

Religiöse Rechtfertigungen des Dschihadismus

Susanne Schröter

Einleitung

Seit Beginn des 21. Jahrhunderts nimmt die Zahl islamistisch motivierter Terroranschläge weltweit zu. Die Mehrheit aller Attentate findet außerhalb Europas, in politisch instabilen Regionen Afrikas und Asiens statt, doch auch in westlichen Ländern ist der Dschihadismus, der islamisch begründete Krieg, auf dem Vormarsch. In islamisch geprägten Ländern oder in Staaten mit starken islamischen Minderheiten stellt Dschihadismus mittlerweile eine der größten Herausforderungen der Gegenwart dar. Für die Entwicklung präventiver Maßnahmen ist es daher unerlässlich, nach Ursachen zu suchen. Neben soziologischen, pädagogischen und sozialpsychologischen Erklärungen, die familiäre Konflikte und Probleme gesellschaftlicher Marginalisierung in den Mittelpunkt stellen, spielen auch sogenannte Rechtfertigungsnarrative eine Rolle. Diese werden von Dschihadisten selbst verwendet, um Gewalt zu legitimieren oder sogar als Pflicht darzustellen. In den Narrativen werden Formen politischer Kritik mit religiösen Erzählungen verzahnt, die um einen vermeintlichen göttlichen Plan kreisen, der von den Gotteskriegern umgesetzt werden soll.

Dschihadismus – eine gewalttätige Form des Salafismus

Dschihadismus ist eine transnationale militante Bewegung, deren Anhänger die revolutionäre Umgestaltung aller existierenden gesellschaftlichen Ordnungen anstreben. An ihrer Stelle soll ein islamischer Staat errichtet werden, der im Idealfall die ganze Welt umfasst. Dieser Staat soll nicht nur die Restitution des verloren gegangenen Kalifats darstellen, sondern ist eine ins 7. Jahrhundert projizierte Utopie, die sich am Leben des Propheten Mohammeds und seiner Getreuen sowie der ersten drei Generationen von Muslimen orientiert. Diese Gruppe früher Muslime wird als *al-salaf al-salih* bezeichnet, ein Begriff, der mit »fromme Altvordere« übersetzt werden

kann (Ceylan & Kiefer, 2013, S. 77). Die Orientierung an den *salaf* ist allerdings keine dschihadistische Besonderheit. Sie gilt auch für alle so genannten Salafisten, eine Gruppe von Menschen, die der Ansicht sind, die *salaf* hätten die Normen und Werte des Islams in einer besonders ›reinen‹ Form praktiziert. Deshalb gelten sie und insbesondere der Prophet Mohammed als Vorbilder, auch für Fragen des modernen Lebens im 21. Jahrhundert. Die Handlungsweise des Propheten, im Arabischen *sunnat an-nabi*, wird sowohl in der islamischen Rechtswissenschaft als auch in salafistischen Texten kurz *Sunna* genannt (Dutton, 2002). Das Wissen über das Leben und Wirken der Altvorderen entnimmt man den Hadithen, einer Sammlung prophetischer Überlieferungen. Diese Handlungen, Meinungen und Empfehlungen Mohammeds besitzen für Salafisten einen verbindlichen Charakter. Die zweite normative Quelle des Salafismus ist der Koran bzw. eine Auswahl bestimmter Verse, die in einer skripturalistischen Weise ausgelegt werden. Gott gilt dabei als Urheber des Korans und soll Mohammed die einzelnen Verse durch den Engel Gabriel übermittelt haben. Der Koran als ein Kompendium göttlicher Verse wird daher als vollkommen, fehlerlos und unveränderbar verstanden. Auch aus dieser Quelle beziehen Salafisten Handlungsanleitungen für den Alltag sowie Vorlagen für die Gestaltung von Recht, Politik und Gesellschaft. Problematisch am Begriff des Salafismus ist, dass nicht nur Salafisten diese Quellen als zeitlose normative Grundlagen der muslimischen Realität anerkennen, sondern auch die meisten konservativen Muslime. Das betrifft sowohl den Koran als auch die *Sunna*. Aus diesem Grund ist der Begriff des Salafismus in gewisser Weise schwammig. Wissenschaftlich konkurriert er mit inhaltlich verwandten Termini wie »islamischer Fundamentalismus«, »Islamismus«, »Wahhabismus« oder »islamischer Extremismus«, die diese teilweise ersetzen oder synonym mit ihnen verwendet werden (Damir-Geilsdorf, 2004; Lohlker, 2017, S. 7-15; Nabo, 2015; Seidensticker, 2014).

Im Unterschied zu Konservativen, so der Islamwissenschaftler Rüdiger Lohlker (2014, S. 12), erheben Salafisten den Anspruch auf ein Wissensmonopol über die Zeit des frühen Islams. Das ist gewiss wahr, aber dennoch wenig geeignet, Unterschiede zu markieren, da die gesamte Debatte um ›den‹ Islam zurzeit mit absoluten Wahrheitsansprüchen geführt wird. Nicht nur Salafisten sind davon überzeugt, dass sie Recht und alle anderen Unrecht haben. Erschwerend kommt hinzu, dass der Begriff des Salafismus nicht in jedem Fall eine Selbstbeschreibung, sondern eben auch eine Fremdbezeichnung darstellt, die von vielen Salafisten als Stigmatisierung abgelehnt wird. Die Mehrheit der Salafisten versteht sich nämlich nicht als Salafisten, sondern nur als Muslime, und weist jegliche Differenzierung zwischen Islam und radikalem Islam zurück. Diese sei nichts anderes als der Versuch der Spaltung der *ummah*, der weltweiten islamischen Gemeinschaft. Diese Salafisten bezeichnen

die salafistische Form des Islams als »wahre Religion« und nicht als Sonderform des Islams.

Alle Salafisten glauben, dass die *salaf* besonders gute Muslime waren und dass es später zu Abweichungen vom ursprünglichen Islam gekommen sei, der allein der richtige und von Gott gewollte Islam sei. Es habe ein Degenerierungsprozess stattgefunden, und die Muslime seien vom wahren Glauben abgefallen. Salafisten sehen sich als muslimische Elite, die in besonderer Weise berufen ist, dem »wahren Islam« in der Gegenwart wieder zur Geltung zu verhelfen. Dazu dient u.a. Überzeugungsarbeit bei den vom »richtigen Weg« abgekommenen Glaubensbrüdern und -schwestern, eine innere Mission, die auch als *dawa* bezeichnet wird. Eine der wichtigsten Missionskampagnen der letzten Jahre war die *Lies-Aktion*. Dabei verteilten männliche Salafisten auf öffentlichen Plätzen, meist in Fußgängerzonen, kostenlos Übersetzungen des Korans und suchten Gespräche mit Passanten. Wer Interesse zeigte, wurde zu weiteren Aktivitäten eingeladen, darunter zu *aqida*-Gruppen, in denen unter Anleitung einer erfahrenen Person religiöse Unterweisungen stattfanden, zu Islam-Seminaren oder Vorträgen, die von salafistischen Predigern angeboten wurden oder einfach zu Freizeitaktivitäten. Salafisten bilden Gemeinschaften, in denen man einen salafistischen Lebensstil kultiviert, und versuchen, sich auch optisch von anderen Menschen abzugrenzen. Männer tragen gern knöchellange Hosen oder weite Gewänder und lassen sich den Bart wachsen, Frauen kleiden sich in bodenlange Ensembles, die jegliche Körperkonturen unsichtbar machen, verhüllen Haare und Hals. Wenn sie besondere Glaubensfestigkeit demonstrieren wollen oder einen Platz in der internen Hierarchie der Gruppen beanspruchen, dann sind auch der Gesichtsschleier (*niqab*) und eventuell Handschuhe obligatorisch. Die auffällige Tracht und die öffentlichkeitswirksamen Aktionen, zu denen Gebete auf belebten Plätzen in Innenstädten gehören, sichern Salafisten die erwünschte Aufmerksamkeit und besitzen einen hohen Wiedererkennungswert. Zur Kulturalisierung des Salafismus gehören außerdem eine subkulturelle Sprache, die sich arabischer Metaphern und Floskeln bedient, eine spezifische Musik (*nashid*) sowie eine eigene Konsumwelt mit Messen, Märkten und Internethändlern, die religiös »erlaubte« (*halal*) Produkte anbieten.

Ein Teil der Salafisten gibt sich mit der Praktizierung eines religiösen Lifestyles zufrieden, so lange sie nicht daran gehindert werden. Quintan Wiktorowicz (2006) nennt sie puristische Salafisten. Ein anderer Teil, die politischen Salafisten, versuchen ihre Anliegen in Schulen, Universitäten oder am Arbeitsplatz durchzusetzen und eine kontinuierliche Islamisierung der Gesellschaft voranzutreiben, und eine dritte Gruppe ist bereit, zu diesem Zweck Gewalt anzuwenden. Letztere nennt man Dschihadisten. Mehr noch als die beiden anderen Gruppen von Salafisten fühlen sie sich als von Gott auserwählte Kämpfer; als Männer, die dort handeln, wo andere

zögern; die das Richtige tun, ohne auf die Konsequenzen für das eigene Leben zu achten und in diesem Sinne das Projekt der gottgewollten Ordnung vorantreiben. Dschihadisten begründen gewalttätige Aktivitäten bis hin zu Anschlägen auf die Zivilbevölkerung immer religiös. Diese Begründungen können denkbar schlicht und theologisch anfechtbar sein wie bei einer Gruppe von Jugendlichen, deren Whatsapp-Protokolle kürzlich von Wissenschaftlern der Universität Osnabrück ausgewertet wurden (Kiefer et al., 2017), sie können aber auch kenntnisreich mit Verweisen auf Hadithe und Koranverse untermauert werden, wie die Macher der IS-Magazine *Da-biq* und *Rumiyah* zeigen, von denen in diesem Aufsatz noch die Rede sein wird. Die jeweiligen intellektuellen Fähigkeiten der Dschihadisten sind offenkundig höchst unterschiedlich und es gibt durchaus solche, die sich einen aus unzureichend verstandenen Versatzstücken zusammengesetzten »Lego-Islam« (Dziri & Kiefer, 2017) basteln. Aus dem Umstand der mangelhaften religiösen Bildung solcher junger Dschihadisten wird gerne geschlossen, dass Dschihadismus nichts mit dem Islam zu tun habe. Das behaupten auch muslimische Verbandsvertreter und setzen dann stets mit der Behauptung nach, Islam bedeute Frieden. Diese These soll im Folgenden zunächst anhand eines Blickes auf den Krieg in der frühen Geschichte des Islams und anschließend durch eine Analyse der wichtigsten dschihadistischen Rechtfertigungsnarrative überprüft werden.

Dschihadismus im Frühislam und in theologischen Quellen

Kampf, Krieg und militärische Auseinandersetzungen sind in der Geschichte des Islams evident. Mohammed selbst nutzte nicht nur das Wort, sondern auch das Schwert, um seine religiösen und politischen Ziele durchzusetzen (Krämer, 2005, S. 22-26). Die ersten vierzig Jahre seines Lebens war er ein relativ bedeutungsloser Bürger der Handelsstadt Mekka, die als Wallfahrtsstätte mehrerer Götter zahlreiche Pilger anzog. Dann hatte er ein erstes Offenbarungserlebnis, sah sich als Gesandter Gottes und versuchte Anhänger für die Religion zu gewinnen, die ihm nach eigenen Angaben vom Erzengel Gabriel übermittelt worden sei. Sein Missionserfolg hielt sich in Grenzen und im Jahr 622 floh er mit einigen Getreuen in die Stadt Yatrib, die heute unter dem Namen Medina bekannt ist. Dort wurde er zum anerkannten Religionsstifter und zum politischen Führer. Das war zum einen seinem individuellen Geschick und seinem Charisma zu verdanken, aber auch dem Umstand, dass er bereit war, Gewalt anzuwenden. Mohammed unterwarf die ortsansässigen jüdischen Verbände und ließ diejenigen hinrichten, die kein Bündnis mit ihm eingehen wollten. Die Stämme der Qainuqa und Nadir wurden vertrieben, die Quraiza sogar vollends vernichtet. Sechshundert Männer sollen an einem Tag getötet worden sein, die Frauen und Kinder

wurden unter den Siegern aufgeteilt (Küng, 2004, S. 152-153). Unter Mohammeds Leitung wurden Karawanen überfallen, mehrere Kriege gegen Mekka geführt und die Stadt schließlich erobert.

»Von Anfang an«, so Gudrun Krämer, »verband sich im Islam der Glaube an den Einen und Einzigen Gott mit gemeinschaftlichen und gemeinschaftsbildenden Riten und Praktiken. Dazu zählte konstitutiv der Jihad als bedingungsloser Einsatz für die Sache Gottes, der auch den bewaffneten Kampf gegen seine Feinde miteinschloss. In diesem Sinne diente der Jihad von frühester Stunde an als positiver Glaubensbeweis.« (Krämer, 2005, S. 25)

Das lässt sich auch an koranischen Versen ablesen, die das Töten von Andersgläubigen legitimieren. Dazu zählt Vers 9:5, in dem es heißt: »Sind die heiligen Monate abgelaufen, dann tötet die Beigeseller, wo immer ihr sie findet, ergreift sie, belagert sie, und lauert ihnen auf aus jedem Hinterhalt!« (Bobzin, 2015, S. 160), sowie Vers 9: 29: »Kämpft gegen die, die nicht an Gott glauben, die das, was Gott und sein Gesandter verboten haben, nicht verbieten und die nicht der Religion der Wahrheit angehören.« (Bobzin, 2015, S. 162) Der Vers ist datiert aus einer Zeit im Leben Mohammeds, als dieser bereits Kriegsherr war, und befindet sich im Widerspruch zu früheren Versen aus der Zeit, in der er noch in Mekka lebte. Nach klassischer Exegese, so Mariella Ourghi (2010, S. 16), überschreibt dieser Vers frühere Verse, die dazu im Widerspruch stehen. Der Islamwissenschaftler Stefan Reichmuth (2010, S. 189) und der Politikwissenschaftler Bassam Tibi (2008, S. 327) konstatieren für die medinensische Zeit ebenfalls eine deutliche Betonung des Islams als kämpferischer Religion, die die Gläubigen auffordert, gegen die Feinde des Islams vorzugehen.

Wenn heutige Dschihadisten Gewalt gegen Nichtmuslime legitimieren wollen, können sie sich daher auf eine gängige theologische Interpretation des Korans berufen. Vers 3:169 zufolge ist es zudem recht vorteilhaft, im Kampf gegen die »Ungläubigen« zu sterben. Die Getöteten können nämlich mit einer Belohnung im Jenseits rechnen, denn es steht geschrieben: »Halte die, die auf dem Wege Gottes getötet wurden, nicht für tot! O nein! Sie sind am Leben, bei ihrem Herrn und werden wohlversorgt.« (Bobzin, 2015, S. 65) Auch die Hadithliteratur ist reich an Beispielen, die den Märtyrer, der für die Sache Gottes gefallen ist, preisen und den Dschihad als Notwendigkeit darstellen. »Der Dschihad ist Grundpfeiler und höchste Verwirklichung des Islam« (Lohlker, 2014, S. 16), heißt es in einem Hadith aus dem frühen achten Jahrhundert. In den Debatten von Gelehrten ging es jedoch nicht nur um die Rechtmäßigkeit von Gewalt, sondern sogar um den Dschihad als Pflicht (*fard*) eines jeden Muslims. Die *ummah*, die muslimische Gemeinschaft, so Ourghi, sei nach Meinung von Gelehrten aus dem achten und neunten Jahrhundert, »verpflichtet,

das Territorium auszuweiten und möglichst viele Menschen zum islamischen Glauben bzw. zumindest unter islamische Ordnung zu bringen. Expansiver *jihad* ist also nach klassischer Lesart eine kollektive Pflicht.« (Ourghi, 2010, S. 17)

Der Gedanke des Dschihads als Pflicht ist in allen heute verwendeten dschihadistischen Rechtfertigungsnarrativen enthalten. Diese Erzählungen folgen einer festgelegten Choreographie, beschreiben zunächst einen Missstand bzw. veränderungswürdigen gesellschaftlichen Zustand, der im zweiten Schritt der Argumentation mit Gewalt zum Besseren gewendet werden soll. Das ultimative Ziel ist dabei stets die Durchsetzung eines islamischen Staates – idealerweise sogar eines islamischen Weltkalifats – mit einem ausschließlich islamisch begründeten Normensystem, das sich an (Re-)Konstruktionen der idealisierten Gemeinschaft von Medina orientiert. Wie ich im Folgenden zeigen werde, lässt sich diese große Erzählung in unterschiedliche, wenngleich miteinander verwobene Partikularerzählungen unterteilen.

Dschihadismus als Mittel der Eroberung

Wenngleich der Dschihad in der späteren islamischen Geistesgeschichte auch als »Heroismus, Selbstüberwindung und Liebe zu Gott« (Reichmuth, 2010, S. 190) beschrieben wurde, spielte der Dschihad auch nach der frühislamischen Periode eine zentrale Rolle, vor allem, um die Notwendigkeit von Gebietsvergrößerungen durch Kriege zu untermauern (Reichmuth, 2010, S. 192). Als die muslimischen Truppen im Jahr 1683 vor Wien gestoppt wurden, war mehr als ein Jahrtausend vergangen, in dem der Dschihad als Eroberungsfeldzug verstanden wurde (Bostom, 2008, S. 28). Die Ziele der dschihadistischen Kriegsherren waren einerseits die Aneignung nichtmuslimischen Territoriums, das unter islamische Herrschaft gebracht werden sollte, andererseits richtete sich der Krieg im Namen des Islams jedoch auch gegen Muslime, die sich nicht an eine vermeintliche religiöse Vorgabe hielten. Ein Beispiel für den zweiten Fall ereignete sich im 18. Jahrhundert auf der arabischen Halbinsel. Dort machte der fundamentalistische Theologe Muhammad Ibn Abd al-Wahhab (1703-1792), der vom Ideal der Sunna geradezu besessen war, Front gegen den gelebten Islam der örtlichen Bevölkerung, insbesondere die Verehrung von Steinen, Bäumen und Heiligengräbern, und forderte eine Rückkehr zu den reinen Prinzipien der prophetischen Überlieferungen. Musik, Tanz, Tabak und Kaffee verdammt der fromme Eiferer ebenfalls. Das Volk empörte sich und vertrieb ihn mehrfach. Erst durch eine 1744 geschlossene Allianz mit dem Emir Muhammad Ibn Saud konnte al-Wahhab sein Islamverständnis durchsetzen. Militär und Ideologie vereinigten sich und der Bevölkerung wurde eine normative Ordnung aufgezwungen, die heute als Wahhabiya oder Wahhabismus bekannt ist. Die

Wahhabiten, so Guido Steinberg, bezeichnen sich allerdings nicht als Wahhabiten, sondern »als ›Bekenner der Einheit Gottes‹, Gefolgsleute der ›salaf as-salih‹, der ›frommen Altvorderen‹, [...] oder einfach als ›die Muslime‹. Die eigene Bewegung nannten sie häufig ›Aufruf zum Bekenntnis der Einheit Gottes‹.« (Steinberg, 2002, S. 28) Die Einheit Gottes, *tauhid*, bedeutet das Verbot jeder Art von »Beigesellung«, d.h. der Verehrung anderer Wesen, beispielsweise der Heiligen oder animistisch aufgeladener Orte. Zu den ausgemachten Häretikern zählten Sufis und Schiiten, aber auch die einfache Landbevölkerung. Diejenigen, die an den verbotenen Praxen festhielten, wurden zu Ungläubigen (*kafr*) erklärt. Gegen sie sollte der Dschihad geführt werden, bis sie entweder vernichtet waren oder sich der fundamentalistischen Ordnung unterworfen hatten (Peters, 2005, S. 95). Nach den anfänglichen Misserfolgen erwies sich das theologische Modell al-Wahhabs und seine Allianz mit dem Stamme Saud als überaus erfolgreich. Die von beiden angeführte Bewegung konnte große Gebietsgewinne verzeichnen und eroberte sogar Mekka und Medina, wo sie »systematisch die Kuppeln, Schreine und Gräber Mohammeds, seiner Familie, Gefährten und der Imame zerstörte« (Krämer, 2005, S. 266). Ibn Saud und al-Wahhab sind die Gründerväter des heutigen Saudi Arabien, eines Landes, in dem der Wahhabismus Staatsreligion ist und mit beträchtlichem finanziellen Einsatz in alle Welt exportiert wird.

Im modernen Dschihadismus des 20. und 21. Jahrhunderts wurden diese Ideen der gewaltsamen Implementierung einer fundamentalistischen Ordnung wieder aufgegriffen. Einer der einflussreichsten Denker dieser Strömung war Sayyid Qutb, der den Dschihad aus der »nature of Islam and it's role in the world« (Qutb, 2001, S. 57) verstanden wissen wollte. Diese »Natur« des Islams forderte seiner Ansicht nach die Etablierung einer gottgewollten normativen Ordnung und stünde daher in Opposition zu weltlichen Systemen, seien sie in der westlichen Welt oder in islamischen Ländern. Den Zustand der säkularen Welt bezeichnete Qutb mit dem Begriff »Dschahiliyya«. Dieser geht auf den Koran zurück, wird meist als »Unwissenheit« oder »Ignoranz« beschrieben (Oxford Islamic Studies Online) und meint die vorislamische Zeit, in der es an islamischem Wissen gefehlt habe. Ignaz Goldziher hatte ihn in seiner Monographie *Muhammedanische Studien* mit »Zeit der Barbarei« (Goldziher, 1889, S. 221) übersetzt, was die ausschließlich negativen Zuschreibungen meiner Ansicht nach besser wiedergibt. Für Qutb war die moderne Dschahiliyya wegen der Abwendung vom Vorbild der idealisierten Epoche des Frühislams eine Ordnung des Bösen, die den Dschihad notwendig machte, um sie zu beseitigen (Shepard, 2003). Hinter solchen Ideen verbirgt sich die Vorstellung einer antagonistischen Welt, in der nur der »wahre« Islam ein Hort des Guten darstellt. In einem eschatologischen Endzeitkampf, davon sind viele Dschihadisten überzeugt, muss sich das Gute gegen die Kräfte des Bösen durchsetzen, um Gottes Plan zu erfüllen (Günther et al., 2016, S. 171-172; Kepel, 2016,

S. 188-202) und dafür sorgen, dass »das Wort Gottes [...] das Höchste ist.« (Lohlker, 2009, S. 80) Anzeichen einer solch beginnenden Zeitenwende, das glauben gegenwärtige Dschihadisten, seien Kämpfer, die mit schwarzen Fahnen aus *Khorasan*, einem Gebiet, das Afghanistan und einige angrenzende Territorien umfasst, nach Westen vorrücken. Diese Kämpfer lassen sich leicht als moderne Dschihadisten identifizieren. Wie weit dieser Vormarsch gedacht ist, wird nicht explizit, doch gewöhnlich sind alle Gebiete gemeint, die jemals unter muslimischer Herrschaft standen, also auch Teile Süd- und Südosteuropas. Das IS-Magazins *Rumiyah*, übersetzt »Rom«, trägt diesen Anspruch einer »Rückeroberung« bereits im Titel.

Dschihadismus als Selbstverteidigung

Die Rechtfertigung des Dschihads, um das Gebiet der islamischen Herrschaft auszudehnen, steht in engem Zusammenhang mit einem zweiten Rechtfertigungsnarrativ: dem Dschihad als Selbstverteidigung der Muslime gegen nichtmuslimische Usurpatoren. Diese Erzählung geht weit in die islamische Geschichte zurück und bedient sich u.a. der Schriften Taqi ad-Din Ahmad Ibn Tamiyyas (1263-1328), eines Denkers, den die Islamwissenschaftlerin Birgit Krawietz als »Ikone der transnationalen Reform-Bewegung der Salafiyya« (Krawietz, 2014, S. 69) bezeichnet. Ibn Tamiyya erlebte die Eroberung Bagdads durch die Mongolen im Jahr 1258 und die vollkommene Zerstörung der Stadt, die damals nicht nur ein politisches und kulturelles Zentrum mit großer Reichweite, sondern auch eine Stadt der Wissenschaften war. Ein erheblicher Teil der Bevölkerung und der Kalif wurden getötet, Tausende Bücher verbrannt und viele Gebäude dem Erdboden gleichgemacht. Unter dem Eindruck dieser Katastrophe rief Ibn Tamiyya, der sich am antimongolischen Widerstand und anderen politischen Aktivitäten beteiligte, den Dschihad als Mittel des Kampfes gegen die Mongolen aus. Dabei allein sollte es allerdings nicht bleiben. Da er der festen Überzeugung war, dass Gott die Niederlage der Muslime nur deshalb zugelassen habe, um sie für ihren Abfall vom wahren Glauben zu strafen, sah er die Rückkehr zu den Fundamenten des Islams, d.h. zum Koran und dem beispielhaften Leben des Propheten Mohammed, als einzigen Weg, um zukünftig ähnliche Desaster zu vermeiden. Ibn Tamiyyas Islam war ein rigides und intolerantes System, das nicht nur Schiiten, Christen und Juden, sondern auch Sufis und die von der Bevölkerung praktizierte Heiligenverehrung scharf verurteilte (Bobzin, 2010, S. 202-203) und die Todesstrafe für vermeintliche Abtrünnige forderte. Damit wurde er zum Vorbild für etliche nach ihm kommende Islamisten.

Verknüpfungen zwischen dem Dschihad als Widerstand gegen fremde Usurpatoren und einer Purifizierung der normativen Ordnung anhand

fundamentalistischer Rückbesinnungen auf die vermeintlichen Grundlagen des Islams, zeichneten auch politisch-religiöse Aktivisten des 19. und 20. Jahrhunderts aus. Der Zusammenbruch des Osmanischen Reiches und das Vordringen kolonialer Armeen nach Asien und Afrika verlangten nach Erklärungen und gleichermaßen nach Konzepten für einen antikolonialen Widerstand (Peters, 2005, S. 113-127). Einer der wegweisenden Denker der damaligen Zeit war der Rechtsgelehrte Jamal ad-Din al-Afghani (1838-1897), der, so Peter Heine, ein »großer Agitator« gewesen sei (Heine, 2004, S. 86) und trotz seiner vergleichsweise wenigen Publikationen eine nachhaltige Wirkung entfaltet habe. Wie Ibn Tamiyya glaubte al-Afghani, dass die eigentliche Schwäche der Muslime, die zu ihrem Niedergang geführt habe, in ihrer religiösen Degeneration liege und forderte eine Neuorientierung anhand der religiösen Quellen sowie eine Vereinheitlichung aller Muslime, um dem Westen effektiven Widerstand leisten zu können. Der bedeutendste Schüler al-Afghanis war Muhammad Abduh (1849-1905), der ebenfalls als Reformverstandener werden muss, aber keinesfalls eine gewaltsame Umwälzung in Sinne hatte, sondern sich für eine langsame Modernisierung seines Heimatlandes Ägypten einsetzte (Heine, 2004, S. 87-91; Peters, 2005, S. 118-123). Dessen Schüler Rashid Rida (1865-1935) wiederum war ein politischer Agitator und wollte einen politisierten Islam gegen die Kolonialisten in Stellung bringen. Zeitlich vor Qutb hatte er bereits mit dem Begriff der Dschahiliyya argumentiert und eine Rückkehr zur Salafiyya als einzige Möglichkeit gesehen, die Muslime »from subordination to the colonial powers« (Springer et al., 2009, S. 31) zu befreien. In dieser Richtung arbeitete auch die 1928 in Ägypten gegründete Muslimbruderschaft, aus deren Reihen etliche Dschihadisten und dschihadistische Organisationen hervorgingen. Ihr Gründer, der junge Lehrer Hasan al-Banna, legte nicht nur den Grundstein für die heute wohl mächtigste islamistische Bewegung, sondern propagierte den Dschihad als wichtigstes Mittel, um den Einfluss Englands zurückzudrängen und eine islamische Ordnung durchzusetzen (Krämer, 2009; Springer et al., 2009). Diesem Programm folgend, bildete die Muslimbruderschaft, neben einer Reihe von Bildungs- und Wohlfahrtseinrichtungen, auch militante Geheimorganisationen aus, den sogenannten »geheimen Apparat« (Steinberg, 2005, S. 18), dessen Mitglieder Anschläge auf britische Einrichtungen durchführten und später auch Attentate auf Politiker verübten (Bauknecht, 2015). Auch Qutb ging aus den Reihen der Muslimbruderschaft hervor.

Während das dschihadistische Rechtfertigungsnarrativ vom 19. bis zur Mitte des 20. Jahrhundert eine starke antikoloniale Prägung hatte, erscheint es seitdem von »antiimperialistischen« Motiven getragen. Auslöser waren zwei Ereignisse im schicksalsträchtigen Jahr 1979: Zum einen die sowjetische Besetzung Afghanistans, zum anderen die von den USA gestützte Herrschaft des Schahs im Iran und damit die Gründung einer *Islamischen Republik Iran*. Im gleichen Jahr besetzten religiöse Eiferer in Saudi Arabien die Große Moschee,

um die in ihren Augen korrumpierte Dynastie der Saud zu stürzen und ein gottesfürchtigeres Regime zu errichten. Aus dieser Situation, in der eine weltliche Großmacht (die Sowjetunion) ein kleines islamisch geprägtes Land (Afghanistan) unterjochte und einer anderen Großmacht (USA) in einem anderen islamischen Land (Iran) von aufständischen Muslimen eine verheerende Niederlage bereitet wurde, konnte die Botschaft herausgelesen werden, dass dem Treiben ausländischer Mächte mit Hilfe des Islams und entschlossenen muslimischen Kämpfern ein Ende bereitet werden konnte.

Eines der Ziele war Afghanistan. Weltweit wurde von Gelehrten zu dessen Befreiung aufgerufen (Steinberg, 2005, S. 34-35), spendeten wohlhabende Muslime für den Dschihad, machten Tausende sich auf dem Weg in die afghanischen und pakistanischen Berge. Dies ist die Entstehungsgeschichte von *al-Qaida*, einer transnationalen terroristischen Vereinigung (Wichmann, 2014), die spätere regional operierende dschihadistische Gruppierungen inspirierte bzw. Ursprung eines globalen dschihadistischen Netzwerkes war, das auch heute noch, wenngleich in anderer Form, relevant ist. Vordenker des Netzwerkes war der Palästinenser Abdallah Azzam, der seine Ideologie in dem Werk *Die Verteidigung der Länder der Muslime ist die wichtigste der individuellen Glaubenspflichten* veröffentlichte. Darin schrieb er:

»Wenn auch nur ein Fußbreit muslimischen Landes angegriffen wird, wird der jihad zu einer individuellen Glaubenspflicht für die Bewohner dieser Region, [...] wenn aber die Zahl der Leute in dieser Gegend nicht ausreicht, oder wenn sie nicht zum Kampf befähigt sind oder aber die Untätigkeit bevorzugen, wird der jihad zur individuellen Glaubenspflicht der Bewohner der Nachbarterritorien, und dies immer weiter, bis die Pflicht für die gesamte islamische Welt gilt, so dass kein Muslim sie ablehnen darf« (Steinberg, 2005, S. 38).

Angriffe oder Besetzungen muslimischen Bodens finden nach Meinung heutiger Dschihadisten nicht nur in Afghanistan statt, sondern auch in Syrien und dem Irak, in den palästinensischen Gebieten und überall dort, wo ausländische respektive nichtmuslimische Truppen stationiert sind. Die Erzählung des Kämpfers, der einen Verteidigungskrieg führt, um Muslime zu schützen, zu rächen oder zu befreien, beflügelt dschihadistische Gesänge, dschihadistische Ansprachen und Videos. Sie trifft auf fruchtbaren Boden, weil sie an ein Gefühl von Gerechtigkeit appelliert, für das besonders Jugendliche empfänglich sind. Obgleich dieses Gefühl von Dschihadisten instrumentalisiert wird (Schröter, 2017, S. 57-59), verbirgt sich dahinter auch ein ernstzunehmendes Moment der Kritik an den Außenpolitiken westlicher Staaten, die häufig genug Diktaturen stützen, islamistische Gruppen finanzieren und ausrüsten und grundsätzlich, was die Opfer militärischer Operationen betrifft, mit zweierlei Maß messen (Damir-Geilsdorf, 2014).

Während die Toten des völkerrechtswidrigen Irak-Krieges, der, genau genommen, nichts anderes als ein durch die USA und Großbritannien erzwungener Regimewechsel war, medial verschwiegen werden, zählt man auf westlicher Seite jedes einzelne Opfer. Solche Doppelbödigkeiten machen es radikalen Muslimen leicht, ihr Argument, der Westen bekämpfe die Muslime, mit belastbaren Fakten zu unterstützen. Analysen wie die von Behnam T. Said (2014), Rainer Hermann (2015) oder Michael Lüders (2017), die durchaus Fehler des ›Westens‹ vermerken, die Komplexität regionaler Verhältnisse aber durchaus im Auge behalten, dringen natürlich nicht bis in radikal-islamische Kreise vor.

Kampf gegen den Nahen Feind

Der dschihadistische Kampf gegen westliche Staaten, also einen »fernen Feind«, der einen ersten Höhepunkt in den Anschlägen des 11. September 2001 auf das Welthandelszentrum in New York fand, war die Weiterentwicklung einer vorherigen Ideologie, die auf die eigene Regierung, den »nahen Feind«, zielte (Steinberg, 2005). Wenngleich wir uns momentan in der Phase befinden, in der der »ferne Feind« attackiert werden soll, lohnt es sich dennoch, die Konstruktion der vorangegangenen Phase näher zu beleuchten, da sie aufzeigt, was das ursprüngliche Ziel vieler Dschihadisten war. Es ging nämlich nicht von Anbeginn an um den Widerstand gegen ausländische Mächte, sondern zunächst einmal um die nationale Etablierung einer islamistischen Ordnung, die sich am Beispiel der idealisierten Gemeinschaft von Medina orientierte. Radikal-islamische Aktivisten waren nämlich vornehmlich beseelt von dem Gedanken, eine Welt zu schaffen, in der islamische Normen und islamisches Recht mit allen verfügbaren Mitteln durchgesetzt werden. Das bedeutet eine asymmetrische Geschlechterordnung, wie sie die Khanssa-Brigaden des *IS (Islamischer Staat)* in einem eigenen Manifest illustriert haben (Mohagheghi, 2015; Schröter, 2015), die Implementierung des islamischen Rechts inklusive sogenannter Körperstrafen und grundsätzlich eine Regulierung des Alltags anhand islamischer Normen.

Das entsprach aber beileibe nicht der gelebten Realität in islamisch geprägten Gesellschaften, die keineswegs nach den Regeln des 7. Jahrhunderts funktionierten. Vielmehr herrschte kulturelle und politische Vielfalt und etliche Verfassungen wurden nach europäischen Vorbildern geschrieben (Jung, 2002). Auch vor der Kolonisation war die islamische Welt von Heterogenität bestimmt, dabei u.a. auch von synkretistischen Verbindungen mit lokalen Glaubensvorstellungen. Dazu zählen beispielsweise der mystische Islam in Indonesien, der in seiner »Kejawen« oder »Kebatinan« genannten Form Verbindungen mit animistischen hinduistischen und buddhistischen Traditionen einging (Mulder, 1970), Besessenheitskulte im Sudan, in Äthiopien, in

Ägypten, Saudi Arabien und dem Jemen (Torrey, 1967) oder die diversen Gräberverehrungen, in denen teilweise transsexuelle Priester eine geachtete Stellung einnehmen (Anwaar & Ali, 2013). Solche Praktiken erschienen radikalen Muslimen als Häresie, als Abwendung von Gott und seinen Geboten und somit als schwere Sünde, gegen die mit aller Entschlossenheit vorgegangen werden musste. Ihre Ideen beeinflussten nicht nur Aktivisten in den arabischen Kerngebieten des Islams, sondern sogar in entlegenen Regionen wie dem von Holländern besetzten Niederländisch-Indien. Auf der Insel Sumatra unternahmen im Jahr 1803-1804 Pilger, die von der Wallfahrt nach Mekka zurückkehrten und den wahhabitischen Islam kennengelernt hatten, den Versuch, die eigene Elite in einem blutigen Krieg zu stürzen, um ein islamistisches Regime zu errichten (Dobbin, 1983). Sie scheiterten letztendlich am Eingreifen des niederländischen Militärs.

Von größerer Bedeutung für die weitere Entwicklung des Dschihadismus ist allerdings Ägypten, ein Land, das sich um die Wende zum 20. Jahrhundert in einem rasanten Umbruch befand. Nach der Besetzung des Landes durch napoleonische Truppen im Jahr 1898 entschloss sich der Vizekönig des unter osmanischer Herrschaft stehenden Landes zu einer Modernisierung anhand europäischer Vorbilder. Das sich ankündigende Machtvakuum nutzte Großbritannien, um eine quasi-koloniale Dominanz zu etablieren. Die junge revolutionäre Elite des Landes strebte zwar gemeinsam die vollständige Unabhängigkeit an, war aber darüber hinaus hinsichtlich der Zukunftsvisionen zerstritten. Auf der einen Seite kämpften säkulare Aktivisten für Bildung, die Emanzipation von Frauen und die Zurückdrängung der Religion, auf der anderen Seite machten islamistische Aktivisten mobil (Schröter, 2013, S. 279, S. 285-286). Bereits 2012 wurde die erste dezidiert salafistische Organisation ins Leben gerufen (Fouad, 2014, S. 231); die Muslimbrüder mit ihren dschihadistischen Geheimorganisationen folgten, wie bereits beschrieben, kurz darauf. Islamisten und Staat bekämpften sich seit der Unabhängigkeit. 1981 wurde Anwar as-Sadat, der damalige Präsident, von einem Dschihadisten ermordet. »In den Augen der Attentäter«, schreibt Mariella Ourghi, »war as-Sadat vom Islam abgefallen. [...] Die islamistische Gruppe, der die Attentäter angehörten, verstand es als religiöse Pflicht, eine solche Tat zu verüben.« (Ourghi, 2010, S. 43) Auch in anderen islamischen Ländern griffen diese Ideen im 20. Jahrhundert um sich. Ein führender Ideologe des Dschihadismus war der Elektroingenieur Abd as-Salam Faraj, der den Dschihad als Pflicht eines jeden Gläubigen verstand, einen Herrscher zu eliminieren, wenn dieser vom wahren Glauben abgefallen sei. Auf alle gegenwärtigen Herrscher, so Faraj, treffe dies zu. »Sie wurden an den Tischen des Imperialismus aufgezogen, sei dies nun das Kreuzfahrtentum, der Kommunismus oder der Zionismus« (Ourghi, 2010, S. 48). Faraj bezog sich bei seiner Analyse keineswegs auf eigene Mutmaßungen. Der Text seines Manifestes, so Ourghi, bestand

»zu einem beträchtlichen Teil aus Hadithen sowie Zitaten bekannter klassischer Rechtsgelehrter« (Ourghi, 2010, S. 47). Wenn die lokalen Herrscher von ausländischen Mächten unterstützt werden, dann, so die dschihadistischen Denker, müsse sich der Kampf auch gegen diese, also gegen einen »fernen Feind« richten. Steinberg (2005, S. 31-39) führt diese Veränderung der dschihadistischen Strategie anhand der Entwicklung von al-Qaida aus, und gegenwärtig stehen sowohl »nahe« als auch »ferne Feinde« im Visier islamischer Terroristen.

Fazit

Die Vorstellung, Dschihadisten seien religiös unwissend und verbrämten ihre nichtreligiösen Motive mit einem selbst gebastelten »Lego-Islam« (Dziri & Kiefer, 2017) trifft sicherlich für einige wenig gebildete Jugendliche zu, ist jedoch keineswegs für das Phänomen des Dschihadismus symptomatisch. Die Rechtfertigungen des Dschihad erfolgen in der Regel mit Hilfe von Rückgriffen auf klassische islamische Quellen sowie auf Texte anerkannter muslimischer Gelehrter. Wie ich gezeigt habe, geht die Erzählung der Legitimität von Gewalt zur Durchsetzung einer islamischen normativen Ordnung sogar bis in die Gründungsphase des Islams zurück. Eine theologische Entkräftung der vorgetragenen Argumente kann nur wirkungsvoll sein, wenn sie dieser problematischen Geschichte Rechnung trägt und eine kritische Lesart der prophetischen Überlieferungen und des Korans zulässt.

LITERATUR

- Anwaar, M. & Ali, M. (2013). Social organization of transgender sex workers. *Open Journal of Applied Sciences*, 3, 436-440.
- Bauknecht, B. R. (2015). Geschichte einer Radikalisierung. *Informationen zur politischen Bildung – aktuell*, 29 (Salafismus – Ideologie der Moderne). Zugriff am 08.09.2017 unter www.bpb.de/izpb/214401/geschichte-einer-radikalisierung?p=all
- Bobzin, H. (2010). »Ihr seid die beste Gemeinde« (3:110). Zum Aspekt der Überlegenheitsansprüche am Beispiel der christlichen und islamischen Welt und wie wir damit umgehen. In T. G. Schneiders (Hg.), *Islamverherrlichung: wenn die Kritik zum Tabu wird* (S. 199-210). Wiesbaden: VS.
- Bobzin, H. (2015). *Der Koran*. München: Beck.
- Bostom, A. G. (2008). Jihad conquests and the imposition of dhimmitude – a survey. In A. G. Bostom (Hg.), *Legacy of Jihad* (S. 24-124). Amherst: Prometheus Books.

- Ceylan, R. & Kiefer, M. (2013). *Salafismus. Fundamentalistische Strömungen und Radikalisierungsprävention*. Wiesbaden: Springer VS.
- Damir-Geilsdorf, S. (2004). Fundamentalismus und Terrorismus am Beispiel religiös-politischer Bewegungen im Nahen und Mittleren Osten. In C. Six, M. Riesebrodt & S. Haas (Hrsg), *Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung* (S. 201-225). Wien: Studienverlag.
- Damir-Geilsdorf, S. (2014). Zur politischen Identitätsbildung als Radikalisierungsfaktor bei jungen Muslimen in Deutschland. In R. Ceylan & B. Jokisch (Hg.), *Salafismus in Deutschland. Entstehung, Radikalisierung und Prävention* (S. 215-238). Frankfurt a.M.: Peter Lang Verlag.
- Dobbin, C. (1983). *Islamic revivalism in a changing peasant society: Central Sumatra 1784-1847*. London: Curzon Press.
- Dutton, Y. (2002). *The origins of Islamic law. The Qur'an, the Muwatta and Medinan Amal*. New York: RoutledgeCurzon.
- Dziri, B. & Kiefer, M. (2017). Baqiyya im Lego-Islam! – Anmerkungen zu den Whatsapp-Protokollen der »Ansaar Al Khilafat Al Islamiyya« aus einer islamwissenschaftlichen Perspektive. In M. Kiefer, J. Hüttermann, B. Dziri, R. Ceylan, V. Roth, F. Srowig & A. Zick (Hg.), »Lasset uns in sha'a Allah ein Plan machen«. *Fallgestützte Analyse der Radikalisierung einer Whatsapp-Gruppe* (S. 23-58). Wiesbaden: Springer VS.
- Fouad, H. (2014). Postrevolutionärer Pluralismus. Das salafistische Spektrum in Ägypten. In B. T. Said & H. Fouad (Hg.), *Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam* (S. 229-264). Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- *Friedrich-Ebert-Stiftung (2011). »Politischer Islam« – »Islamismus«. *Extremistische Varianten in der Diskussion*. Berlin: Friedrich-Ebert-Stiftung, Politische Akademie.
- Goldziher, I. (1889). *Muhammedanische Studien*. Halle: Max Niemeyer.
- Günther, C., Ourghi, M., Schröter, S & Wiedl, N. (2016). Dschihadistische Rechtfertigungsnarrative und ihre Angriffsflächen. In J. Biene, C. Daase, J. Junk & H. Müller (Hrsg), *Salafismus und Dschihadismus in Deutschland. Ursachen, Dynamiken, Handlungsempfehlungen* (S. 159-198). Frankfurt a.M.: Campus.
- Heine, P. (2004). *Terror im Namen Allahs. Extremistische Kräfte im Islam*. Freiburg: Herder.
- Herrmann, R. (2015). *Endstation Islamischer Staat? Staatsversagen und Religionskrieg in der arabischen Welt*. München: DTV.
- Jung, D. (2002). Religion und Politik in der islamischen Welt. *Aus Politik und Zeitgeschichte, B42-43* (Religion und Politik). Zugriff am 12.09.2017 unter www.bpb.de/apuz/26670/religion-und-politik-in-der-islamischen-welt?p=all

- Kepel, G. (2016). *Terror in Frankreich. Der neue Dschihad in Europa*. München: Kunstmann.
- Kiefer, M., Hüttermann, J., Dziri, B., Ceylan, R., Roth, V., Srowig, F. & Zick, A. (Hg.), »Lasset uns in sha'a Allah ein Plan machen«. *Fallgestützte Analyse der Radikalisierung einer Whatsapp-Gruppe*. Wiesbaden: Springer VS.
- Krämer, G. (2005). *Geschichte des Islam*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Krämer, G. (2009). *Hasan al-Bann*. Oxford: Oneworld Publications.
- Krawietz, B. (2014). Ibn Tamiyya, Vater des islamischen Fundamentalismus? Zur westlichen Rezeption eines mittelalterlichen Schariatsgelehrten. In T. G. Schneiders (Hg.), *Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung* (S. 67-88). Bielefeld: transcript.
- Küng, H. (2004). *Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft*. München: Piper.
- *Lewis, I. M. & El Safi, A. (1991). *Women's medicine: The Zar-Bori-Cult in Africa and beyond*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Lohlker, R. (2009). *Dschihadismus. Materialien*. Wien: Facultas.
- Lohlker, R. (2014). Salafismus als Teil der Globalgeschichte. In T. G. Schneiders (Hg.), *Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung* (S. 137-148). Bielefeld: transcript.
- Lohlker, R. (2017). *Die Salafisten. Der Aufstand der Frommen, Saudi-Arabien und der Islam*. München: Beck.
- Lüders, M. (2017). *Die den Sturm ernten. Wie der Westen Syrien ins Chaos stürzte*. München: Beck.
- Mohagheghi, H. (2015). *Frauen für den Dschihad. Das Manifest der IS-Kämpferinnen*. Freiburg: Herder.
- Mulder, N. (1970). Aliran Kebatinan as an expression of the Javanese world-view. *Journal of Southeast Asian Studies* 1 (2), 105-114.
- Nabo, M. M. (2015). Salafismus. Eine Einordnung. *Einsichten und Perspektiven. Bayerische Zeitschrift für Politik und Geschichte*, 1, 60-73.
- *Nabo, M. M. (2016). Der Jihad-Diskurs in der arabischen Welt. Hegemonie und legitime Geltung. *Zeitschrift für Politik*, 63 (4), 369-397.
- Ourghi, M. (2010). *Muslimische Positionen zur Berechtigung von Gewalt. Einzelstimmen, Revisionen, Kontroversen*. Würzburg: Ergon.
- Oxford Islamic Studies Online. (o.J.). *Jahiliyyah*. Zugriff am 12.09.2017 unter www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e1157
- Peters, R. (2005). Erneuerungsbewegungen im Islam vom 18. bis zum 20. Jahrhundert und die Rolle des Islams in der neueren Geschichte. Antikolonialismus und Nationalismus. In W. Ende & U. Steinbach (Hg.), *Der Islam in der Gegenwart* (S. 90-127), München: Beck.
- Qutb, S. (2001). *Milestones*. New Delhi: Islamic Book Service.

- Reichmuth, S. (2010). Jihad – Muslime und die Option der Gewalt in Religion und Staat. In T. G. Schneiders (Hg.), *Islamverherrlichung: wenn die Kritik zum Tabu wird* (S. 185-198). Wiesbaden: Springer VS.
- Said, B. T. (2014). *Islamischer Staat. IS-Miliz, al-Qaida und die deutschen Brigaden*. München: Beck.
- Schröter, S. (2013). Herausbildungen moderner Geschlechterordnungen in der islamischen Welt. In A. Fahrmeir & A. Imhausen (Hg.), *Die Vielfalt normativer Ordnungen. Konflikte und Dynamik in historischer und ethnologischer Perspektive* (S. 275-306). Frankfurt a.M.: Campus.
- Schröter, S. (2015). Die jungen Wilden der Ummah. Heroische Geschlechterkonstruktionen im Jihadismus. In J. Kursawe, M. Johannsen, C. Baumgart-Ochse, M. von Boemcken & I.-J. Werkner (Hg.), *Friedensgutachten 2015* (S. 175-186). Münster: Lit Verlag.
- Schröter, S. (2017). Islamismus – eine Gefahr für die innere Sicherheit in Deutschland. In G. Hasselfeldt & U. Männle (Hg.), *Islam und Staat* (S. 55-66). Berlin: Duncker und Humblot.
- Seidensticker, T. (2014). *Islamismus. Geschichte, Vordenker, Organisationen*. München: Beck.
- Shepard, W. E. (2003). Sayyid Qutb's Doctrine of Jahiliyya. *International Journal of Middle East Studies*, 35, 521-45.
- Springer, D. R., Regens, J. M. & Edgers, D. M. (2009). *Islamic radicalism and global jihad*. Washington: Georgetown University Press.
- Steinberg, G. (2002). *Religion und Staat in Saudi-Arabien. Die wahhabitischen Gelehrten 1902-1953*. Würzburg: Ergon.
- Steinberg, G. (2005). *Der nahe und der ferne Feind. Die Netzwerke des islamistischen Terrorismus*. München: Beck.
- Tibi, B. (2008). War and peace in Islam. In A. G. Bostom (Hg.), *Legacy of Jihad* (S. 326-342). Amherst: Prometheus Books.
- Torrey, C. C. (1967). *The Jewish foundation of Islam*. New York: KTAV.
- *Wagemakers, J. (2014). Salafistische Strömungen und ihre Sicht auf ›al-wala wa-l bara‹ (Loyalität und Lossagung). In B. T. Said & H. Fouad (Hg.), *Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam* (S. 55-79). Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Wichmann, P. (2014). *Al-Qaida und der globale Djihad. Eine vergleichende Betrachtung destransnationalen Terrorismus*. Wiesbaden: Springer VS.
- Wiktorowicz, Q. (2006). Anatomy of the salafi movement. *Studies in conflict and terrorism*, 29, 207-239.