diese analysieren das Handeln „westlicher“ Staaten und internationaler Organisationen in Konflikten detailliert und politisch, und differenzieren zwischen westlichen „Feinden“ und westlichen „Unterstützern“ der Muslime. Wir finden zwar auch bei ihnen verfälschte Darstellungen von Ereignissen, ihre Identität und Ideologie wird aber nicht dadurch gefährdet, dass einzelne Nichtmuslime und nicht-islamische Staaten auf der Seite der „Gerechten“ stehen. Sie äußern explizit oder implizit die Hoffnung, dass „westliche“ Politiker und internationale Organisationen Muslimen in Konfliktzonen helfen. Zwar wünscht sich kein Prediger eine Besatzung muslimischer Länder, doch fordern einige beispielsweise Flugverbotszonen in Syrien, eine nicht näher definierte UN-Resolution gegen Baschar al-Assad, oder einen Abbruch diplomatischer Beziehungen zu Ägypten. Aufgrund dieser Faktoren ist zu erwarten, dass ein verändertes außenpolitisches Handeln und eine neue Rhetorik der Bundesrepublik Rahmungen und die Funktionen externer Konflikte in ihren Vorträgen beeinflussen könnte.

Der unmittelbare Einfluss außen- und sicherheitspolitischen Handelns auf Rahmungen radikal-salafistischer Prediger hingegen scheint geringer zu sein. Deutungen außenpolitischer Konflikte werden bereits existierenden und als ewig gültig interpretierten Rahmungen und Feindbildern angepasst, die Prediger aus dem Koran und der Sunna ableiten oder aus Vorträgen arabischer *jihād*-salafistischer Prediger übernehmen. Da der gesamte „Westen“, alle Nichtmuslime sowie ein Großteil andersdenkender Muslime bereits im Vorfeld eines Konfliktes als „Feinde“ klassifiziert wurden und diese Rolle auch beibehalten müssen, damit die eigene Identität und Ideologie bestätigt wird, kommt es zu einer selektiven Darstellung, vermutlich sogar zu einer selektiven Wahrnehmung des außenpolitischen Handelns westlicher Staaten.⁹⁶⁷ Eine deutsche Beteiligung an militärischen Interventionen bieten Predigern zwar konkrete Beispiele für ihre Rahmung eines „Krieges gegen den Islam,“ wenn die NATO, wie z.B. in Libyen, aber direkt oder indirekt die islamistische Opposition unterstützt oder die Bundesrepublik eine Beteiligung an Militäreinsätzen ablehnt, so findet dieses keine Erwähnung. Um Rahmungen dieser Prediger zu beeinflussen scheint es erforderlich, zunächst einmal im Sinne einer Rahmungstransformation bestehende und zum festen Bestandteil ihrer Ideologie gehörende Welt- und Feindbilder in Frage zu stellen.

Bibliographie

Abkürzungsverzeichnis

⁹⁶⁷ Spillmann und Spillmann argumentieren, dass es in einem Eskalationsprozess von Konflikten und Feindbildern zu einer progredienten emotionalen und kognitiven Regression kommt, in der Informationsaufnahme und -verarbeitung immer weniger differenziert werden. Siehe: Spillmann und Spillmann (1990), *Feindbilder*, insb. 23-32.

BdI	Bundesministerium des Inneren
EI	The Encyclopaedia of Islam
GIMF	Globale Islamische Medien-Front
ICSR	International Centre for the Study of Radicalisation
IDC	Interdisciplinary Center [Herzliya]
IFSH	Institut für Friedensforschung und Sicherheitspolitik an der Universität Hamburg
IJMES	International Journal of Middle East Studies
ISIM	International Institute for the Study of Islam in the Modern World
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JSAI	Jerusalem Studies in Arabic and Islam
OEMIW	The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World
SWP	Stiftung für Wissenschaft und Politik
UP	University Press
WI	Die Welt des Islams

- ‘**Abbad**, Schaich ‘Abdul-Muhsin al- (o.J.), *Die Gefährten des Propheten Muhammad*. Übers. Abu Imran; www.salaf.de/manhadsch/PDF/Das%20befolgen%20der%20Sahaba/man0017_Die%20Gefahrten%20des%20Propheten%20Muhammad.pdf; abg. 27.01.2014.
- Abd-Allah**, Umar F. (1983), *The Islamic Struggle in Syria*. Berkeley: Mizan Press.
- Abdel-Latif**, Omayma (2009), „Trends in Salafism.“ In: *Islamist Radicalization: The Challenge for Euro-Mediterranean Relations*, Hrsg. M. Emerson, K. Kausch und R. Youngs. Brussels: Centre for European Policy Studies, 69-86.
- ‘Abd al-Latīf, Umayma (2011), *as-Salafīyyūn fī miṣr wa-l-siyāsa*. Doha: Arab Center for Research and Policy Studies; www.dohainstitute.org/file/Get/fb4a7d15-29e4-49f8-97fb-7db0fd298c15.pdf; abg. 31.03.2014.
- Abdel-Samad**, Hamid (2010), *Der Untergang der islamischen Welt: Eine Prognose*. München: Droemer.
- Abou el-Fadl**, Khaled (1994), “Islamic Law and Muslim Minorities: The Juristic Discourse on Muslim Minorities from the Second/Eight to the Eleventh/ Seventeenth Century.“ *Islamic Law and Society* 22 (1), 141-187.
- (1996), „Muslim Minorities and Self-Restraint in Liberal Democracies.“ *Loy. L.A. L. Rev.* 29 (1996), 1525-1542; <http://digitalcommons.lmu.edu/llr/vol29/iss4/20>; abg. 03.03.2014.
- (2000), „Striking a Balance. Islamic Legal Discourses on Muslim Minorities.“ In: *Muslims on the Americanization Path?*, Hrsg. Y. Yazbeck-Haddad und J. L. Esposito. New York: Oxford UP, 47-64.
- Abrahamov**, Binyamin (1995), „The "Bi-lā Kayfa" Doctrine and Its Foundations in Islamic Theology.“ *Arabica* 42 (3), 365-379.
- Abu Assad al-Almani** (2012), *Abrechnung mit Deutschland*, o.O.; <http://azelin.files.wordpress.com/2012/09/abc5ab-asad-al-almc481nc4ab-22a-reckoning-with-germany22.pdf>; abg. 24.08.2013.
- Abu Jamal** (o.J.), „Wer ist der Dajjal?“ O.O.: al-tamhid.net; [www.derappell.de/DAJJAL_ANTICHRIST .pdf.pdf](http://www.derappell.de/DAJJAL_ANTICHRIST.pdf.pdf); abg. 08.02.2014.
- Abu Talha al-Almani** (o.J.), *Das ist unser Weg*. O.O.: Shabābul Islām Media.
- ACCORD - Austrian Centre for Country of Origin and Asylum Research and Documentation** (2013), „Anfragebeantwortung zu Afghanistan: 1) Informationen zur Praxis der Blutrache (Tötung des Vaters bzw. der jüngeren Geschwister des (vermeintlichen) Täters; Blutrache auch ohne Austausch von Intimitäten zwischen zwei Minder-

- jährigen, die sich regelmäßig getroffen haben); 2) Fälle von Blutrache bzw. Ehrenmorden in der Provinz Baglan [a-8418]“, 11.06.2013; www.ecoi.net/local_link/249861/375947_de.html; abg. 16.12.2013.
- Afsaruddin**, Asma (2008), *The First Muslims: History and Memory*. Oxford: Oneworld.
- Albānī**, Muḥammad Nāṣir al-Dīn al- (1421 n.H./2000-2001). *al-Tasfiyya wa-l-tarbiyya wa-ḥājat al-muslimīn ilayhima*. ‘Ammān: al-Maktaba al-Islāmiya.
- (o.J.), *Warning against the Fitnah of Takfīr*. Übers. Abbas Abu Yahya; www.answering-extremism.com/trans-pub/ae_mnaa_1.pdf; abg. 03.02.2014.
- Albānī**, Muḥammad Nāṣiruddīn al- (o.J.), „Unsere Da’wa: Der Weg der Gläubigen.“ Übers. Abu Imran; www.salaf.de/manhadsch/PDF/Methoden%20der%20Sunnah/man0009_Der%20Weg%20der%20Glaebigen.pdf; abg. 16.07.2011.
- (2003), *Die Zukunft gehört dem Islam*; http://salaf.de/verschiedenes/PDF/ver0003_Die%20Zukunft%20gehoert%20dem%20Islam.pdf; abg. 23.05.2011.
- (2007), *Die Übel des Takfīr*. Übers. Abu Imran. O.O.: salaf.de.
- Algar**, Hamid (2003), *Wahhabism: A Critical Essay*. Oneonta, NY: Islamic Publ. International.
- Allievi**, Stefano (1998), *Les convertis à l’islam. Les nouveaux musulmans d’Europe*. Paris: L’Harmattan.
- Alvanou**, Maria (o.J.), „Symbolisms of basic Islamic imagery in jihādī propaganda.“ Italian Team for Security, Terroristic Issues & Managing Emergencies; www.itstime.it/Approfondimenti/Symbolisms%20of%20basic%20islamic%20imagery.pdf; abg. 06.09.2010.
- Atallah**, Wahib (1970), „Ġīb’ et ‘Ṭāgūt’ dans le Coran.“ *Arabica* 17 (1), 69-82.
- Atawneh**, Muhammad al- (2012), „A New Actor in the Middle Eastern Politics: The Egyptian Salafis.“ Vortrag präsentiert am 11.01.2012 auf der 3. jährlichen Konferenz „The Middle East in Transition.“ Jerusalem: The Hebrew University.
- Awlaki**, Anwar al- (o.J.), „44 Wege den Jihad zu unterstützen“; www.ahlu-sunnah.com/attachment.php?attachmentid=2775&d=1298840554; abg. 04.02.2014.
- Azzam**, Abdullah (o.J.), *Die Verteidigung der muslimischen Länder: Die erste Verpflichtung nach dem Iman*. O.O.; www.ahlu-sunnah.com/attachment.php?attachmentid=199&d=1264860961; abg. 10.01.2014.
- Baehr**, Dirk (2010), „Charakteristika salafistischer Strömungen in Deutschland.“ In: *Jahrbuch Extremismus & Demokratie*, Bd. 22, Hrsg. U.Backes, A. Gallus und E. Jesse. Baden-Baden: Nomos, 176-191.
- (2011), *Der deutsche Salafismus: Vom puristisch-salafistischen Denken eines Hasan Dabbagh bis zum jihadistischen Salafismus von Eric Breininger*. München: Grin.
- (2012), „Salafistische Propaganda im Internet – die wesentlichen Unterschiede unter den salafistischen Strömungen in Deutschland.“ In: *Informationstechnologie und Sicherheitspolitik: Wird der dritte Weltkrieg im Internet ausgetragen?* Hrsg. J. Samleben und S. Schumacher. Norderstedt: BoD, 275-308.
- Bahrawi**, Nazri (2012), „Hassan al-Banna, the Pragmatist.“ *MEI Insight* 65 (18.05.2012); www.mei.nus.edu.sg/wp-content/uploads/2012/05/Download-Insight-65-Nazry-HERE1.pdf; abg. 01.02.2014.
- Bamarni**, Jotiar (2008), *Muhammad: Die faszinierende Lebensgeschichte des letzten Propheten*. Berlin: Schreibfeder.
- Bar**, Shmuel (2008), *Warrant for Terror: Fatwās of Radical Islam and the Duty of Jihad*. Lanham: Roman & Littlefield.
- Barak**, Michael (2013), „The Salafist Al-Nour Party and the Muslim Brotherhood: The End of the Affair?“ *Tel Aviv Notes* 7 (8); www.aftau.org/site/DocServer/Salafist_Barak_TANotes_2013.pdf?docID=19102; abg. 27.12.13.

- Barrett**, Justin L. (2004), *Why would anyone believe in God?*. Walnut Creek: AltaMira Press.
- Barth**, Jürgen und Bengel, Jürgen (1998), *Prävention durch Angst? Stand der Furchtappellforschung*. Köln: Bundeszentrale für Gesundheitliche Aufklärung.
- Bay**, Wahid Abdulsalam (2012), *Fiqh für Anfänger*. Übers. A. Deffner. Berlin: GIT.
- Behrens**, Gerold (1991), *Werbepsychologie*. München: Verlag für Wirtschaftsskripten.
- Benford**, Robert und Snow, David (2000), „Framing processes and Social Movements: An Overview and Assessment.“ *Annual Review of Sociology* 26, 611-639.
- Bierling**, Stephan (2010), *Geschichte des Irakkrieges: Der Sturz Saddams und Amerikas Albtraum im Mittleren Osten*. München: C.H. Beck.
- Bin Laden**, Osama (2006), „Nachricht an die Verbündeten Amerikas.“ In: *Die Reden des Osama bin Ladens*, Hrsg. M. Abou-Taam und R. Bigalke. München: Heinrich Hugendubel Verlag, 128-131.
- (2006), „An die Völker Europas.“ In: *Die Reden des Osama bin Laden*, Hrsg. M. Abou-Taam und R. Bigalke. München: Heinrich Hugendubel Verlag, 147-151.
- Birt**, Jonathan (2004), „Wahhabism in the United Kingdom: Manifestations and Reactions.“ In: *Transnational Connections and the Arab Gulf*, Hrsg. M. al-Rasheed. New York: Routledge, 168-185.
- Boehmer**, Daniel A. und Murphy, James P. (2012), *The Politicization of the Egyptian Salafiyya: Principled Participation and Islamist Competition in the Post-Mubarak Era*. IMES Capstone Paper Series; www.gwu.edu/~imes/assets/docs/Capstone%20Papers%20-%202012/Boehmer,%20Murphy.pdf; abg. 14.03.2014.
- Boneschi**, Paulo (1940), „Une fatwà du Grande Mufti de Jérusalem Muhammad Amin al-Husayni sur les Alawites.“ *Revue de l'histoire des religions* 122 (1), 42-54, und (2-3), 134-152.
- Bonfadelli**, Heinz und Marr, Mirko (2008), „Kognitive Medienwirkungen.“ In: *Medienpsychologie*, Hrsg. B. Batinic und M. Appel. Heidelberg: Springer Medizin Verlag, 127-147.
- Bonnefoy**, Laurent (2011), *Salafism in Yemen: Transnationalism and Religious Identity*. London: Hurst.
- Bousquet**, G.-H. (2012), „‘Ibādāt.“ *El, Second Ed.*, Hrsg. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel und W.P. Heinrichs. Brill Online; http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/ibadat-SIM_3014; abg. 24.02.2014.
- Boyer**, Pascal (2002), *Religion explained: the human instincts that fashion gods, spirits and ancestors*. London: Vintage.
- Brachman**, Jarret M. (2009), *Global Jihadism: Theory and Practice*. Abingdon und New York: Routledge.
- Brennan**, Linda und Binney, Wayne (2008), „Fear, guilt and shame appeals in social marketing;“ <http://researchbank.rmit.edu.au/eserv/rmit:10094/n2006022051.pdf>; abg. 31.01.2014.
- Brettfeld**, Katrin und Wetzel, Peter (2007), *Muslimen in Deutschland: Integration, Integrationsbarrieren und Einstellungen zu Demokratie, Rechtsstaat und religiös motivierter Gewalt*. Hamburg: Universität Hamburg, Fakultät für Rechtswissenschaft, Institut für Kriminalwissenschaften, Abteilung Kriminologie.
- Brunner**, Rainer (2005), *Islamic Ecumenism in the 20th Century: The Azhar and Shiism Between Rapprochement and Restraint*. Leiden: Brill.
- Brown**, Jonathan (2011), *Salafis and Sufis in Egypt*. Washington DC: Carnegie Endowment.
- Buechler**, Steven M. (1995), „New Social Movement Theories.“ *The Sociological Quarterly* 36 (3), 441- 464.
- (2000), *Social Movements in Advanced Capitalism: The Political Economy and Cultural Construction of Social Activism*. New York: Oxford UP.

- Bundesamt für Verfassungsschutz** (2012), *Salafistische Bestrebungen in Deutschland*. Köln.
- BdI** (2013), *Verfassungsschutzbericht 2012*. Berlin.
- Bundesrat** (2011), *Lagebild zur Verfassungsfeindlichkeit salafistischer Bestrebungen*. Konferenzen der Fachminister – Inneres - Anlage zu Nr. 14.
- Burhāmī**, Yāsir (1426 n.H./2005), *al-Salafiyya wa manāhij al-taghīyr*; <http://saaid.net/book/open.php?cat=83&book=1606>; abg. 04.02.2014.
- Cahen**, Claude (1998), *Der Islam I. Vom Ursprung bis zu den Anfängen des Osmanenreiches*. Augsburg: Weltbild.
- Commins**, David (2009), *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*. London und New York: I.B. Tauris.
- Cook**, David (2005), *Contemporary Muslim Apocalyptic Literature*. New York: Syracuse UP.
- Cook**, Michael (2000), *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge UP.
- Cruickshank**, Paul und Ali, Mohannad Hage (2007), „Abu Musab Al Suri: Architect of the New Al Qaeda.“ *Studies in Conflict & Terrorism*, 30 (2007), 1–14.
- Dahl**, Darren W., Honea, Heather und Manchanda, Rajesh V. (2003), „The Nature of Self-Reported Guilt in Consumption Contexts.“ *Marketing Letters* 14 (3), 159-171.
- Dantschke, Claudia** (2014), „Da habe ich etwas gesehen, was mir einen Sinn gibt.“ - Was macht Salafismus attraktiv und wie kann man diesem entgegenwirken?“ In: *Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam*. Hrsg. B. T. Said und H. Fouad. Freiburg i. Br.: Herder, 474-502.
- Dantschke**, Claudia und Mansour, Ahmad und Müller, Jochen und Serbest, Yasemin (2011), *„Ich lebe nur für Allah“: Argumente und Anziehungskraft des Salafismus*. Berlin: ZDK.
- Della Porta**, Donatella (1995), *Social Movements, Political Violence, and the State*. Cambridge: Cambridge UP.
- Die Wahre Religion** (2009), *Newsletter Nummer 9*, 08.02.2009, 4; www.diewahrereligion.de/newsletter9.pdf; abg. 03.11.2010.
- Dogan**, Güney (2013), „A new moral compass - cultivating piety in everyday life.“ Vortrag präsentiert während des Workshops „Contemporary Salafi Islam – Between Ideas and Practices“, Södertörn University, Huddinge, 24-25.05.2013. [Unveröffentlicht]
- Doran**, Michael (2002), „The Pragmatic Fanaticism of al-Qaeda: An Anatomy of Extermism in Middle Eastern Politics.“ In: *September 11: Terror Attacks and U.S. Foreign Policy*, Hrsg. D. J. Caraley. New York: The Academy of Political Science, 51-64.
- Duderija**, Adis (2011), *Constructing a Religiously Ideal “Believer” and “Woman” in Islam. Neo-Traditional Salafi and Progressive Muslims’ Methods of Interpretation*. New York: Palgrave Macmillan.
- Dumbe**, Yunus und Tayob, Abdulkader (2011), „Salafis in Cape Town in Search of Purity, Certainty and Social Impact.“ *WI* 51:2, 188-209.
- El Hadad**, Amr (2014), „Die empirische Feldforschung im salafistischen Milieu in Deutschland: Muslime zwischen ideologischen Normen und sozialem Handlungs-zwang.“ Vortrag präsentiert auf der Abschlusstagung des Projektes Terrorismus und Radikalisierung – Indikatoren für Externe Einflussfaktoren (TERAS-INDEX), Universität Hamburg, 18.06.2014. [Unveröffentlicht]
- Engelbracht** Linekilde, Lasse (2008), *Contested Caricatures: Dynamics of Muslim Claims-Making During the Muhammad Caricatures Controversy*. Florence: European University Institute. [PhD Diss.]
- Enzmann**, Birgit (Hrsg.) (2013), *Handbuch politische Gewalt. Formen – Ursachen – Legitimationen – Begrenzung*. Wiesbaden: Reichert.
- Ess**, Joseph van (2011), *Der Eine und das Andere: Beobachtungen an islamischen*

- häresiographischen Texten*, Bd. 1. Berlin: De Gruyter.
- Faraj**, Muhammad Abdel Salam al- (2007), „The Forgotten Duty.“ In: *Islam in Transition: Muslim Perspectives*, Hrsg. J. J. Donohue und J. L. Esposito. New York und Oxford: Oxford UP, 417-424.
- Faraj, Muḥammad ‘Abd al-Salām al- (1981), *Jihād: al-farīda al-ghā’iba*;
www.goodreads.com/ebooks/download/8597876; abg. 05.02.2014. (E-Book Version)
- Fawzān**, Šālīḥ Ibn Fauzān al (o.J.), *min Uṣūl: ‘aqīdat ahl al-sunna wa-l-jamā’a*;
www.islamhouse.com/p/314810; abg. 14.02.2014.
- Field**, Nathan und Hamam, Ahmed (2009), „Salafi satellite TV in Egypt.“ *Arab Media & Society* 8 (Frühjahr 2009); www.arabmediasociety.com/?article=712; abg. 14.01.2012.
- Fireman**, Bruce und Gamson, William (1979), „Utilitarian Logic in the Ressource Mobilization Perspective.“ In: *The Dynamics of Social Movements*, Hrsg. Mayer N. Zald und John D. McCarthy. Cambridge: Winthrop, 8-44.
- Fishman**, Shammai (2006), *Fiqh al-Aqalliyat: A Legal Theory For Muslim Minorities*. Washington DC: Hudson Institute.
- Fouad**, Hazim (2014), „Postrevolutionärer Pluralismus: Das salafistische Spektrum in Ägypten“. In: *Salafismus: Auf der Suche nach dem wahren Islam*, Hrsg. B. T. Said und H. Fouad. Freiburg i. Br.: Herder, 229-264.
- Friedman**, Thomas L. (1990), *From Beirut to Jerusalem*. Maariv Library, Tel Aviv.
- Friedman**, Yaron (2005), „Ibn Taymiyya’s Fatāwā against the Nuṣayri-‘Alawī Sect.“ *Der Islam* 82 (2), 349-363.
- Frohneberg**, Rosaviola und Steinberg, Guido (2012), „Videopropaganda und Radikalisierung.“ In: *Jihadismus und Internet: Eine deutsche Perspektive*, Hrsg. G. Steinberg. Berlin: SWP, 76-88.
- Gamson**, William A. (1992), *Talking Politics*. Cambridge: Cambridge UP.
- Gauvain**, Richard (2010), „Salafism in Modern Egypt. Panacea or Pest?.“ *Political Theology: The Journal of Christian Socialism* 11:6, 802-825.
- (2013), *Salafi Ritual Purity: In the Presence of God*. Abingdon und New York: Routledge.
- Gelbrich**, Katja und Schröder, Eva-Maria (2008), *Werbewirkung von Furchtappellen: Stand der Forschung*. Ilmenauer Schriften zur Betriebswirtschaftslehre 2/2008. Ilmenau: Verlag proWiWi e.V.
- Geschke**, Daniel und Möllering, Anna und Schmidt, Dajana und Schiefer, David und Frindte, Wolfgang (2011), „Meinungen, Einstellungen und Bewertungen: die standartisierte Telefonbefragung von Nichtmuslimen und Muslimen.“ In: *Lebenswelten junger Muslime in Deutschland: Ein sozial- und medienwissenschaftliches System zur Analyse, Bewertung und Prävention islamistischer Radikalisierungsprozesse junger Menschen in Deutschland*. Abschlußbericht von W. Frindte et al.. Berlin: Bdi, 106-433.
- Gharaibeh**, Mohammad (2014), „Zur Glaubenslehre des Salafismus.“ In: *Salafismus: Auf der Suche nach dem wahren Islam*, Hrsg. B. T. Said und H. Fouad. Freiburg i. Br.: Herder, 106-131.
- Goldsmith**, Kelly und Dhar, Ravi (2013), „Negativity bias and task motivation: Testing the effectiveness of positively versus negatively framed incentives.“ *Journal of Experimental Psychology: Applied* 19 (4), 358-366.
- Goffman**, Erving (1974), *Frame Analysis*. New York: Harper Colophon.
- Gold**, Dore (2003), *Hatred’s Kingdom: How Saudi Arabia Supports the New Global Terrorism*. Washington DC: Regnery Publishing Inc.
- Grundmann**, Johannes (2005), *Islamische Internationalisten: Strukturen und Aktivitäten der Muslimbruderschaft und der Islamischen Weltliga*. Wiesbaden: Reichert.
- Gupta**, Devashree (2002), „Radical Flank Effects: The Effect of Radical-Moderate Splits in

- Regional Nationalist Movements.“ Vortrag präsentiert auf der „Conference of Europeanists“, Chicago, 14.-16.03.2002;
<http://falcon.arts.cornell.edu/sgt2/pscp/documents/RFEgupta.pdf>; abg. 23.08.2011.
- Guyard**, M.S. (1871), „Le fetwa d’ibn Taymiyyah sur les Nosairis.“ *Journal asiatique (septième série)*18, 158-198.
- Haddad**, G. F. (2000), „Merits of al-Sham al-Sharif. Forty Narrations on The Immense Merits of al-Shâm;“ <http://islamicintrospection.wordpress.com/2012/12/09/merits-of-al-sham-al-sharif-alsham-syria/>; abg. 07.02.2014.
- Haines**, Herbert H. (1988), *Black Radicals and the Civil Rights Mainstream, 1954-1970*. Knoxville: University of Tennessee Press.
- Halm**, Heinz (1995), „Nuṣayriyya.“ In: *EI*. New Edition. Bd. 8, Leiden: Brill, 145-148.
- Harms**, Florian (2007), *Cyberda‘wa. Islamische Mission im Internet*. Aachen: Shaker.
- Hassan**, Khadija (2013), „Eine Nachricht aus Ägypten von einer Ehefrau eines Gefangenen“; www.ansarul-aseer.com/medien/schriften/item/eine-nachricht-aus-aegypten-von-einer-ehefrau-eines-gefangenen; abg. 12.12.2013.
- Hassan**, Riaz (2010), „Life as a Weapon: Making Sense of Suicide Bombings.“ *Dialogue* 29 (2), 39-47; www.flinders.edu.au/sabs/fjhp-files/2010/4_hassan.pdf; abg. 31.12.13.
- Hasson**, Isaac (2006), „Les Šī‘ites vus par les Néo-Wahhābites.“ *Arabica* 53, 299-330.
- (2009), „Aspects of Modern Polemics between Neo-Wahhabis and Post-Khomeinist Shiites. The Sunni-Shii Rift.“ Arbeitspapier für die 9. Herzliya Konferenz, 02.-04.02.2009. Herzliyah: IDC; www.herzliyaconference.org/Uploads/2901Hasson.pdf; abg. 08.11.2011.
- Haug**, Sonja und Stephanie Müssig und Anja Stichs (2009), *Muslimisches Leben in Deutschland*. Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge.
- Haykel**, Bernard (2009), „On the Nature of Salafi Thought and Action.“ In: *Global Salafism: Islam’s New Religious Movement*, Hrsg. Roel Meijer. London: Hurst, 33-50.
- (2011), „Al-Qa`ida and Shiism.“ In: *Fault Lines in Global Jihad: Organizational, strategic and ideological fissures*, Hrsg. A. Moghadam und B. Fishman. New York: Routledge, 184-202.
- Heine**, Peter (2011), „Ein System großer Flexibilität – Der Begriff „Scharia“ provoziert ständige Missverständnisse.“ *Herder Korrespondenz* 65, 12/2011, 613–617.
- Helfont**, Samuel (2009), *The Sunni Divide: Understanding Politics and Terrorism in the Arab Middle East*. Philadelphia: Foreign Policy Research Institute (FPRI); www.fpri.org/pubs/Helfont.SunniDivide.pdf; abg. 14.11.2011.
- Hilali**, Salim al- (2004), „Auszug aus: Eine Einführung in die Salafi Dawa“; www.salaf.de/manhadsch/PDF/Methode%20der%20Sunnah/man0012_Eine%20Einfuehrung%20in%20die%20Salafi%20Dawa.pdf; abg. 21.06. 2011.
- Hilgers**, Micha (2012), *Scham. Gesichter eines Affekts*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hirsch**, Mathias (2007), „Scham und Schuld – Sein und Tun.“ Düsseldorf. Plenarvortrag, 17. April 2007, im Rahmen der 57. Lindauer Psychotherapiewochen 2007; www.lptw.de/archiv/vortrag/2007/hirsch_mathias.pdf; abg. 25.02.2014.
- Holtz**, Peter und Wagner, Wolfgang (2011), „Muslimische Lebenswelten im Kontext: muslimische Internetforen und Fokusgruppen mit jungen Muslimen.“ In: *Lebenswelten junger Muslime in Deutschland. Ein sozial- und medienwissenschaftliches System zur Analyse, Bewertung und Prävention islamistischer Radikalisierungsprozesse junger Menschen in Deutschland*, Abschlußbericht von W. Frindte et al. Berlin: BdI, 434-517.
- Horst**, F. W. (2011), „Salafist Jihadism in Germany;“ www.ict.org.il/Articles/tabid/66/Articlsid/887/currentpage/1/Default.aspx; abg. 01.03.2012.

- (2013), *Towards a Dynamic Analysis of Salafī Activism. Conclusions from a Dissection of Salafism in Germany*. Herzliya: IDC/ICT.
- Hovland**, C. I. und Janis, I. L. und Kelley, H. H (1953), *Communication and Persuasion: Psychological Studies of Opinion Change*. New Haven, CT: Yale UP.
- Hummel**, Klaus (2009), *Salafismus in Deutschland: Eine Gefahrenperspektive*. [Unveröffentlicht]
- Hunt**, S.A.. Benford, R. D. und Snow, D.A. (1994), „Identity Fields: Framing Processes and the Social Construction of Movement Identities.“ In: *New social movements: from ideology to identity*, Hrsg. E. Laraña, H. Johnston und J. R. Gusfield. Philadelphia: Temple UP, 185-209.
- Huntington**, Samuel P. (1996), *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster.
- Ibn ‘Abd al-Wahhāb**, Muḥammad (2006), *Risāla fī-l-radd ‘alā al-Rāfiḍa*. Ṣan‘ā : Dār al-Āthār li-l-Naṣhr wa-l-Tawzī‘.
- Ibn Abdilwahhab**, Muhammad (o.J.), *Die Bedeutung von Taghut*; www.salaf.de/swf/aqd0017.swf; abg. 21.07.2011.
- Ibn Baaz**, **Abdul Azeez** (1998), „The Importance of Muslim minorities adhering to Islaam.“ In: *Muslim Minorities*, Hrsg. ‘A. ‘A. ibn Baz und M. ibn Saalih al-‘Uthaymeen. Hounslow: Message of Islam, 4-22.
- Ibn Baz, Abdulaziz et al. (2001), *Rechtsgutachten für muslimische Minderheiten von einer Gruppe von Gelehrten*. O.O.: Dar al-Mustaḡbal.
- Ibn Bāz, ‘Abd al-‘Azīz ibn ‘Abd Allāh (o.J.): *Majmū‘ fatāwā wa maqālāt mutanawwi‘a*, Bd. 18, zusammengestellt v. Muḥammad ibn Sa‘d al-Shuway‘ir; www.binbaz.org.sa/books/11, abg. 07.03.2016.
- Ibn Ishāq**, Muḥammad/**Guillaume**, Alfred (2013), *The Life of Muhammad: A Translation of Ishāq’s Sīrat Rasūl Allāh*. Karachi: Oxford University Press.
- Ibn Taymiyya**, Taqī al-Dīn Aḥmad (1987), *al-Amr bi’l-ma‘rūf wa’l-nahy ‘an al-munkar*. Einl. M. J. Ghāzī. Kairo: al-Madanī.
- (1996), „The Religious and Moral Doctrine of Jihad.“ In: *Jihad in Classical and Modern Islam*, Hrsg. R. Peters. Princeton: Markus Wiener Publ., 43-54.
- (2001), *Enjoining Right & Forbidding Wrong: al-Amr bi’l-ma‘rūf wa’l-nahy ‘an al-munkar*, Übers.. S. A. ibn Morgan. Sidney: International Centre for Islamic Studies.
- (2013), *Die Wasatiya von Ibn Taimiya*. Übers. C.J. Nitardy. Berlin: Al-Faruq Institut.
- Ibn al-Qayyim al-Jawziyya**, Shams al-Dīn Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Abī Bakr b. Ayyūb (gest. 751/1350) (1973), *I’lām al-muwaqqi‘īn ‘an rabb al-‘ālamīn*, Hrsg. Ṭ. ‘Abd al-Ra‘ūf Sa‘d. Beirut: Dār al-Jīl.
- ICSR** (2007), „Recruitment and Mobilisation for the Islamist Militant Movement in Europe.“ London: ICSR.
- Islahi**, Amin Ahsan (1987), *Call to Islam and how the Holy Prophets Preached*. Safat (Kuwait): Islamic Book Publishers.
- ‘Izz al-Dīn**, Maw‘il Yūsuf (2004), *Islamic law: from historical foundations to contemporary practice*. Edinburgh: Edinburgh UP.
- Janneh**, Sabarr (2010), *Learning from the Life of Prophet Muhammad: Peace and Blessing of God Be upon Him*. Milton Keynes: AuthorHouse.
- Jarren**, Otfried und Sacrinelli, Ulrich und Saxer, Ulrich (Hrsg.) (1998), *Politische Kommunikation in der demokratischen Gesellschaft. Ein Handbuch*. Opladen/ Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Jesse**, Eckhard (2005), „Funktionen und Strukturen von Feindbildern im politischen Extremismus.“ In: *Feindbilder und Radikalisierungsprozesse: Elemente und Instrumente im politischen Extremismus*, Hrsg. BdI. Berlin: BdI, 5-22.
- Kandel**, Johannes (2011), *Islamismus in Deutschland - zwischen Panikmache und Naivität*.

- Freiburg i.B.: Herder.
- Kamali**, Muhammad Hashim (2008), *Shari‘a Law. An Introduction*. Oxford: Oneworld.
- Kamp**, Melanie (2008), „On the Roles and Functions of Imams in Germany.“ In: *Islam and Muslims in Germany*, Hrsg. A. al-Hamarneh und J. Thielmann. Leiden: Brill, 133-160.
- Kenney**, Jeffrey T. (1990), *The Emergence of the Khawarij: Religion and the Social Order in Early Islam*. Santa Barbara: University of California [Diss.]
- Kepel**, Gilles (2002), *Das Schwarzbuch des Dschihad: Aufstieg und Niedergang des Islamismus*. München: Piper.
- Khan**, Faraz A. (o.J.), „Dschihad, Abrogation im Qur‘an und der ‚Vers des Schwertes‘.“ Übers. H. Citlak. O.O: ahlu-sunnah.de; www.ahlu-sunnah.de/attachments/334_Dschihad_Abrogation.pdf; abg. 03.02.2014.
- Kießling**, Andrea (2013), „Die Verschärfung des Ausweisungsrechts als symbolpolitisches Mittel gegen extremistische Bestrebungen – dargestellt am Beispiel der Salafisten.“ *ZAR* 33 (2), 45-51.
- Klandermands**, Bert (1988), „The Formation and Mobilization of Consensus.“ In: *From Structure to Action: Comparing Social Movement Research Across Cultures*, Bd. 1, Hrsg. B. Klandermands, H. Kriesi und S. Tarrow. Greenwich, CT.: JAI Press, 173-197.
- Kohlberg**, Etan (1979), „The Term ‚Rāfiḍa‘ in Imāmī Shī‘ī Usage.“ *Journal of the American Oriental Society* 99, 677–679.
- Koning**, Martijn de (2009), „Changing Worldviews and Friendship: An Exploration of the Life Stories of Two Female Salafis in the Netherlands.“ In: *Global Salafism: Islam’s New Religious Movement*, Hrsg. R. Meijer. London: Hurst, 404-423.
- Kraetzer**, Ulrich (2014), *Salafisten. Bedrohung für Deutschland?* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Kramer**, Martin (o.J.), „Syria’s Alawis and Shi’ism“; www.geocities.com/martinkramerorg/Alawis.htm; abg. 02.02.2014.
- Kugler**, K. und Jones, W.H. (1992), „On conceptualizing and assessing guilt.“ *Journal of Personality and Social Psychology* 62, 318-327.
- Kurzman**, Charles (2004), „Conclusion: Social Movement Theory and Islamic Studies.“ In: *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*. Hrsg. Q. Wiktorowicz. Bloomington: Indiana UP, 289-303.
- Lacroix**, Stéphane (2008), „Al-Albani’s Revolutionary Approach to Hadith.“ *ISIM Review* 21 (1), 6-7.
- (2008), „Fundamentalist Islam at a Crossroads: 9/11, Iraq, and the Saudi religious debate.“ Präsentation während des CSIS Middle East Program Gulf Roundtable, 29.05.2008; www.susris.com/articles/2008/ioi/080606-islam-crossroads.html; abg. 03.10.2011.
- (2009), „Between Revolution and Apoliticism: Nasir al-Din al-Albani and his Impact on the Shaping of Contemporary Salafism.“ In: *Global Salafism: Islam’s New Religious Movement*, Hrsg. Roel Meijer. London: Hurst, 58-80.
- (2011), *Awakening Islam: The Politics of Religious Dissent in Contemporary Saudi Arabia*. Cambridge, MA: Harvard UP.
- (2012), „Sheikhs and Politicians: Inside the new Egyptian Salafism.“ Doha: Brookings Doha Center.
- (2013), „Can Salafis be political actors like all others? The transformations of the Salafi movement in Egypt.“ Vortrag präsentiert während des Workshops „Contemporary Salafi Islam – Between Ideas and Practices.“ Södertörn University, Huddinge, 24-25.05. 2013.[Unveröffentlicht]
- Lambert**, Robert (2008), „Empowering Salafis and Islamists Against al-Qaeda: A London Counterterrorism Case Study.“ *Political Science & Politics* 41(1), 31-35.
- Laoust**, Henri (1939), *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taqī-d-Dīn Aḥmad b.*

- Taimīya* (661/1262-728/1328). Kairo: Institut Français d'Archéologie Orientale.
- Lauzière**, Henri (2010), „The Construction of Salafīyya: Reconsidering Salafism from the Perspective of Conceptual History.“ *IJMES* 42 (3), 369-389.
- Lav**, Daniel (2012), *Radical Islam and the Revival of Medieval Theology*. New York: Cambridge University Press.
- Layish**, Aharon (1987), „Saudi Arabian Legal Reform as a Mechanism to Moderate Wahhābī Doctrine.“ *JAOS* 107 (2), 279-292.
- Lee**, Umar (o.J.), „The Rise and Fall of the Salafī Da‘wah in the United States“; <http://ia351413.us.archive.org/2/items/TheRiseAndFallOfTheSalafiDawahInTheUnitedStates/TheRiseAndFallOfTheSalafiMovement.doc>; abg. 13.07.2010.
- Lee-Wingate**, Sooyeon Nikki (2006), „Alleviating Mommy’s Guilt: Emotional Expression and Guilt Appeals in Advertising.“ *Advances in Consumer Research* 33, 262.
- Lund**, Aron (2012), *Syrian Jihadism*. Stockholm: Utrikespolitiska Institutet.
- Lund**, Michael (1997), *Preventing and Mitigating Violent Conflicts: A revised Guide for Practitioners*. Washington: Creative Associates International.
- Lwin**, Michael und Phau, Ian (2008), „Guilt appeals in advertising: the mediating roles of inferences of manipulative intent and attitude towards advertising.“ In: Proceedings of Australian and New Zealand Marketing Academy Conference. Hrsg. D. Spanjaard und S. Denize und N. Sharma. 1. Dezember 2008, Olympic Park, Sidney: University of Western Sidney; http://espace.library.curtin.edu.au/R?func=dbin-jump-full&local_base=gen01-era02&object_id=115135; abg. 20.04.2014.
- Maddux**, J. E. und Rogers, R. W. (1983), „Protection motivation and self-efficacy: A revised theory of fear appeals and attitude change.“ *Journal of Experimental Social Psychology* 19 (5), 469-479.
- Mahmood**, Saba (2008), *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton und Oxford: Oxford UP.
- Mandaville**, Peter (2007), *Global political Islam*. New York: Routledge.
- Maqdisī**, Abū Muḥammad al- (o.J.), „Ad-Dīmuqrāṭīyya Dīn Die Religion der Demokratie“; www.ahlu-sunnah.com/threads/27047-Ad-D%C4%ABmuqr%C4%81tiyya-D%C4%ABn-Die-Religion-der-Demokratie?highlight=religion+demokratie; abg. 09.11.2013.
- (o.J.), *Dies ist unsere ‘Aqīdah. Die Islamischen Glaubensgrundsätze*. O.O.: Islamische Jugend Österreich.
- (o.J.), *Was ist deine Meinung von dem, was Sayyid Qutb – Allāh möge sich seiner erbarmen – verfasste?*. O.O: Millatu-Ibrahim: Aufruf zum Weg der Propheten & Gesandten.
- Maqdisī, Abū Muḥammad ‘Aṣīm al- (2013), *Millatu-Ibrāhīm und die Da‘wah der Propheten und Gesandten, sowie die Methoden der Ṭawāgīt bei ihrer Zerschmelzung und die Abhaltung der Träger der Da‘wah von ihr*. Übers. GIMF. O.O: GIMF.
- Maqdisi, Abu Muḥammad ‘Aasim al- (s.a.), *Democracy: A Religion!*. Übers. Abu Muhammed al-Maleki; www.authentictauheed.com/2006/03/democracy-religion-abu-muhammad-al.html; abg. 21.07.2011.
- McAdam**, Dough (1999), *Political Process and the Development of Black Insurgency: 1930-1970*. Chicago: The University of Chicago Press.
- McCauley**, Clark und Moskalkenko, Sophia (2008), „Mechanisms of political radicalization: Pathways toward terrorism.“ *Terrorism and Political Violence* 20 (3), 415–433.
- McDowall**, David (1987). *The Palestinians*. Minority Rights Group Report Nr. 24. London: Minority Rights Group Publ.
- Meijer**, Roel (2009), „Introduction.“ In: *Global Salafism: Islam’s New Religious Movement*, Hrsg. R. Meijer. London: Hurst, 1-32.
- (2011), „Politicising "al-jārḥ wa-l-ta‘dīl" : Rabī‘ b. Hādī al-Madkhalī and the

- transnational battle for religious authority.“ In: *The transmission and dynamics of the textual sources of Islam*, Hrsg. N. Boekhof-van der Voort, K. Versteegh und J. Wagemakers. Leiden: Brill, 375-399.
- Melucci**, Alberto (1989), *Normads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Societies*. Philadelphia: Temple UP.
- (1996), *Challenging Codes: Collective Action in the Information Age*. Cambridge: Cambridge UP.
- Metzger**, Albrecht (2013), „Dschihad in Europa – Radikales Netzwerk mit neuen Zielen?“ NDR Info – Das Forum, 18.02.2013; www.ndr.de/info/programm/sendungen/forum/forum3763.pdf; abg. 22.11.13.
- Mevaker Hamedinah** (2012), *Duach bikoret al yisum chok haml‘l ve hahitmodedut im hamashat haturki*; <http://old.mevaker.gov.il/serve/contentTree.asp?bookid=615&id=157&contentid=&parentid=undefined&sw=1366&hw=698>; abg. 15.01.2014.
- Ministerium für Inneres und Kommunales des Landes Nordrhein-Westfalen** (2011), *Der „Ruf zu Gott“ Formen salafistischer Propaganda*. Düsseldorf.
- (2013), *Verfassungsschutzbericht des Landes Nordrhein-Westfalen über das Jahr 2012. Pressefassung*. Düsseldorf.
- (2014), *Salafismus: Ursachen, Gefahren und Gegenstrategien*. Düsseldorf.
- Misawi**, Um Abdullah al- (2010), „The Meaning of the Pious Salaf’s Saying: “Bila Kayf” in regards to Allah’s Attributes;“ <http://as-salaf.com/article.php?aid=102&lang=en>; abg. 13.09.2013.
- Mishal**, Shaul und Sela, Avraham (1999), *The Hamas Wind – Violence and Coexistence*. Tel-Aviv: Miskal.
- (2000), *The Palestinian Hamas: Vision, Violence & Coexistence*. New York: Columbia UP.
- Mitchell**, Richard P. (1993), *The Society of the Muslim Brothers*. New York: Oxford UP.
- Mitscherlich**, Alexander und Margarete (2007), *Die Unfähigkeit zu trauern*. München: Piper.
- Moqbel**, Samir Naji al Hasan (2013), „Guantánamo Bay bringt mich um: Ein Brief aus Guantanamo Bay, Kuba“; www.ansarul-aseer.com/medien/schriften/item/guantanamo-bay-bringt-mich-um; abg. 12.12.2013.
- Morris**, Benny (2009), *1948 – A History of the First Arab-Israeli War*. New Haven: Yale UP.
- Mourad**, Samir (2013), *Erläuterung des Koran (Tafsīr). Korantafsīr: basierend auf authentischen Überlieferungen und den Tafsiren von Tabari und Ibn Kathir, Band 1*. Heidelberg: DidI.
- National Coordinator for Counterterrorism, the** (2008), *Salafism in the Netherlands: A passing phenomenon or a factor of significance?* The Hague: Netherlands Ministry of Interior and Kingdom Relations.
- Nawawi**, Imam an- (2009), *Auszüge aus Riyadus Salihin. Die Gärten der Rechtschaffenden*. Übers. A. A. J. M. Barmani. Berlin: Schreibfeder.
- Neumann**, Peter (2013), „Radikalisierung, Deradikalisierung und Extremismus.“ In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 29–31/2013/Titel: „Deradikalisierung“. Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung; www.bpb.de/apuz/164918/radikalisierung-deradikalisierung-und-extremismus?p=all; abg. 26.01.2014.
- Neurauter**, Manuela (2005), *Who is afraid of fear appeals? Persuasion and Emotion in Print Advertising*. Innsbruck: Institut für Sprachen und Literaturen der Universität Innsbruck.
- Niedersächsisches Ministerium für Inneres und Sport** (2011), *Verfassungsschutzbericht 2010*. Hannover.
- Noth**, Albrecht (1994), *The Early Arabic Historical Tradition: A Source-Critical Study*. Übers. M. Bonner. Princeton und New Jersey: Darwin Press.
- Obwis**, Felicitas (2007), „Islamic Law and Legal Change. The Concept of Maslaha in

- Classical and Contemporary Islamic Legal Theory.“ In: *Shari‘a: Islamic Law in the Contemporary Context*, Hrsg. A. Amanat und F. Griffel. Stanford: Stanford UP, 62-82.
- Olesen**, Thomas (2007), „Contentious Cartoons: Elite and Media Driven Mobilization.“ *Mobilization* 12 (1), 37-52.
- (2009), „Social Movement Theory and Radical Islamic Activism.“ In: *Islamism as a Social Movement*, Hrsg. Centre for Studies in Islamism and Radicalization (CIR). Aarhus: Aarhus University, 7-33.
- Olivetti**, Vincenzo (2002), *Terror's Source: The Ideology of Wahhabi-Salafism and Its Consequences*. Birmingham: Amadeus Books.
- Østebø**, Terje (2012), *Localising Salafism: Religious Change Among Oromo Muslims in Bale, Ethiopia*. Leiden: Brill.
- Ourghi**, Mariella (i.E.), *Jihādistische Legitimationen von Gewalt gegen Deutschland: Eine Analyse von Text- und Videodokumenten*. Hamburg: IFSH.
- Palmer** Geoffrey und Uribe, Alvaro und Itzhar, Joseph Ciechanover und Sanberk, Süleyman Özdem (2011), *Report of the Secretary-General's Panel of Inquiry on the 31 May 2010 Flotilla Incident*; www.un.org/News/dh/infocus/middle_east/Gaza_Flotilla_Panel_Report.pdf; abg. 05.02.2014.
- Paret**, Rudi (1986), *Der Koran - Kommentar und Konkordanz von Rudi Paret*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Paz**, Reuven (2002), „Middle East Islamism in the European Arena.“ *Middle East Review of International Affairs* 6 (3), 67-76; www.gloria-center.org/meria/2002/09/paz.pdf; abg. 14.01.2014.
- Peskes**, Esther (1993), *Muḥammad b. ‘Abdalwahrāb (1703-92) im Widerstreit: Untersuchungen zur Frühgeschichte der Wahrhābiya* (Beiruter Texte und Studien 56). Stuttgart: Steiner
- Peters**, Rudolph (1996), *Jihad in classical and modern times*. Princeton: Markus Wiener Publ.
- Pfahl-Traughber**, Armin (2005), „„Anti Amerikanismus“, „Antiwestlertum“ und „Antizionismus“ – Definitionen und Konturen dreier Feindbilder im politischen Extermismus.“ In: *Feindbilder und Radikalisierungsprozesse. Elemente und Instrumente im politischen Extremismus*, Hrsg. BdI. Berlin: BdI, 23-42.
- Pink**, Johanna (2010), „Tradition and Ideology in Contemporary Sunnite Qur'ānic Exegesis: Qur'ānic Commentaries from the Arab World, Turkey and Indonesia and their Interpretation of Q 5:51.“ *WI* 50 (1), 3-59.
- Piper**, Gerhard (2008), *Al-Qaeda und ihr Umfeld in Deutschland – Who's Who?* Berlin: Eigendruck.
- Philips**, Abu Ameena Bilal (2002), *Tauhid: Der Eingottglaube im Islam*. Übers. Abu Imran ibn Nail. O.O.: salaf.de; www.way-to-allah.com/dokument/Tauhid_der_Eingottglaube_im_Islam_Bilal_Phillips.pdf; abg. 26.07.2011.
- (2010), „Tauhid al-‘Ibadah (Die Aufrechterhaltung der Einheit Allahs im Gottesdienst)“; <http://knowingallah.com/index.php/de/articles/article/2080>; abg. 28.11.2013.
- Pierret**, Thomas (2014), „al-Aḥbāsh.“ *EI, Three*, Hrsgs. G. Krämer, D. Matringe, J. Nawas, E. Rowson. Brill Online; http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/al-ahbash-COM_23661; abg. 02.02.2014.
- Polletta**, Francesca und Jasper, James M. (2001), „Collective Identity and Social Movements.“ *Annual Review of Sociology* 27 (2001), 283-305.
- Poston**, Larry (1992), *Islamic Da‘wah in the West. Muslim Missionary Activity and the Dynamics of Conversion to Islam*. New York und Oxford: Oxford UP.
- Precht**, Thomas (2007), *Home Grown Terrorism and Islamist Radicalization in Europe: From Conversion to Terrorism*. Copenhagen: Ministry of Justice.

- Prucha**, Nico (2010), „Notes on the jihadists’ motivation for suicide operations,“ *JIPSS* 4 (1/2010), 57-68.
- (2012), „Die Vermittlung arabischer Jihadisten-Ideologie: Zur Rolle deutscher Aktivisten.“ In: *Jihadismus und Internet: Eine deutsche Perspektive*. Hrsg. G. Steinberg. Berlin: SWP, 45-55.
- Puschnerat**, Tania (2005), „Antizionismus im Islamismus und Rechtsextremismus.“ In: *Feindbilder und Radikalisierungsprozesse. Elemente und Instrumente im politischen Extremismus*, Hrsg. BdI. Berlin: BdI, 42-73.
- Qannas**, Muhammad al- (o.J.), „A Brief Description of al-jarh and wa al-ta`dīl (The Criticism of Narrators of Hadith)“; www.ifoundislam.net/revert-supports/articles-by-subject/116-hadith/706-a-brief-description-of-al-jarh-wa-al-tadil-the-criticism-of-narrators.html; abg. 01.12.2013.
- Qaradāwī**, Yūsuf al- (2001), *fi Fiqh al-aqalliyāt al-muslima*. Kairo: Dār al-Shurūq.
- (1426/2005), *fi Fiqh al-awlawiyyāt. Dirāsa jadīda fi daw’ al-qur’ān wa-l-sunna*. Kairo: Maktabat Wahba.
- (2006): *Awlawiyyāt al-ḥaraka al-islāmiyya fi al-marḥala al-qādima*, Kairo: Maktabat Wahba.
- Qaradawi, Yousef al- (1992), *Priorities of the Islamic Movement in the Coming Phase*. Kairo: Dar al-Nashr for Egyptian Universities.
- Qutb**, Sayyid (2007), „Jihad in the Cause of God.“ In: *Islam in Transition: Muslim Perspectives*, Hrsg. J.J. Donohue und J. L. Esposito. New York und Oxford: Oxford UP, 409-416.
- Racius**, Egdunas (2004), *The Multiple Nature of the Islamic Da`wa*. Helsinki: Valopaino Oy.
- Rasheed**, Madawi al- (2004), „Saudi Religious Transnationalism in London.“ In: *Transnational Connections and the Arab Gulf*, Hrsg. M. al-Rasheed. London und New York: Routledge, 149-167.
- (2007), *Contesting the Saudi State: Islamic Voices from a New Generation*. New York: Cambridge UP.
- Robinson**, Glenn E. (2004), „ Hamas as a Social Movement.“ In: *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*, Hrsg. Q. Wiktorowicz. Bloomington: Indiana UP, 112-142.
- (2006), *Der islamische Weg nach Westen: Globalisierung, Entwurzelung und Radikalisierung*. München: Pantheon.
- Rougier**, Bernard (2008), „Introduction.“ In: *Qu'est-ce-que le salafisme?*, Hrsg. B. Rougier. Paris: PUF, 1-24.
- (2008), *Qu'est-ce-que le salafisme?*, Hrsg. B. Rougier. Paris: PUF.
- Roll**, Stephan (2013), *Ägyptens Unternehmerelite nach Mubarak: Machtvoller Akteur zwischen Militär und Muslimbruderschaft*. Berlin: SWP.
- Roy**, Olivier (2004), *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*. New York: Columbia UP.
- (2006), *Der islamische Weg nach Westen: Globalisierung, Entwurzelung und Radikalisierung*. München: Pantheon.
- Rubin**, Uri (1984), „Barā`a: A Study of some Quranic Passages.“ *JSAI* 5 (1984), 13-32.
- Rudolph**, Ekkehard (2010), „Salafistische Propaganda im Internet: Eine Analyse von Argumentationsmustern im Spannungsfeld von missionarischem Aktivismus, Islamismus und Gewaltlegitimation.“ In: *Jahrbuch für Extremismus und Terrorismus-Forschung 2009/2010*, Hrsg. A. Pfahl-Traugher. Brühl: Fachhochschule des Bundes für öffentliche Verwaltung, 486-501.
- Said**, Behnam T. (2014), „Salafismus und politische Gewalt unter deutscher Perspektive.“ In: *Salafismus: Auf der Suche nach dem wahren Islam*, Hrsg. B. T. Said und H. Fouad. Freiburg i. Br.: Herder, 193-228.

- Salafipublications** (2003), *A Reply to the Doubts of the Qutubiyyah Concerning Ascription to Sunnah and Salafiyah*; www.sahihalbukhari.com/sps/downloads/pdf/SLF010004.pdf; abg. 01.02.2011.
- Saranbi**, Abdur Raheem as-(o.J.), *Surah Ibrahim*. O.O.: Quran-Tafsir.org; <http://quran-tafsir.org/Ibrahim.pdf>; abg. 02.01.2014.
- Seale**, Patrick (1988), *Asad of Syria – The Struggle for the Middle East*. London: IB Tauris.
- Senatsverwaltung für Inneres und Sport** Abteilung Verfassungsschutz (2008), *Verfassungsschutzbericht 2007*. Berlin.
- Scantlebury**, Elizabeth (1996), „Islamic *Da ʿwa* and Christian Mission.“ *Islam and Christian-Muslim Relations* 7 (3), 253-269.
- Schaap**, Fritz (2012), *Nur der Satan isst mit links*. Freiburg i. Br.: Herder.
- Schulze**, Reinhard (1990), *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert: Untersuchungen zur Geschichte der Islamischen Weltliga*. Leiden: Brill.
- Schwartz**, Stephen (2002), *The Two Faces of Islam: The House of Sa'ud from Tradition to Terror*. New York: Doubleday.
- Sharp**, Jeremy M. und Blanchard, Christopher M. (2012), *Armed Conflict in Syria: U.S. and International Response*. CRS Report for Congress. O.O.: CRS; www.markswatson.com/SyriaCrisis%20-%20CRS.pdf; abg. 10.02.2014.
- Sirriyeh**, Elizabeth (1999), *Sufis and anti-Sufis: The Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World*. Richmond: Curzon Press.
- Sirseloudi**, Matenia (2006), *Assessment of the link between external conflicts and violent radicalization processes*. Brussels; www.ifsh.de/pdf/publikationen/sirseloudi.pdf; abg. 11.02.2014.
- (2008), „Lokaler Konflikt im globalen Jihad: Kontextualisierung innerstaatlicher und internationaler Konflikte in die Ideologie des transnationalen Jihad (ein Entwurf).“ Paper für den 2. Workshop des AFK-Arbeitskreises Theorie am 10.-12. April 2008 im Schloss Rauischholzhausen (bei Marburg).
- (2012), „The Meaning of Religion and Identity for the Violent Radicalization of the Turkish Disapora in Germany.“ *Terrorism and Political Violence* 24 (2012), 807-824.
- (2012), „Islamische Radikalisierungsprozesse in Deutschland.“ *IFSH aktuell* 95. Hamburg: IFSH.
- Snow**, David A., E., Burke Rochford Jr., Worden, Steven K., Benford, Robert D. (1986), „Frame alignment processes, micromobilization and movement participation.“ *American Sociological Review* 51 (4), 464-481.
- Snow**, David A. und Byrd, Scott C. (2007), „Ideology, Framing Processes and Islamic Terrorist Movements.“ *Mobilization* 12 (2), 119-136.
- Snow**, David A. und Benford, Robert D. (1988), „Ideology, Frame Resonance and Participant Mobilization.“ In: *International Social Movement Research 1.1.*, Hrsg. B. Klandermans, H. Kriesi, S. Tarrow. Bd. 1. New Haven, Conn.: Jai Press, 197-217.
- (1992), „Master frames and cycles of protest.“ In: *Frontiers in Social Movement Theory*, Hrsg. A. Morris und C. M. Mueller. New Haven. Yale UP, 133-155.
- Sommer**, Gert (2004), „Feindbilder.“ In: *Krieg und Frieden. Handbuch der Konflikt- und Friedenspsychologie*, Hrsg. G. Sommer und A. Fuchs. Weinheim: Beltz, 303-316.
- Solberg**, Anne Ross (2013), *The Mahdi wears Armani: An Analysis of the Harun Yahya Enterprise*. Huddinge: Södertörns Högskola. [PhD Diss.]
- Spillmann**, Kurt E. Und Spillmann, Kati (1990), *Feindbilder: Entstehung, Funktion und Möglichkeiten ihres Aufbaus*. Zürich: Forschungsstelle für Sicherheitspolitik.
- Steinberg**, Guido (2001), „The Shiites in the Eastern Province of Saudi Arabia (al-Aḥsā'), 1913-1953.“ In: *The Twelver Shia in Modern Times: Religious Culture & Political History*, Hrsg. R. Brunner und W. Ende. Leiden: Brill, 236-255.
- (2005), *Der nahe und der ferne Feind. Die Netzwerke des islamistischen Terrorismus*.

- München: C.H. Beck.
- (2009), „Jihadi-Salafism and the Shi‘is. Remarks about the Intellectual Roots of anti-Shi‘ism.“ In: *Global Salafism: Islam’s New Religious Movement*, Hrsg. Roel Meijer. London: Hurst, 107-125.
- (2012), „Die Globale Islamische Medienfront (GIMF) und ihre Nachfolger.“ In: *Jihadismus und Internet: Eine deutsche Perspektive*, Hrsg. G. Steinberg. Berlin: SWP, 23-31.
- (2012), „Jihadismus und Internet: Eine Einführung.“ In: *Jihadismus und Internet: Eine deutsche Perspektive*, Hrsg. G. Steinberg. Berlin: SWP, 7-22.
- (2013), *German Jihad: On the Internationalization of Islamist Terrorism*. New York und Chichester: Columbia UP.
- (2014), „Saudi Arabien: Der Salafismus in seinem Mutterland.“ In: *Salafismus: Auf der Suche nach dem wahren Islam*, Hrsg. B. T. Said und H. Fouad. Freiburg i. Br.: Herder, 265-296.
- Steinberg**, Guido und Hartung, Jan-Peter (2005), „Islamistische Gruppen und Bewegungen.“ In: *Der Islam in der Gegenwart*, Hrsg. W. Ende, U. Steinbach und R. Laut. München: Beck, 681-683.
- Stiff**, James B. (1994), *Persuasive Communication*. New York: The Guilford Press.
- Strahilewitz**, Michal und Myers, John G. (1998), „Donations to charity as purchase incentives: How well they work may depend on what you are trying to sell.“ *Journal of Consumer Research* 24, 434-446.
- Strothmann**, Rudolf (1950), *Die Nusairi im heutigen Syrien*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Sunnipress** (2009), „Die Yad Allahs nach wahhabistischer Auslegung“; <http://blog.ahlu-sunnah.de/archives/129>; abg. 20.07.2011.
- Tarrow**, Sidney (2011), *Power in Movement: Social Movements and Contentious Politics*. New York: Cambridge UP.
- Taylor**, Charles (1992), *Sources of the Self, Making of the Modern Identity*. Cambridge: Cambridge UP.
- Taylor**, Verta (1989), „Social Movement Continuity. The Women’s Movement in Abeyance.“ *American Sociological Review* 54 (5), 761-775.
- Team der www.DieWahreReligion.de** (o.J.), *DWR Buch (Die Wahre Religion)*; www.diewahrereligion.de – lesenswert – DWR Buch; abg. 22.10.2010.
- Tietze**, Nikola (2004), „Formen der Religiosität junger männlicher Muslime in Deutschland und Frankreich.“ In: *Islam in Sicht: Der Auftritt von Muslimen im öffentlichen Raum*, Hrsg. N. Göle und L. Ammann. Bielefeld: transcript, 239-264.
- Tugal**, Cihan (2009), „Transforming everyday life. Islamism and Social Movement Theory.“ *Theory and Society* 38 (5), 423-458.
- Uthaymin**, Shaykh Muhammad bin Salih al- (2002), „Principles of Cooperation with Other Islamic Movements or Groups.“ In: *Fatawa Islamiyah. Islamic Verdicts*, Vol. 8. Zusammengestellt von M. B. ‘A.-‘A. al-Musnad. Riad et al.: Darussalam, 39-40.
- Vogel**, Frank E. (2000), *Islamic Law and Legal System: Studies of Saudi Arabia*. Studies in Islamic Law and Society, Bd. 8. Leiden: Brill.
- Waardenburg**, Jaques (2002), „The Call (*Da‘wa*) of Islamic Movements.“ In: *Islam: Historical, Social and Political Perspectives*, Hrsg. J. Waardenburg. Berlin und New York: Walter de Gruyter, 303-316.
- Wagemakers**, Joas (2008), „Defining the Enemy: Abū Muḥammad al-Maḳdisī’s Radical Reading of Sūrat al-Mumtaḥana.“ *WI* 48 (2008), 348-371.
- (2009), „The Transformation of a Radical Concept: *al-wala’ wa’l-bara’* in the Ideology of Abu Muhammad al-Maḳdisi.“ In: *Global Salafism: Islam’s New religious Movement*, Hrsg. R. Meijer. London: Hurst, 81-106.

- (2012), *A Quietist Jihadi: The Ideology and Influence of Abu Muhammad al-Maqdisi*. Cambridge: Cambridge UP.
- (2012), „The enduring legacy of the second Saudi state: quietist and radical Wahhabi contestations of al-walā’ wa-l-barā’.“ *IJMES* 44 (1), 93-110.
- (2014), „Salafistische Strömungen und ihre Sicht auf al-wala’ wa-l-bara’ (Loyalität und Lossagung).“ In: *Salafismus: Auf der Suche nach dem wahren Islam*, Hrsg. B.T. Said und H. Fouad. Freiburg i. Br.: Herder, 55-79.
- Wagener**, Fabian (2014), *Die Ideologie des Salafismus: Eine Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der ägyptischen Salafīya*. Göttingen: GOEDOC. Dokumenten- und Publikationsserver der Georg-August-Universität (Studies on Islamic cultures and societies 1).
- Walker**, Paul E. (1995), „Da’wah: Qur’ānic Concepts.“ In: *OEMIW*, Bd. 1, Hrsg. J. Esposito. New York und Oxford: Oxford UP, 343-346.
- Wrogemann**, Henning (2006), *Missionarischer Islam*. Frankfurt am Main: Verlag Otto Lembeck.
- Wiedl**, Nina (2008), *Da’wa – Der Ruf zum Islam in Europa*. Berlin: Schiler.
- (2014), „Geschichte des Salafismus in Deutschland.“ In: *Salafismus: Auf der Suche nach dem wahren Islam*, Hrsg. B.T. Said und Hazim Fouad. Freiburg i. Br.: Herder, 411-441.
- Wiktorowicz**, Quintan (2001), *The Management of Islamic Activism: Salafis, The Muslim Brotherhood and State Power in Jordan*. Albany/New York: State University of New York Press.
- (2001), „The New Global Threat: Transnational Salafis and Jihad.“ *Middle East Policy* 8 (4), 18-38.
- (2004), „Introduction: Islamic Activism and Social Movement Theory.“ In: *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*, Hrsg. Q. Wiktorowicz. Bloomington: Indiana UP, 1-36.
- (Hrsg.) (2004), *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*. Bloomington: Indiana UP.
- (2004), „Joining the Cause: Al-Muhajirun and Radical Islam.“ Vortrag präsentiert während der Konferenz „The Roots of Islamic Radicalism“, Yale University, 08.-09.05.2004; www.yale.edu/polisci/info/conferences/Islamic%20Radicalism/; abg. 29.11.2012
- (2005), *Radical Islam Rising. Muslim Extremism in the West*. Lanham: Roman and Littlefield Publishing Group, Inc.
- (2006), „Anatomy of the Salafi Movement,“ *Studies in Conflict & Terrorism* 29 (3), 207-239.
- Wiktorowicz**, Quintan und Kaltner, John (2003), „Killing in the name of Islam: Al-Qaeda’s Justification for September 11.“ *Middle East Policy* 10 (2), 76-92.
- Wimmer**, Jeffrey (2007), *(Gegen-)Öffentlichkeit in der Mediengesellschaft. Analyse eines medialen Spannungsverhältnisses*. Wiesbaden: VS-Verlag für Sozialwissenschaften.
- Witte**, Kim (1998), „Fear as Motivator, Fear as Inhibitor: Using the Extended Parallel Process Model to Explain Fear Appeal Successes and Failures.“ In: *The Handbook of Communication and Emotion: Research, Theory, Applications, and Contexts*, Hrsg. P.A. Andersen und L.K. Guerrero. San Diego: Academic Press, 423-450.
- Wohlrab-Sahr**, Monika (1999), *Konversion zum Islam in Deutschland und den USA*. Frankfurt a.M. und New York: Campus.
- Worbs**, Susanne und Heckmann, Friedrich (2006), „Islam in Deutschland. Aufarbeitung des gegenwärtigen Forschungsstandes und Auswertung eines Datensatzes zur zweiten Migrantengeneration.“ In: *Islamismus*, Hrsg. BdI, 5. Aufl. Berlin: BdI, 153-253.
- Yaluh**, Rashid (2011), *Mahdism in contemporary Iran: Ahmadinejad and the occult Imam*.

Doha: Arab Center for Research & Policy Studies.

Zald, M. (1996), „Culture, ideology and strategic framing.“ In: *Comparative perspectives on social movements. Opportunities, mobilizing structures and cultural framing*, Hrsg. D. McAdam, J. D. McCarthy und M. N. Zald. New York: Cambridge UP, 261-274.

Zald, Mayer N. und McCarthy, John D. (1987): *Social Movements in Organizational Society*. New Brunswick, N. J.: Transaction.