

Philosophische Fakultät
der Universität zu Köln

Orientalisches Seminar

Masterarbeit

im Studiengang

„Sprachen und Kulturen der Islamischen Welt“

**Radikalisierungsursachen und Rechtfertigungsnarrative
deutscher Jihadi-Salafis.**

Eine vergleichende Analyse der Fälle Arid Uka und Safia S.

Themenstellerin: Professorin Dr. Sabine Damir-Geilsdorf

vorgelegt von:

Name: Franziska Birute Frosch
Mail: [REDACTED]
Telefon: [REDACTED]
Adresse: [REDACTED]
Studiengang: 1-Fach Master „Sprachen und Kulturen der Islamischen Welt“
Matrikel-Nr.: [REDACTED]
Semester: Wintersemester 2022/2023

Inhalt

1. Einleitung	1
1.1 Zu Methodik und Forschungsstand.	2
1.2 Zu Aufbau und Literatur	3
1.3 Zu Umschrift und Zitierweise	6
2. Theoretischer Hintergrund	6
2.1 Terrorismus.....	7
2.2 Extremismus und Radikalisierung.....	9
2.3 Forschungsansätze zur Ursachenanalyse von Radikalisierung	11
2.4 Erklärungsansätze zu Ursachen für Radikalisierung	14
2.4.1 Die Mikro-Ebene Faktor I: Faktor biographische Identitätskrise Adoleszenz	16
2.4.2 Die Mikro-Ebene Faktor II: individuelle psychologische Vulnerabilitätsfaktoren	18
2.4.3 Die Meso-Ebene: Radikalisierung als Sozialisationsprozess	20
2.4.4 Die Makro-Ebene Faktor I: Frustration über Relative Deprivation unter migrantischen Jugendlichen	21
2.4.5 Die Makro Ebene Faktor II: Radikalisierung infolge moralischer Empörung über mediale Propaganda.....	23
2.4.6 Das Internet als Medium der Radikalisierung	26
3. Salafismus	28
3.1 Islamismus	29
3.2 Genese des Salafismus und Jihadismus.....	30
3.3 Glaubenslehre	35
3.4 Kategorisierungen salafistischer Strömungen	38
3.4.1 Quintan Wiktorowicz	38
3.4.2 Kritik an Wiktorowicz' Modell	39
3.4.3 Kategorisierung salafistischer Strömungen in Deutschland.....	40
3.4.4 Jihadismus	41

4. Das salafistische Spektrum in Deutschland	43
4.1 Personenpotenzial und Schwierigkeiten der Datenerhebung	44
4.2 Netzwerkstruktur und Akteure	46
5. Fallbeispiele und vergleichende Analyse	54
5.1 Arid Uka	54
5.1.2 Biografie	55
5.1.3 Radikalisierungsfaktoren und Rechtfertigungsnarrative	58
5.2 Safia S.....	61
5.2.1 Biografie	61
5.2.2 Radikalisierungsfaktoren und Rechtfertigungsnarrative	63
5.3 Vergleichende Analyse: Erkenntnisse	66
6. Fazit	71
7. Eidesstattliche Erklärung	73
8. Literatur	74

1. Einleitung

„Der Salafismus präsentiert sich einerseits als Gegenmodell zur hiesigen, westlichen Gesellschaft, ist aber andererseits auch deren Produkt“

Bundesverfassungsschutzbericht 2016¹

Das Thema „Salafismus“ ist ein Dauerbrenner deutscher Politik und Medien und auch die Frage nach dem inhärenten Gewaltpotential des Salafismus wird nicht nur durch die Sicherheitsbehörden immer wieder thematisiert. Einen traurigen Höhepunkt erlebte die Salafismus-Debatte mit dem Anschlag vom Breitscheidplatz, bei dem im Jahr 2016 Attentäter Anis Amri mit einem Fahrzeug in einen Berliner Weihnachtsmarkt fuhr. Es sind auch Anschläge wie diese, die dafür sorgen, dass der Salafismus in Medien und Wissenschaft oftmals rein aus einer sicherheitspolitischen Perspektive betrachtet wird, die die Vielfältigkeit des Phänomens nur schwer abbilden kann. Über die Verunsicherung, in welchem Verhältnis der Islam und der Salafismus stehen und ob er womöglich auch mit Terrorismus zusammenhängt, tritt schnell in den Hintergrund, dass der Salafismus in Deutschland vor allem ein gesellschaftspolitisches Thema ist. Die Anhänger*innen des Salafismus stehen (teilweise) in Widerspruch zu den pluralistischen und demokratischen Werten der deutschen Mehrheitsgesellschaft. Durch diffuse Ängste in großen Teilen der Gesellschaft befördern salafistische Bestrebungen allerdings auch generelle Ressentiments gegenüber Muslim*innen. Umgekehrt kann Diskriminierung in Form von Fremdenhass oder Islamfeindlichkeit unter Betroffenen einen Prozess der Abgrenzung von der Mehrheitsgesellschaft (Desintegration) initiieren oder sogar die Annahme von Vorstellungen und Werten entgegen denen der Mehrheitsbevölkerung (Radikalisierung) fördern. Daher bezeichnet der deutsche Verfassungsschutz den Salafismus auch als „Gegenmodell“ und „Produkt“ der westlichen Gesellschaften. Radikalisierung wiederum ist nie ein monokausaler Prozess und mündet auch nicht zwangsläufig in Terrorismus. Umso relevanter sind folgende Fragen: Welche Faktoren sind ursächlich für die Radikalisierung in das jihadistisch-salafistische Spektrum? In welchem Verhältnis stehen Jihadismus und Salafismus, durch welche Hauptmerkmale zeichnen sie sich aus und wie sind sie geschichtlich zu verorten? Welche Rolle spielt die salafistische Glaubenslehre für den Jihadismus und welche Narrative werden von Jihadist*innen zur Rechtfertigung ihrer Taten angeführt?

¹ Bundesministerium des Innern 2016: 153.

Das zentrale Anliegen dieser Arbeit ist die vergleichende Fallanalyse zweier Radikalisierungsprozesse deutscher Jihadi-Salafist*innen. Anhand dieser sollen beispielhaft Erkenntnisse darüber erlangt werden, welche Faktoren für die Radikalisierung ursächlich waren und durch welche ideologischen Rechtfertigungsnarrative sie ihre Taten legitimierten. Die Fälle Arid Uka und Safia S. boten sich hierbei als Prototypen jihadistische*r Einzeltäter*innen, die im Vorfeld ihrer Tat Kontakt mit jihadistischer Propaganda im Internet und über die Sozialen Medien hatten, an.

1.1 Zu Methodik und Forschungsstand

Diese Arbeit verwendet einen biographisch orientierten Forschungsansatz, der durch Beobachtungen zu Entwicklungsgeschichte und Sozialisation der Person Hinweise liefern möchte, wie diese Faktoren zu einer späteren Radikalisierung beigetragen haben können. Hierbei wird ausdrücklich davon Abstand genommen, die Radikalisierungsprozesse von Arid Uka und Safia S. anhand eines einzelnen politik-, oder sozialwissenschaftlichen Radikalisierungsmodells darzustellen, da sich im wissenschaftlichen Diskurs noch keines dieser Modelle als federführend erwiesen hat und nur wenige die multifaktorielle Dimension eines Radikalisierungsprozesses darzustellen vermögen. In der vergleichenden Analyse sollen Erkenntnisse über die folgende titelgebende Forschungsfrage gewonnen werden: wie verlaufen Radikalisierungsprozesse deutscher Jihadi-Salafis und durch welche Rechtfertigungsnarrative begründen sie ihr Handeln? Um den Rahmen dieser Arbeit von 60-70 Seiten nicht zu sprengen, werden diese Erkenntnisse beispielhaft an der vergleichenden Analyse zweier Fallbeispiele nachvollzogen. Die Einzelfallstudie ist in der qualitativen Terrorismusforschung die am häufigsten verwendete Methode zur Ursachenanalyse von Radikalisierung, da durch sie komplexe Wechselwirkungen besonders detailliert dargestellt werden können (Baehr 2020: 154). Aufgrund der Individualität jedes Radikalisierungsprozesses lassen sich allerdings keine generalisierten Aussagen oder Theorien von Einzelfallanalysen ableiten (Srowig et al. 2018: 22).

Radikalisierungsforschung zu gewaltbareitem Jihadismus stellt besondere Herausforderungen an die Wissenschaft, denn nicht die Datenerhebung unter Salafist*innen gibt Aufschluss über die Faktoren für extremistische Radikalisierung, sondern nur die Datenerhebung unter jihadistischen Terrorist*innen (Baehr 2019: 33). Es liegt in der Natur der Sache, dass qualitative Datenerhebung innerhalb dieser Personengruppe Wissenschaftler*innen vor gewisse Herausforderungen stellt. Doch auch die Empirie im Spektrum des

Salafismus birgt einige Schwierigkeiten, da religiöse und politische Einstellungen keine offizielle Mitgliedschaft benötigen und schwer messbar sind (Biene et al. 2016: 8). Von Sicherheitsbehörden erhobene Daten sind für den wissenschaftlichen Kontext nur bedingt geeignet, da keine Transparenz über die Datenerhebung existiert. Zudem wird das Spektrum des puristischen Salafismus in solchen Erhebungen nicht erfasst, da es aufgrund seiner gewaltablehnenden Haltung keine Relevanz für die Sicherheitsbehörden aufweist (Biene et al. 2016: 44). Auf empirischen Studien fußende Publikationen zu Salafismus in Deutschland seien generell selten, so Hummel et al. (2016) und wenn, dann erfolge die Erhebung aus einer durch Sicherheitspolitik geprägten Perspektive, richtiggehend rar gesät seien hingegen empirische Studien aus sozialwissenschaftlicher und ethnografischer Sicht. Es lässt sich daher eine generelle Dominanz von Einzelfallstudien in der (salafistischen) Radikalisierungsforschung feststellen, die statt auf eigener Empirie, auf der Auswertung von Sekundärliteratur fußt (Logvinov 2017: 31).

1.2 Zu Aufbau und Literatur

Um den späteren Fallbeispielen einheitliche Definitionen zugrunde legen zu können, befasst sich Kapitel 2 mit den theoretischen Hintergründen zu den Phänomenbereichen Terrorismus, Extremismus, und Radikalisierung. Um den prozessualen Charakter und die multifaktoriellen Ursachen von Radikalisierung nachvollziehen zu können, erfolgt in Kapitel 2.4 eine grobe Einführung in die Ursachen für Radikalisierungsprozesse. Mit Bezug auf die zu analysierenden Fallbeispiele und um den Rahmen dieser Arbeit zu wahren liegt hierbei ein besonderes Augenmerk auf den individuell-psychologischen Faktoren (2.4.2), so wie der Phase der Adoleszenz als Zeitraum biographischer Vulnerabilität (2.4.1). Die Ursachen für Radikalisierung als Gruppenprozess werden in „Radikalisierung als Sozialisationsprozess“ (4.2.3) erörtert und aus gesamtgesellschaftlicher Perspektive werden die Faktoren „Frustration über relative Deprivation“ (2.4.4) und „Moralische Empörung infolge medialer Propaganda“ (2.4.5) gesehen. Die Rolle des Internets und der Sozialen Medien auf Radikalisierungsprozesse ist das Kapitel „Das Internet als Medium der Radikalisierung“ (2.4.6) gewidmet. Weil es sich bei der Radikalisierungsforschung um ein wenig konzeptualisiertes, aber sehr breites Feld handelt, ist es definitorisch sinnvoll, den Jihadismus als einzelnes extremistisches Spektrum ausführlicher zu betrachten. Da der Jihadismus eine Ausprägung des Salafismus ist und dieser wiederum eine von mehreren Spielarten des Islamismus, ist eine allgemeine Einführung in die Genese (3.2), Glaubenslehre (3.3) und

Kategorisierungen (3.4) des Salafismus notwendig, um die historische und ideologische Verordnung des Jihadismus (3.4.1) nachzuvollziehen. Es gilt, die verschiedenen salafistischen Strömungen voneinander abzugrenzen und anhand von Glaubenslehre und Methodik sinnvoll einzuordnen, um nicht durch Simplifizierungen das gesamte Feld der Salafist*innen unter den Verdacht terroristischer Intentionen zu stellen. Da die beiden Fallbeispiele Jihadist*innen sind, die in Deutschland sozialisiert wurden und Radikalisierung (wie sich bis dahin gezeigt haben wird) nicht in einem sozialen Vakuum stattfindet, folgt in Kapitel 4 eine kurze Einführung in den Salafismus in Deutschland. Ein Schwerpunkt liegt hierbei auf dem Personenpotential (4.1), sowie der Netzwerkstruktur und den Hauptakteuren des deutschen Salafismus. Kapitel 5 ist den Fallbeispielen Arid Uka und Safia S. gewidmet, ihren Biografien, Radikalisierungsursachen und Rechtfertigungsnarrativen. In Kapitel 5.3 werden hieraus gewonnene Erkenntnisse diskutiert. Das Fazit, Kapitel 6, fasst schlussendlich Erkenntnisse dieser Arbeit zusammen.

Um einen umfassenden Überblick über die Thematik zu garantieren und der Komplexität des Themas gerecht zu werden, liegen dieser Masterarbeit Werke verschiedenster Autoren aus den Fachbereichen der Islamwissenschaft, Kriminologie, Politikwissenschaft, den Sozialwissenschaften und der Psychologie zugrunde. Biene et al. (2016: 14) beschreiben diese Notwendigkeit wie folgt: „Salafismusforschung ist entweder multidisziplinär oder unproduktiv. Nur die Zusammenschau vieler Perspektiven ergibt ein Bild, das vollständig genug ist, um einer vernünftigen, wohlbegründeten Praxis die Grundlage zu geben“. Im Bereich der Terrorismusforschung sei an dieser Stelle insbesondere auf das Standardwerk „*Terrorismus. Der unerklärte Krieg. Neue Gefahren politischer Gewalt*“ (3. Auflage von 2019) von Bruce Hoffman hingewiesen. Außerdem auf eine Koryphäe auf dem Gebiet der Terrorismusforschung: den forensischen Psychiater Marc Sageman, der mehrere Standardwerke zu jihadistischer Radikalisierung geschrieben hat, darunter auch „*Understanding Terror Networks*“ (2004). Aus dem Bereich der Radikalisierungsforschung sollen beispielhaft relevante Beiträge von den amerikanischen Psychologen Clark McCauley und Sophia Moskalenko „*Mechanisms of Political Radicalization: Pathways Toward Terrorism*“ (2008), von den Soziologen und Politikwissenschaftlern Stefan Malthaner und Lasse Lindeskilde „*Analyzing Pathways of Lone-Actor Radicalization: A Relational Approach*“ (2017), von den beiden deutschen (Sozial-)Psychologen Nils Böckler und Andreas Zick „*Wie gestalten sich Radikalisierungsprozesse im Vorfeld jihadistisch-terroristischer Gewalt? Perspektiven aus der Forschung*“ (2015) und schlussendlich von dem deutschen

Politikwissenschaftler Peter Neumann „*Was wir über Radikalisierung wissen – und was nicht*“ (2017) genannt sein. Besonders hervorzuheben ist die Dissertation „*Der Weg in den Jihad. Radikalisierungsursachen von Jihadisten in Deutschland*“ (2019) von dem deutschen Politikwissenschaftler Dirk Baehr, der damit einen 339 Seiten starken Beitrag zu dieser Thematik beisteuerte. Speziell zu Radikalisierung im Jugendalter veröffentlichten Björn Milbradt, Anja Frank, Frank Greuel und Maruta Herding den Sammelband „*Handbuch Radikalisierung im Jugendalter. Phänomene, Herausforderungen, Prävention*“ (2022) und Anja Frank und Anna Felicitas Scholz die Monografie „*Islamismus in der Jugendphase. Eine rekonstruktive Studie zu Radikalisierungsprozessen*“ (2023). Erkenntnisse zu Radikalisierung im Internet liefern neben anderen der Islamwissenschaftler Guido Steinberg mit „*Jihadismus und Internet: Eine deutsche Perspektive*“ aus dem Jahr 2012 und ein Report des Peace Research Institute Frankfurt mit dem Titel „*Die Rolle des Internets und sozialer Medien für Radikalisierung und Deradikalisierung*“ (2018).

Unter dem (Über-)Titel „*Salafismus in Deutschland*“ seien die Sammelbände von Thorsten Gerald Schneiders (2014), Ceylan Rauf und Benjamin Jokisch (2014), Behnam T. Said und Hazim Fouad (2014), Ahmet Toprak und Gerrit Weitzel (2019) genannt, so wie „*Salafismus und Dschihadismus in Deutschland. Ursachen, Dynamiken, Handlungsempfehlungen*“ von Janusz Biene, Christopher Daase, Julian Junk und Harald Müller aus dem Jahr 2016. Ein weiterer relevanter Autor an der Schnittstelle zwischen Politik-, und Islamwissenschaft ist Michail Logvinov, der im Jahr 2017 die Monografie „*Salafismus, Radikalisierung und terroristische Gewalt. Erklärungsansätze – Befunde – Kritik*“ veröffentlichte.

Zu dem Fall Arid Uka seien besonders zwei Artikel hervorgehoben: der Aufsatz „*Zur Phänomenologie islamistisch-terroristischer Straftäter*“ (2014) des deutschen Forensikers Norbert Leygraf, der auch das forensische Gerichtsgutachten über Uka verfasste. Böckler und Zick ermöglichen mit dem Artikel „*The Frankfurt Airport Attack: A Case Study on the Radicalization of a Lone-Actor Terrorist*“ (2015) weitere wichtige Einblicke in die Radikalisierung Ukas. Besonders viele Informationen über den Fall Safia S. konnten aus dem Urteil des Bundesgerichtshofs über Safia S., so wie aus der Monografie „*Terrorismusabwehr Zur aktuellen Bedrohung durch den islamistischen Terrorismus in Deutschland und Europa*“ (2020) von Stefan Goertz gesammelt werden.

1.3 Zu Umschrift und Zitierweise

In dieser Arbeit erfolgt die Transliteration arabischer Begriffe nach den Regeln der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (DMG). Mit Ausnahme von Orts-, und Personennamen sind arabische Begriffe klein und kursiv geschrieben. Ausgenommen hiervon sind Begriffe und Fachwörter, die sich bereits im deutschen Sprachgebrauch etabliert haben und in den Duden aufgenommen wurden (z.B. Koran statt *Qur'ān* oder Schia und Sunna). Arabische Begriffe werden bei ihrer ersten Erwähnung im Fließtext übersetzt und erklärt.

Um alle Geschlechter und Identitäten gleichermaßen sichtbar zu machen, wird in dieser Arbeit eine geschlechtersensible Sprache verwendet. Im Jahr 2022 hat sich das Rektorat der Universität zu Köln für die Verwendung des sogenannten Gendersterns ausgesprochen. Mit Bezug hierauf und im Sinne einer möglichst einfachen Lesbarkeit wird auch in dieser Arbeit der Genderstern verwendet.

2. Theoretischer Hintergrund

In diesem Kapitel soll ein grundlegendes Verständnis über die die Begriffe Terrorismus, Extremismus und Radikalisierung erlangt und diese Phänomene miteinander in Verhältnis gesetzt werden. Durch präzise Differenzierung sollen für diese Arbeit und das Forschungsfeld relevante Abgrenzung zwischen allen Phänomenbereichen aufgezeigt werden.

Ein besonderes Augenmerk liegt hierbei auf den Ursachen für Radikalisierungsprozesse, deren Faktoren auf der sogenannten individuellen Mikro-Ebene (individuelle psychologische und biographische Vulnerabilitätsfaktoren) (Kapitel 4.2.1 und 4.2.2), der Meso-Ebene (Radikalisierung als Teil eines Gruppenprozesses) (Kapitel 4.2.3) und der gesamtgesellschaftlichen Makro-Ebene (Kapitel 4.2.4 und 4.2.5) betrachtet werden. Aufgrund der Fülle von Wirkungsursachen für Radikalisierung wurden aus diesen Ebenen beispielhaft einige spezifische Faktoren ausgewählt und ausführlicher skizziert. Ein weiteres Unterkapitel (Kapitel 4.2.6) ist schließlich dem Internet als Ort der Radikalisierung gewidmet und der Rolle von digitaler jihadistischer Propaganda bei Radikalisierungsprozessen.

2.1 Terrorismus

Seit den Anschlägen von 9/11 ist der Begriff des Terrorismus auch in Europa und den USA in aller Munde, dennoch handelt es sich aus wissenschaftlicher Sicht um ein komplexes Phänomen ohne einheitliche Definition. Dies wird insbesondere dadurch sichtbar, dass sich die Mitgliedstaaten der Vereinten Nationen bis heute auf keine Definition einigen können (Wichmann 2014: 62). Doch gerade definatorische Unfeinheiten ermöglichen repressiven Regimen, Mitglieder der politischen Opposition als Terrorist*innen zu diffamieren (Neumann 2015: 13). Eine klare Abgrenzung ist daher für die wissenschaftliche Auseinandersetzung unerlässlich und es muss sich in diesem Kontext auf eine brauchbare Arbeitsdefinition geeinigt werden. Eine mögliche solche „Minimaldefinition“ stammt von dem Amerikaner Bruce Hoffmann, der schreibt, Terrorismus sei die

bewusste Erzeugung und Ausbeutung von Angst durch Gewalt oder die Drohung mit Gewalt zum Zweck der Erreichung politischer Veränderungen [...]. Durch die Publizität, die sie mit ihren Gewaltakten erzeugen, versuchen die Terroristen die Druckmittel, den Einfluss und die Macht zu erlangen, über die sie ansonsten nicht verfügen würden, um entweder auf regionaler oder auf internationaler Ebene politischen Wandel zu bewirken (Hoffmann 2019: 80)

Es müssen demnach mehrere Faktoren erfüllt sein, damit es sich um Terrorismus handelt: Die Terrorist*innen führen einen Akt der Gewalt gegen eine andere Gruppe aus, mit dem Ziel Schrecken (lateinisch: *terror*) zu verbreiten. Neben dem Zufügen von Gewalt ist auch die psychologische Komponente des Angstverbreitens Mittel der Terrorist*innen, um sich Gehör für ihr Anliegen zu verschaffen. Der terroristische Akt ist nicht nur an die direkten „Feinde“ adressiert, sondern auch an eine größere, abstrakte Drittgruppe (z.B. die Bevölkerung eines Staates). Terrorismus dient daher als Kommunikationsstrategie für die eigene Sache (Urban 2006: 33). Der Inhalt dieser Kommunikationsstrategie ist immer politisch motiviert, in der Regel geht es um politische Teilhabe und ein Ausgleich oder eine Umkehr der herrschenden politischen Machtstruktur (Hofmann 2019: 23). Terroristische Gruppierungen befinden sich mit ihrem politischen Anliegen innerhalb eines Machtgefüges im Zustand der Unterlegenheit – die Verbreitung von Angst und Schrecken dient also auch der Erlangung von Kontrolle und Macht (Steinberg 2005: 15).

Terrorismus bezeichnet substaatliche terroristische Aktivitäten gegen einen Staat oder dessen Zivilisten, sein Antagonist ist der „Terror“ totalitärer Diktaturen an seiner Bevölkerung (Pfahl-Traugber 2016: 11). Im klassischen Sinne meint Terrorismus eine Form des nationalen Terrorismus, bei dem eine Organisation innerhalb eines Staates sich gegen

die eigene Regierung wendet. Ein bekannter Vertreter dieses klassischen Terrorismus ist die linksextreme “Rote Armee Fraktion”, die in den 1970er Jahren Anschläge in Deutschland ausführte (Pfahl-Traughber 2016: 13). Seit den 1970er Jahren kam es allerdings auch zu terroristischen Aktivitäten des internationalen Typus, bei dem internationale Grenzen überschritten und auch Ziele in weiteren Staaten angegriffen werden (Pfahl-Traughber 2016: 11). Der transnationale Terrorismus ist der dritte und neueste Typus, bei dem Mitglieder verschiedener Nationen auf internationaler Ebene gemeinsame regionale und internationale Ziele verfolgen. Mitglieder einer transnationalen terroristischen Organisation vertreten eine gemeinsame Ideologie, die jedoch lokale Akzentuierungen aufweisen kann (Krumwiede 2005: 124). Ein bekannter Vertreter des transnationalen Terrorismus ist die Organisation Al Qaida, deren Mitglieder aus verschiedensten Nationen mobilisiert wurden und die in verschiedenen vorrangig arabischen Staaten aber auch im sogenannten Westen, Anschläge durchführen. Regionale Ableger, die nach einem Franchise-System agieren, weisen verschiedene Schwerpunkte in Ideologie und Zielsetzung auf (Ritzmann 2011: 4).

Die Planung und Umsetzung konspirativer terroristischer Aktivitäten ist komplex und bedarf einer funktionalen Gruppendynamik. Terrorist*innen sind immer Teil einer sozialen Gruppe, die ein gemeinsames Ziel verfolgt, dessen Umsetzung einen hohen Grad an Planung und Geheimhaltung erfordert (Pfahl-Traughber 2016: 11). Dies schließt nicht aus, dass Anschläge von Einzeltäter*innen ausgeübt werden, welche sich beispielsweise im Internet radikalisierten und sich dort (ideologisch) einer extremistischen Organisation anschließen (Bundesministerium des Innern 2020: 188). Der oder die sogenannte *Lone Wolf* Terrorist*in galt lange als gefährlichste Herausforderung im Diskurs der deutschen Sicherheitsbehörden. In den letzten Jahren wurde jedoch ein neuer Täter*innentypus prävalent: die*der des „gesteuerten Einzeltäters“, welche*r über das Internet Anweisungen und Anleitungen von Mitgliedern großer jihadistischer Organisationen erhält (Logvinov 2017: 27). Zuletzt gilt: Terrorismus muss abgegrenzt werden von den Taten psychisch verwirrter Einzelpersonen (Hofmann 2006: 75).

Zusammengefasst lässt sich sagen: Terrorismus wendet Gewalt an, um Angst zu verbreiten und instrumentalisiert diese Angst als Kommunikationsstrategie, um ihrem politischen Anliegen Gehör zu verschaffen. Die Terrorist*innen befinden sich hierbei mit ihrem Anliegen in einer politischen Unterlegenheitsposition. Bevor die Grenze der Gewaltbereitschaft überschritten wird, vollzieht ein Individuum oder eine Organisation allerdings einen

Prozess der Radikalisierung, der zu einer zunehmenden extremistischen und gewaltbefürwortenden Haltung führt. Daher sollen die Hintergründe der Radikalisierung und des Extremismus Gegenstand des folgenden Kapitels sein.

2.2 Extremismus und Radikalisierung

Obwohl es sich bei islamistischem Terrorismus um eine Form des religiös motivierten Terrorismus handelt und Jihadismus die extremistischste Ausprägung des Salafismus darstellt, ist zu betonen: „Terrorism must be disentangled from extremism. Although they often travel in tandem, the two are not the same thing. Terrorism is tactic, whereas extremism is a belief system“ (Berger 2018: 29-30). Die häufige Verbindung zwischen extremistischen Gruppierungen und Terrorismus lässt sich darin begründen, dass extremistische Gruppierung aufgrund der Radikalität ihrer Einstellungen in politischen Machtgefügen in der Regel eine Minderheitenmeinung vertreten und zur Überwindung der damit einhergehenden Machtlosigkeit *in ultima ratio* auf Taktiken wie Terrorismus zurückgreifen. Radikale Einstellungen sind in der Regel eine Haltung, die „deutlich von einem (identifizierten) Wertekonsens der Mehrheitsgesellschaft abweicht und dogmatisch ist, aber *nicht* zwangsläufig auch gewaltbereit“ (Damir-Geilsdorf 2015: 216). In Abgrenzung zu Extremismus als Zustand beschreibt Radikalisierung den Prozess der Annahme einer radikalen Einstellungs- und möglicherweise auch Handlungsebene (Gaspar 2020: 1).

Ganz im Sinne der Gaußschen Normalverteilung müssen außerdem grundlegende Parameter definiert werden, bevor das „extremistische Andere“ artikuliert werden kann. Fragen, die hierbei eine Rolle spielen können, sind „Was ist normal?“ oder „Was ist normativ?“. Ohne diese Parameter könnte sonst nicht klar definiert werden, ob nicht die Mehrheit einer Gesellschaft extremistisch ist (wie beispielsweise Deutschland zu Zeiten des Nationalsozialismus) oder ein Framing als „Extremist“ beispielsweise politischer Propaganda dient (Berger 2018: 1-3). Nur in Abgrenzung zu einer sozialpolitischen „Norm“ kann ein Extrem definiert werden. Da beispielsweise das vorherrschende Gesellschaftssystem in Deutschland die demokratische und selbstbestimmte Ordnung ist, welche durch das Grundgesetz geschützt wird, bezeichnet Extremismus hier alle rassistischen und verfassungsfeindlichen Ideologien, die Ablehnung von Freiheits-, Frauen-, und Menschenrechten, so wie allen Handlungen gegen das Leben, die Freiheit und Rechte anderer Menschen (Böckler und Zick 2015: 101).

Im Extremismus wird von vielen Wissenschaftler*innen zwischen zwei Subtypen unterschieden: dem kognitiven und dem gewaltbereiten Extremismus (Neumann et. al. 2018: 3). Der kognitive Extremismus verbleibt in einem Stadium extremistischer Ansichten und unterscheidet sich von dem gewaltbereiten Typus nur durch die tatsächliche Gewaltanwendung. Gaspar schlussfolgert, dass kognitiver Extremismus eine Voraussetzung für extremistische Handlungen sei, da diese Handlungen eine ideologische Überzeugung zugrunde liegen müsse, um zur Tat zu schreiten (Gaspar 2020: 1). Auch Dirk Baehr (2019: 113) schreibt: „Jeder Terrorist hat einen Prozess der Radikalisierung durchlaufen“. Neumann et. al. (2018: 3) hingegen betonen, dass auch jede „beliebige Gruppe oder Einzelperson Ansichten haben [könne], die herkömmlich als akzeptabel gelten, aber dann versuchen, diese mit „extremistischen“ – und manchmal gewalttätigen – Maßnahmen durchzusetzen“. Sie sehen in einer fehlenden Nuancierung des Begriffes die Gefahr, den Begriff noch stärker normativ aufzuladen, als dies bereits der Fall sei. Mehrheitliche Einigkeit herrscht hingegen darüber, dass radikale Einstellungen und sogar extremistische Kognitionen nicht automatisch zu extremistischen Handlungen führen müssen (Neumann et. al. 2018: 3, Berger 2018: 30; Baehr 2019: 114).

Radikal (etymologische Herkunft aus dem Lateinischen: „*radix*“, Wurzel) ist eine Geisteshaltung die in einem sozialen und politischen System eine „von der Wurzel ausgehende“ drastische Änderung eines bestehenden Systems und dessen gesellschaftliche und politische Probleme anstrebt (Neumann 2013: 1). Radikalismus hat hierbei in einer pluralistischen Gesellschaft einen legitimen Platz, solange dessen Einstellungen und Handlungen gewaltfrei und innerhalb des gültigen Rechtssystems vertreten werden (Gaspar 2020: 1). Viele Autor*innen unterscheiden jedoch zwischen Radikalismus und Extremismus und gehen daher zudem davon aus, dass Extremist*innen die Prinzipien demokratischer Ordnungen überwinden wollen, totalitäre Ansichten vertreten und pluralistische Weltbilder ablehnen würden (Böckler und Zick 2015: 101 – 102). Darüber hinaus gehen sie daher davon aus, dass Radikalismus eine Veränderung des Systems und Extremismus dessen Überwindung zum Ziel habe (Gaspar 2020: 2, Böckler und Zick 2015: 101). Allerdings werden nicht nur im alltäglichen Sprachgebrauch die Begriffe Extremismus und Radikalismus oftmals synonym verwendet, auch in der Wissenschaft herrscht Uneinigkeit über genaue Begriffsdefinitionen und Abgrenzungen zwischen den Phänomenen (Neumann et al. 2018: 2).

Augenscheinlich leichter als den „Endzustand“ lässt sich hingegen der Prozess der Radikalisierung beschreiben, der aus politikwissenschaftlichem Blickwinkel als eine Abfolge von mentalen Prozessen beschrieben wird, die Verhaltensänderungen und die Verwendung von Gewalt zu politischen Zwecken zur Folge haben können, aber nicht müssen (Neumann et al. 2018: 4). Eine sozialwissenschaftliche Definition von Radikalisierung, die diese als Prozess mit individueller und kollektiver Dimension versteht, stammt von Böckler und Zick, die betonen:

Radikalisierungsprozesse zu verstehen, bedeutet demnach, Kenntnis darüber zu erlangen, wo und wie Personen mit extremistischen Kontexten konfrontiert werden, warum sie in diesen verweilen und welche Mechanismen im Zuge der Aneignung der dort tradierten Sozialpraktiken entscheidend sind.
(Böckler und Zick 2015: 102)

Aus (sozial-)psychologischer Perspektive betonen McCauley und Moskalenko die Bedeutung der sozialen Gruppe, indem sie Radikalisierung als Prozess beschreiben, in dem eine Veränderung von Überzeugungen und Verhaltensmustern stattfindet, die zu einer Zunahme an Konflikten mit der Out-Group führe und Opferbereitschaft von der eigenen Gemeinschaft einfordere. Diese Opferbereitschaft beschreibt die Bereitschaft Konflikte einzugehen, seien diese nun gewaltfrei (z.B. politischer Aktion) oder gewalttätig (z.B. gesetzeswidrig und somit extremistisch) (McCauley und Moskalenko 2008: 416). Mit Blick auf die Vielfältigkeit der Ursachen von Radikalisierung müssen Definitionen allerdings mit Vorsicht behandelt werden, denn der Begriff der Radikalisierung suggeriere möglicherweise „eine eindeutige Identifizierbarkeit von Prozessen, die nicht gegeben ist, und führt dadurch lediglich zu Feinddefinitionen, die politisch scheinbar dienlich sein mögen, einen Beitrag zu einer Lösung der realen Probleme aber nicht leisten können, seien sie wiederum individuell oder kollektiv“ (Lohlker 2014: 174).

2.3 Forschungsansätze zur Ursachenanalyse von Radikalisierung

Die Radikalisierungsforschung versucht durch Modelle und Theorien Erklärungen für die Ursachen von Radikalisierungsprozessen abzubilden. Aufgrund der Heterogenität der Ursachen und dahinterstehender Gesamtprozesse lohnt ein interdisziplinärer Ansatz. Denn je nach Blickwinkel einzelner Forschungsbereiche gelten allein für das Feld des extremistischen Islamismus unterschiedliche Narrative als ursächlich:

1. Die Religion Islam² als Ursache für Extremismus, wodurch Radikalisierung sich als ein theologisches Problem präsentieren würde (Logvinov 2017: 56).
2. Radikalisierung unterliege primär sozial-psychologischen Faktoren, die eine Vulnerabilität für radikale Ideologien nach sich zöge und deren Prävention und Analyse Aufgabe von Psychologen und Forensikern wäre.
3. Radikalisierungsprozesse als Ausdruck politischer und sozialer Konflikte in Gesellschaften, welche von Sozial-, und Politikwissenschaftler*innen erklärt werden müssten (Von Boemcke 2019: 7).

Da Radikalisierung jedoch nie monokausal zu erklären ist, gilt es Erkenntnisse aus den Sozialwissenschaften, der Psychologie, Politikwissenschaft, Anthropologie, Kriminologie und Theologie zu vereinen (Knipping-Sorokin und Strumpf 2018: 3).

Es existieren also unterschiedliche wissenschaftliche Modelle³, die Wege in die Radikalisierung aufzeigen. Mehrheitlich handelt es sich hierbei um Pyramidenmodelle, Fließbandmodelle oder lineare Pfade, die schrittweise in die gewalttätige Radikalisierung münden (Knipping-Sorokin und Stumpf 2018: 3). Andere Modelle trennen Radikalisierung und Gewalt, um vorzubeugen, dass von einer sogenannten Kausalitätskonzeption ausgegangen wird, also der Annahme, dass es einen direkten Zusammenhang gebe zwischen radikaler (religiöser) Überzeugung und terroristischen Aktivitäten (Neumann 2017: 46). Es sei ein Fehler, so Loginov (2017: 3-4), fundamentalistische salafistische Glaubenssysteme gleichzusetzen mit „ideologisch-theologischen Paradigmen der Radikalisierungsforschung um diese um psychologische Ansätze zu ergänzen und so eine generelle Annahme zu schaffen, jeder Salafist stände bereits mit einem Bein im Terrorismus“. Kritiker dieser Kausalitätskonzeption betonen zudem, dass nicht alle Personen, die radikalen islamistischen Ideologien nahestehen, Gewalt befürworten, „umgekehrt [...] nicht alle islamistischen Gewalttäterinnen und -täter eine solche Ideologie wirklich verinnerlicht [haben]. Das Problem ist daher zuallererst die religiös begründete bzw. dschihadistische Gewalt, der terroristische Anschlag“ (Von Boemcken 2019: 2).

² Bei weiterführendem Interesse sei auf Loginov 2017: 56ff verwiesen. An dieser Stelle sei jedoch ausdrücklich betont, dass es keinen empirisch belegten monokausalen Erklärungszusammenhang gibt, der einen Zusammenhang zwischen Radikalisierung und Religiosität beschreibt.

³ Eine ausführliche Darstellung dieser Modelle überschreitet den Rahmen dieser Arbeit, daher seien an dieser Stelle lediglich die geläufigsten Modelle genannt: Radikalisierungsmodell nach Wiktorowicz (2004), Radikalisierungsmodell nach Sageman (2004, 2008) und die vier Stadien der Radikalisierung nach Precht (2007).

Unabhängig ihrer Differenzen, lassen sich anhand der allermeisten Radikalisierungsmodelle folgende drei Phasen der Radikalisierung ausmachen:

1. Die der Radikalisierung vorgelagerte kognitive und emotionale Öffnung
2. Die Phase des Erstkontakts und der Ideologisierung
3. Die Phase der Mobilisierung

(in Anlehnung an Neumann 2019: 21)

In der ersten Phase, der kognitiven und emotionalen Öffnung, handelt es sich in den meisten Fällen um die frühe Sozialisierungsphasen der Kindheit und Adoleszenz, in welcher prägende Konflikte und Mangelerscheinungen Auswirkungen haben können auf die spätere Anfälligkeit für radikale Ideologien (Baehr 2019: 175). Aber auch in späteren Lebensphasen individueller oder kollektiver Lebenskrisen können Personen anfälliger werden für alternative Deutungsmuster wie sie radikale Ideologien bereitstellen (Böckler und Zick 2015: 111). In solchen *Triggerphasen* besteht noch kein Kontakt zu der radikalisierten Ideologie, allerdings ist die Person durch die empfundenen Missstände ansprechbarer für komplexitätsreduzierende Lösungsansätze. Quintan Wiktorowicz nennt die Funktion dieser Phase daher treffend „kognitive Öffnung“ (Neumann 2019: 21). Es soll ausdrücklich betont werden, dass individuelle Faktoren keine Radikalisierungsindikatoren sind, sondern lediglich „beeinflussbare Ermöglichkeitsfaktoren“, die „wie Sprengstoff [seien], welcher nicht scharf ist, solange es keinen Zünder gibt“ (Logvinov 2017: 97).

Etabliert sich nun in Phase 2 ein Kontakt zu einem radikalisierten Kontext (also einer Person, Ideologie, etc.) folgt eine Phase der tiefgreifenden Radikalisierung, die auf Modellenebene meist durch drei bis sechs Stufen der kognitiven Transformation dargestellt wird und mit der Annahme neuer Denk- und Handlungsmuster einhergeht (Knipping-Sorokin und Stumpf 2018: 3 – 4, Baehr 2019: 176). Ein solcher Erstkontakt mit einem radikalisierten Kontext kann beispielsweise durch die eigene (spirituelle) Sinnsuche, dem Wunsch nach Zugehörigkeit oder *thrill-seeking* entstehen, aber auch durch soziale Selektion oder sogar Zufall (z.B. zufälliger Kontakt über Gemeinschaft, Fußballverein, etc.) generiert werden (Böckler und Zick 2015: 111). Die Frage wie ein solcher Erstkontakt der Radikalisierung initiiert wird, steht für eine der großen wissenschaftlichen Debatten, die im amerikanischen Raum auch die *Hofman-Sageman-Debate* genannt wird. Durch eigene empirische Forschung unter jihadistischen Terrorist*innen produzierte Marc Sageman die These, dass Radikalisierung ein sogenannter *Bottom-Up* Prozess ist, bei dem ein Individuum danach strebt, möglicherweise auch beeinflusst durch soziopolitische Ereignisse, Teil einer größeren Bewegung zu werden. Radikalisierung sei primär ein Nebenprodukt anderer Gruppen-

dynamiken, weshalb Radikalisierung insbesondere in kleinen, emotional eng verbundenen Gemeinschaften stattfinden würde (Sageman 2004: 171-173). Dem gegenüber beschrieb Bruce Hoffman Radikalisierung als sogenannter *Bottom-Down* Prozess, davon ausgehend, dass Radikalisierung von einer Organisation ausgeht, deren Mitglieder durch gezielte Propaganda und Rekrutierung Individuen mobilisieren und für ihre Sache gewinnen. Das Motivations-Momentum einer Einzelperson würde nicht zum Schritt in die Radikalisierung genügen (Hoffman 2019: 209 – 240). Neumann et al. (2018: 5) nehmen hierzu Stellung und schreiben „Es gibt ausreichend Evidenz, um beide Herangehensweisen zu stützen. [...] Es scheint, als liege die Realität irgendwo zwischen beiden Ansätzen.“. Insbesondere in dieser Phase muss daher ein besonderes Augenmerk auf inter-, und intrakollektive Mechanismen und politische Faktoren gelegt werden. Radikalisierung findet nicht in einem Vakuum, sondern in einem Wirkungsgefüge von Individuum, Gruppe und Gesellschaft statt (Baehr 2019: 177). Sollte es zur Planung oder Durchführung einer jihadistisch motivierten Gewalttat kommen, so hat die dritte Phase, Mobilisierung, stattgefunden (Neumann 2019: 26).

Obwohl Phasenmodelle immer auch einen prozessualen Charakter haben, wird in dieser Arbeit nicht davon ausgegangen, dass aus der radikalen Einstellung ein Kausalzusammenhang zu gewalttätigem Extremismus abgeleitet werden kann. Viele Forscher*innen sprechen sich heute dafür aus, dass die „Linearität des Radikalisierungsprozesses“ ein Fehler sei und dass „die lineare Logik des Radikalisierungsparadigmas [...] vielfach als Blaupause [diente] für die Kriminalprävention, die in vielen Fällen auf unbegründeten Verdächtigungen fußte und Gesellschaften stark beeinflusste“ (Logvinov 2017: 101). In den folgenden Kapiteln wird sich zudem zeigen, dass ein solches Verständnis von Radikalisierung als Fließband in den Terrorismus die Rolle der gewaltablehnenden Salafist*innen, der sogenannten Purist*innen, zu übersehen droht und auch deren Potential zur Deradikalisierung.

2.4 Erklärungsansätze zu Ursachen für Radikalisierung

Um Faktoren zur Radikalisierung ausmachen zu können, lohnt sich ein Blick darauf, wer die für jihadistische Propaganda vulnerabelste Gruppe ist. Im globalen Vergleich schließen sich am häufigsten Männer der Altersgruppe 14-35 Jahre jihadistischen Gruppierungen an (Böckler und Zick 2015: 103). Eine Mehrheit dieser Personen wurde in Familien sozialisiert, in denen Religion keinen hohen Stellenwert besaß und die zudem sehr „westlich orientiert“ lebten (Dantschke 2014b: 197). Der „Prototyp des deutschen Jihadisten“ habe „mit

50% Wahrscheinlichkeit die deutsche Staatsbürgerschaft“, stellt Heerlein in seiner Studie aus dem Jahr 2014 fest (Heerlein 2014: 180). Überrepräsentativ vertreten waren Migrant*innen aus Nordafrika, aber auch deutsche Konvertit*innen ohne Migrationshintergrund. Es fällt auf, dass diese deutschen Konvertit*innen „6-mal häufiger unter den Jihadisten vertreten [sind] als in der sonstigen deutsch-muslimischen Bevölkerung“ (Böckler und Zick 2015: 103). Überdurchschnittlich oft handelt es sich auch um Personen mit auffälligen Stressoren in der Entwicklungsgeschichte, wie der Scheidung der Eltern oder dem Tod einer Bezugsperson (Dantschke 2014b: 197). Der amerikanische Psychiater Marc Sageman kam jedoch in einer Studie zu dem Schluss, jihadistische Terrorist*innen seien in den allermeisten Fällen psychisch auffällig „normal“ (Sageman 2004: 83). Empirische Unklarheit herrscht hingegen über sozioökonomische Faktoren von Radikalisierung. Mehrheitlich gesichert scheint lediglich, dass ein hoher Bildungsgrad und stabile sozioökonomische Bedingungen einen Schutzfaktor vor Radikalisierung, ein Mangel hiervon jedoch einen Vulnerabilitätsfaktor darstellen (Logvinov 2017: 45; Frindte et al. 2016: 24). Ein potenterer Prädiktor für Radikalisierung ist jedoch das Gefühl verpasster und vorenthaltener (wirtschaftlicher, politischer und sozialer) Aufstiegschancen (Toprak und Weitzel 2017: 56).

Konkrete Faktoren für Radikalisierung können in die Bereiche Hintergrundfaktoren (z.B. biographische Schlüsselerlebnisse), die Radikalisierung auslösende Faktoren (z.B. starke emotionale Trigger) und Gelegenheitsfaktoren (z.B. zufälliges Zusammentreffen von Individuum und Ideologie) unterteilt werden, wobei in der Forschung bis zu 50 relevanten Einzelfaktoren für Radikalisierung beschrieben werden (Baehr 2019: 141 – 142). Um die Komplexität dieser Faktoren darzustellen, wird daher oft ein multifaktorieller Erklärungsansatz angewandt, der Radikalisierungsursachen auf drei Ebenen betrachtet (Srowig et al. 2018: 1): Die „Mikro“-Ebene, auf der das Individuum und seine persönlichen biographischen Besonderheiten und psychologischen Dispositionen betrachtet werden, 2) die „Meso“-Ebene, die Radikalisierung als Gruppenprozess ansieht (Frindte et al. 2016: 122), so wie 3) die „Makro“-Ebene, welche salafistische Radikalisierungsprozesse als gesamtgesellschaftliche Prozesse beschreibt. Anhand ausgewählter Faktoren aus diesen drei Ebenen sollen in den folgenden Subkapiteln beispielhaft relevante Einflussfaktoren für Radikalisierung skizziert werden.

2.4.1 Die Mikro-Ebene Faktor I: Faktor biographische Identitätskrise Adoleszenz

Wie bereits erwähnt gelten individuell-psychologische und biographische Ursachen für Radikalisierungsprozesse nicht als ursächlich, sondern als mitwirkende Auslöser. Sie fungieren, so Quintan Wiktorowicz, lediglich als „kognitive Öffner“ für die Annahme neuer und radikaler Deutungsrahmen und machen anfällig für (religiöse) Sinnsuche (Wiktorowicz 2006; Neumann 2019: 21). Hierbei handelt es sich insbesondere um folgende Ereignisse: Erkrankung oder Tod nahestehender Personen, Verlust des sozialen Umfelds (Jugendheim-, oder Gefängnisaufenthalte, Verlust des sozialen Status), Traumata oder frühere Straffälligkeit (Srowig et al 2018: 19). Es wird sich zeigen, dass neben solchen problematischen strukturellen Rahmenbedingungen auch das Alter der Adoleszenz *per se* als ein vulnerabler Lebensabschnitt gilt. Verläuft dieser problematisch, kann es insbesondere bei Jugendlichen mit Migrationshintergrund nicht nur zur Ablehnung der Mehrheitsgesellschaft, sondern auch des kulturellen Hintergrundes der Eltern kommen (Logvinov 2017: 97).

Aus biographischer Sicht führt eine persönliche Krise dazu, dass eine Person ihre Wahrnehmung und Deutungsmarker der Welt neu organisieren muss, da „Erfahrungen oder Begegnungen mit dem bisherigen Deutungsschema zwar nicht mehr interpretierbar, aber auch nicht ignorierbar sind“ (Frank und Scholz 2023: 36). Deutungsschemata sind die kognitiven Rahmenstrukturen, in denen es Personen möglich ist, ihre persönlichen Erfahrungen sinnvoll in ihre soziale und politische Wirklichkeit einzukategorisieren (Baehr 2019: 164). Ein Beispiel für die Annahme eines neuen Deutungsrahmens ist die „religiöse Sinnsuche“, durch die einige Personen nach dem Tod einer geliebten Person Antworten und Trost finden wollen. Dieser „biographische Neuanfang“ führt daher auch zur Annahme einer neuen sozialen Identität und damit verbunden einem neuen Blick auf das jeweilige Gegenüber (Frank und Scholz 2023: 36, 109).

Da Radikalisierungsprozesse – wie auch die der beiden Fallbeispiele dieser Arbeit – in der Regel im Jugendalter⁴ beginnen, soll an dieser Stelle auch der besondere Zusammenhang von Adoleszenz und der durch diese Lebensphase erhöhten Vulnerabilität für Ideologien Erwähnung finden. Die Jugendphase beinhaltet, wie alle Lebensphasen, spezifische Entwicklungsaufgaben. In diesem Fall stehen hierbei die Entwicklung einer eigenen

⁴ Die Jugendphase, oder Adoleszenz, beginnt mit dem 13. Lebensjahr und endet mit dem Eintritt ins Berufsleben. Sie gilt als besonders signifikante Phase für die Persönlichkeitsentwicklung (Frank und Scholz 2023: 36).

Identität, der Erwerb einer individuellen, sozialen und politischen Identität innerhalb der Mehrheitsgesellschaft, so wie die Abgrenzung zum eigenen Elternhaus im Zentrum dieser Entwicklungsaufgaben (Böckler und Zick 2015: 103). Jugendliche stehen somit im Widerspruch sich einerseits „individuierten und zum anderen erfolgreich sozial integrieren“ zu müssen (Frank und Scholz 2023: 42). Ein Migrationshintergrund (auch 2. und 3. Generation) verlangt von Jugendlichen noch eine zusätzliche Lernaufgabe: soziale und politische Identitätsfindung in einer Mehrheitsgesellschaft, in der sie eine Minderheit darstellen, so wie eine mögliche Entfremdung vom eigenen kulturellen und religiösen Heimatkontext (Dantschke 2017a: 66). Die Identitätsfindung dieser Lebensphase ist ein selbstreflexiver Prozess, bei dem die eigene Biografie mit der Außenwelt in Verbindung gesetzt werden muss – ein Prozess, bei dem Gefühle von Schmerz, Einsamkeit und Ablehnung eine große Rolle spielen können (Frank und Scholz 2023: 43). Oder vereinfacht gesagt: „Die Jugendlichen sind auf der Suche nach Geborgenheit, Zugehörigkeit, Orientierung und auch ein wenig Spiritualität“ (Dantschke 2017a: 64). Die Hinwendung zum Salafismus kann hierbei als Antwort auf diese individuelle, soziale und politische Sinnsuche verstanden werden, bei der das religiös-ideologische dualistische Weltbild simple Antworten und komplexreduzierte Handlungsanweisungen bietet (Damir-Geilsdorf 2014: 217; Böckler und Zick 2015: 103). Die soziale Identitätssuche der Adoleszenz wird dann auf eine religiöse Sinnsuche verlagert. Der Salafismus erhebt einen allumfassenden Wahrheitsanspruch, die „einzige wahre Islaminterpretation“ zu sein, dessen Mitglieder eine exklusive „Garantie auf das Paradies“ hätten und generiert. Allein durch Zugehörigkeit und Verhalten können die Gläubigen soziale Anerkennung und eine kollektive Selbstwerterhöhung erlangen (Srowig et al. 2018: 18). Das Gefühl, Teil einer solchen elitären Gruppe zu sein befriedigt die gesteigerte Bedeutung der Peer-Group unter Jugendlichen, mit der der Wunsch nach szenespezifischer Selbstinszenierung, so wie die Übernahme kollektiver Werte und Normen innerhalb dieser Peer Group einhergeht (Frank und Scholz 2023: 42, 45). Salafistische Gemeinschaften sind – im Gegensatz zu hierarchisch gegliederten und national organisierten Islamgemeinden und Moscheeverbänden – egalitär. Einzig die salafistischen Prediger*innen gelten als Vertreter*innen Gottes und Leitfiguren, deren Autorität nicht angezweifelt werden kann, da „ein kritisches Hinterfragen dieser selbst ernannten Autoritäten einem Zweifel an Gottes Wort gleichkommt“ (Dantschke 2017a: 65). Religion hat durch diese starken sozialen Reglementierungen und Erklärungsnarrative einen stark stabilisierenden Einfluss auf Jugendliche (Frank und Scholz 2023: 47).

Frank und Scholz halten daher fest, dass der Widerspruch der Identitätssuche und gleichzeitigen Suche nach sozialer Teilhabe „strukturell krisenhaft“ sei und daher sowohl die Phase der Adoleszenz *per se* als Krise gilt (erhöhte Vulnerabilität der Lebensphase), als auch durch sie verursachte individuelle Probleme (z.B. bei Misslingen der sozialen Integration) (Frank und Scholz 2023: 46). Die Mitgliedschaft in einer extremistischen Organisation kann in der Adoleszenz daher bei der Überwindung kritischer Identitätskonflikte eine ordnende Funktion haben, indem Unsicherheiten durch klare ideologische Konstrukte aufgelöst werden und die Gruppe das Bedürfnis nach Zugehörigkeit und Anerkennung stillt.

2.4.2. Die Mikro-Ebene Faktor II: individuelle psychologische Vulnerabilitätsfaktoren

Obwohl sich Problematiken in der Persönlichkeitsentwicklung auf Radikalisierung auswirken können, wird in der Forschungsliteratur darauf hingewiesen, die Signifikanz individueller Persönlichkeitsmerkmale bei Radikalisierungsprozessen nicht zu überschätzen (Baehr 2019: 201). Dennoch hält sich hartnäckig die Annahme, alle Terrorist*innen seien „böse“ oder „verrückt“. Auffällig oft wird auch ein Zusammenhang zu Kindheitstraumata konstruiert (Logvinov 2017: 60). Studien belegen jedoch wiederholt, dass terroristischem Verhalten in der Regel keine psychischen „Abnormitäten“ zugrunde liege (Logvinov 2017 60). Der deutsche Forensiker Norbert Leygraf betont, dass es ein Fehler wäre, die „ideologische Verbohrtheit terroristischer Täter“ und damit religiöse, politische und ideologische Überzeugungen und deren vielfältigen Ursachen zu pathologisieren (Leygraf 2014: 239).

Beispielhaft soll hier eine Studie des amerikanischen Psychiater Marc Sageman aus dem Jahr 2004 Erwähnung finden, der im Rahmen dieser Studie 172 Jihadisten auf psychische Diagnosen und relevante Erlebnisse in der Entwicklungsgeschichte hin analysierte (Logvinov 2017: 60). Von den 172 Probanden fielen lediglich bei zwei Personen in der Anamnese eine Vorgeschichte von Schizophrenie auf, es gab jedoch keine Hinweise auf akute Krankheitssymptome während der terroristischen Handlungen (Leygraf 2014: 239). Bei einer weiteren Person lag eine Borderline-Persönlichkeitsstörung vor, die zu den emotional-labilen Persönlichkeitsstörungen gehört und per Definition anfällig ist für das Schwarz-Weiß-Denken extremistischer Ideologien (Sageman 2004: 85; Srowig et al. 2018: 4). Es zeigte sich weiter ein erhöhtes Aufkommen narzisstischer Persönlichkeitsaktzentuie-

rungen⁵, „wobei die Kombination von Narzissmus und politischem bzw. ideologischem Fanatismus auch nicht sonderlich überraschend scheint“ (Leygraf 2014: 239). Narzisstisch relevante Tendenzen für Radikalisierung sind die Wahrnehmung übersteigerter Grandiosität, leichte Kränkbarkeit und die aggressive Kompensation solcher „narzisstischer Wunden“ (Abou Taam et al. 2016: 251; Srowig et al. 2018: 4). Durch diese Tendenzen kann die Abwertung der sogenannten Out-Group, den „Anderen“, dem radikalisierten Individuum zur Selbstwertsteigerung dienen (Srowig et al. 2018: 4). Obwohl Terrorismus per Definition antisozial ist, ist dieses Verhalten nicht zwangsläufig mit einem Krankheitswert verbunden (Böckler und Zick 2015: 110). Personen mit dissozialer Persönlichkeitsstörung hätten signifikante Schwierigkeiten, sich in in Gruppenstrukturen unterzuordnen und funktionale Netzwerke aufrecht zu erhalten (Logvinov 2017: 61). Betroffene antisozialer Persönlichkeitsstrukturen „lack dedication perseverance, and ability to sacrifice for the cause, as most spectacularly required in martyrdom“ und sind dadurch schlechte Mitglieder in Organisationen, die per Definition große Anpassung und Aufopferung von ihren Mitgliedern fordern (Sageman 2004: 81). Sageman schlussfolgerte schließlich, dass islamistische Terroristen mehrheitlich psychologisch unauffällig seien und eine Pathologisierung unmoralischen und antisozialen Verhaltens keinerlei Nutzen habe (Leygraf 2014: 239).

Auch in anderen Studien konnte kein belastbarer Zusammenhang von eindeutigen psychopathologischen Auffälligkeiten und terroristischem Handeln hergestellt werden (Böckler und Zick 2015: 110). Auch wenn sie unterhalb der psychologisch diagnostizierbaren Schwelle einer Persönlichkeitsstörung liegen, können Akzentuierungen der Persönlichkeit jedoch eine gewisse Vulnerabilität für Radikalisierung und Extremismus hervorbringen (Böckler und Zick 2015: 110). Srowig et. al. (2018) verwenden daher den Begriff des radikalen *Mindsets*, um zu beschreiben, dass es „Personen mit unsicherem (Selbst-/Ich-)Identitäten [seien], deren Deutungsmuster oder kognitive Bewältigungsfähigkeiten nicht ausreichen, um adäquat auf kritische Lebensereignisse oder äußere Irritationen zu reagieren“ und die deshalb anfälliger seien für Extremismus.

⁵ Gegenüber einer diagnostizierbaren Persönlichkeitsstörung bezeichnet die Persönlichkeitsaktzentuierung lediglich die Abbildung einzelner Ausprägungen von Persönlichkeitsstilen (narzisstisch, dissozial, etc.) auf einem Spektrum, ohne dabei einen Krankheitswert aufzuweisen.

2.4.3 Die Meso-Ebene: Radikalisierung als Sozialisationsprozess

Im Fazit seiner Studie kommt Sageman hingegen zu dem Schluss: „One of the major conclusions of this study is that social bonds play a more important role in the emergence of the global Salafi jihad than ideology” (Sageman 2004: 178). Es sei, so Sageman weiter, der Erhalt und die Abgrenzung einer sozialen Identität, die zentraler Ausgangspunkt für die Radikalisierung sei (Sageman 2004: 135). Umso stärker die Polarisierung zwischen zwei Gruppierungen, umso stärker vollziehen sich deren distinkte Identifikationsprozesse als *In-Group* (die Gruppe, der die radikalisierte Person angehört), der gegenüber die sogenannte *Out-Group* steht (Berger 2018: 44). Auch viele andere Forscher verstehen Radikalisierung vornehmlich als strukturellen Sozialisierungsprozess, bei dem ein Wirkungsgefüge von Faktoren ein Individuum an Gruppe und Ideologie bindet und dabei gleichzeitig nicht nur von der Out-Group, sondern auch von der Außenwelt isoliert und abgrenzt (Logvinov 2017: 65).

Die exklusive Zugehörigkeit zur eigenen In-Group bildet ein starkes kollektives Identitätsgefühl, da sie sich in einem anhaltenden Zustand der Abgrenzung zu einer (übermächtig empfundenen) gegnerischen Out-Group sieht. Die feindliche Out-Group erlaubt es der In-Group, sich selbst als Opfer zu definieren und die eigene Kampfhaltung lediglich als Verteidigung gegen äußere Aggressoren umzudeuten (Abou Taam 2014: 244). Radikalisierung bezeichnet daher die Bereitschaft Identität über einen gemeinsamen Feind zu schaffen, gegen den man sich zu verteidigen sucht. In diesem Prozess wird die Weltsicht zunehmend dichotom (Mc Cauley und Moskalenko 2008: 416). Das kollektive Identitätsgefühl beschreibt einen Wirkmechanismus, bei dem im Verlauf der Radikalisierung ein Individuum seine Identität von einer „personalen Selbkonzeptualisierung hin zu einer Gruppenidentität“ verschiebt (Freiheit und Zick 2022: 256). Ein starkes kollektives Identitätsbewusstsein dient dem sozialen Zusammenhalt innerhalb der Gruppe und bindet das Individuum an diese (Sageman 2004: 135; Baehr 2019: 4). Ein übersteigertes kollektives Identitätsgefühl korreliert allerdings mit Gewaltbereitschaft gegen die Out-Group und einer Ablösung von der Mehrheitsgesellschaft (Baehr 2019: 142). Ist jemand so weit radikalisiert, dass er oder sie für seine oder ihr In-Group Gewalt anwendet, dann wird die Gewalt selbst wiederum zum Selbstzweck, denn wer zum Gewalttäter wird, dem droht nicht nur Verfolgung durch den Staat, sondern dessen Chancen auf Reintegration in die Mehrheitsgesell-

schaft sinken signifikant (Abou Taam 2014: 249). Durch die Anwendung von Gewalt entstehen innerhalb extremistischer Gruppen „Karrierechancen“, es lockt der Gewinn an Ansehen. Die Aufopferung als Märtyrer ist dieser Logik nach schlussendlich der ultimative Beweis der Loyalität zu Gruppe und Sache (Abou Taam 2014: 250, Neumann 2019: 26). Dennoch ist unter den fundamentalistischen Gruppierungen der Rückzug aus der Außenwelt, und nicht der offensive Konflikt die Regel (Damir-Geilsdorf 2014: 217).

Radikalisierungsprozesse erfolgen oft entweder über den Anschluss einer gesamten Freundesclique oder ein Individuum tritt über vorbestehende persönliche Kontakte einer radikalisierten Gruppe bei (Logvinov 2017: 65). Auch Sageman belegt, dass persönliche Kontakte zu Familie und Freunden in 75% der von ihm untersuchten Fälle relevant waren beim Schritt in den gewaltbereiten Extremismus (Sageman 2004: 99; 113; Malthaner und Lindekilde 2017: 4). Logvinov hingegen zitiert aus einer Metaanalyse, in der belegt werden konnte, dass in 59% bis 100% der Fälle Freunde und Familie initial für den Radikalisierungsprozess verantwortlich waren (Logvinov 2017: 65). In der Wissenschaft wird in den letzten Jahren auch vermehrt von der Überzeugung abgerückt, die sogenannten *Lone Wolf* Täter*innen seien „sozial isolierte Täter“, da Studien das Gegenteil nahelegen (Malthaner und Lindekilde 2017: 237; Logvinov 2017: 27 – 28). Das sich Täter*innen in einem sozialen Vakuum über das Internet selbst radikalieren, gilt daher inzwischen als nicht überzeugende These und bei näherer Betrachtung kann in der Regel der (digitale) Bezug zu einer terroristischen Organisation oder Gruppe hergestellt werden (Neumann 2019: 28). Die soziale Gruppe spielt auch für Einzeltäter*innen eine wichtige Identifikationsrolle als ideologische Gesinnungsgemeinschaft, und „kann dabei analog oder digital, real oder nur vorgestellt“ sein, denn sie dient diesen Täter*innen lediglich zur sozialen Identifikation eines Freund-Feind-Gefüges, innerhalb dessen sie sich radikalieren (Freiheit und Zick 2022: 252). „Echte“ *Lone Wolf* Täter*innen sind hingegen sehr selten und ihre Handlungen unterliegen oftmals psychopathologischen Faktoren (Neumann 2019: 28).

2.4.4 Die Makro-Ebene Faktor I: Frustration über Relative Deprivation unter migrantischen Jugendlichen

Der Soziologe Peter Waldmann stellte bereits im Jahr 2009 eine Korrelation her zwischen steigendem Islamhass in der Mehrheitsgesellschaft und islamistischer Radikalisierung, bei der die Polarisierung zwischen den Extremen wie zwei Seiten derselben Medaille wirkt (Logvinov 2017: 32). Speziell muslimische Jugendliche, oftmals auch mit Migrationshin-

tergrund, erleben in Deutschland Ausgrenzung und Diskriminierung, denn: „In Deutschland ist der Islam noch längst keine allseits anerkannte und gleichberechtigte Religion und viele Muslime haben das Gefühl, aufgrund ihrer Religion nicht wirklich dazuzugehören“ (Dantschke 2017a: 66). Insbesondere bei migrantischen Jugendlichen der zweiten oder dritten Generation ließe sich durch Fremdenfeindlichkeit und Islamhass zunehmend der Verlust sozialer Bindung an die Mehrheitsgesellschaft beobachten (Logvinov 2017: 65). Frustration über politische und gesellschaftliche Zustände gilt als eine der zentraleren Ursachen für Radikalisierung (Baehr 2019: 226; Damir-Geilsdorf 2014: 217). Ein wichtiger Schlüsselbegriff hierbei ist der der relativen Deprivation, welche entsteht, wenn es zu einer Diskrepanz zwischen (legitimen) Erwartungen und Ansprüchen einer Person und den realen Lebensumständen kommt, sei es durch Benachteiligung, Bedrohung, Vertreibung oder Diskriminierung (Damir-Geilsdorf 2014: 217). Besteht beispielsweise die Annahme, einen höheren Lebensstandard erreichen zu können, die Umsetzung hiervon wird jedoch durch Diskriminierungserfahrungen behindert, so entsteht ein Gefühl der Ungerechtigkeit über die eigene Situation (Baehr 2019: 227 – 228). Wird im Vergleich mit anderen Personengruppen oder der gesamtgesellschaftlichen Mehrheit hierüber eine generelle Diskrepanz empfunden, so entsteht soziale Unzufriedenheit. Wie mehrfach dargelegt, stehen gerade Jugendliche mit Migrationshintergrund vor der Aufgabe, die Sozialisierungsprozesse der Adoleszenz unter erschwerten Umständen bewältigen zu müssen. Durch die diskriminierungs-, und vorurteilsbehaftete Wahrnehmung der „migrantischen Jugend“ wird von der Mehrheitsgesellschaft der Zugang zu Status und sozialer Anerkennung für diese Jugendlichen erschwert (Baehr 2019: 233). Die fehlende positive Identifikation mit der Mehrheitsgesellschaft wirkt sich auf die soziale Identitätsbildung aus und wird von den Jugendlichen als relative Deprivation wahrgenommen (Baehr 2019: 233; 236). Die geteilte Deprivationserfahrung kann nun einerseits zur Bildung von Interessengemeinschaften Betroffener führen, die gemeinsam nach größerem Wohlstand, Teilhabe oder Status streben und sich gegen die neu entstandene Out-Group (Mehrheitsgesellschaft) abgrenzen (Logvinov 2017: 68 – 69). Eine solche Protestbewegung kann innerhalb von Gesellschaften zu soziokulturellen Spannungen führen, die zu zunehmender Politisierung führen kann. Solche Bewegungen bergen jedoch auch immer die Gefahr, dass einzelne Mitglieder Phasen der Radikalisierung durchlaufen und möglicherweise Gewalt als Mittel legitimieren (Baehr 2019: 229). Mit Bezug auf migrantische Jugendliche stellt Baehr (2019: 239) fest, dass die Jugendlichen, die sich als Reaktion auf erlebte relative Deprivation dem kulturellen und reli-

giösen Normen des Herkunftslandes ihrer Eltern zuwenden zumeist nicht diejenigen sind, die sich radikalieren. Die Annahme neuer und radikaler Deutungsmuster entsteht in einem Vakuum, in dem simplifizierte Antworten gesucht werden.

Zusammengefasst lässt sich sagen: Wenn die Realität hinsichtlich politischer Teilhabe, Wohlstand und gesellschaftlichem Status nicht der Erwartung einer Gesellschaftsgruppe entspricht, kann eine Wahrnehmung von relativen Deprivation entstehen, die mit Gefühlen der Ungerechtigkeit und Wut einhergeht und eine klare Korrelation zu Radikalisierung aufweist (Baehr 2019: 230; Logvinov 2017: 68 – 69).

2.4.5 Die Makro Ebene Faktor II: Radikalisierung infolge moralischer Empörung über mediale Propaganda

Die Wirkung medialer salafistischer oder jihadistischer Propaganda auf Radikalisierungsprozesse soll im Folgenden durch die Verwendung von Rechtfertigungsnarrativen durch Salafist*innen dargestellt werden. Diese bedienen geschickt soziale und politische Problematiken, um als Lösung ihre eigenen Deutungsrahmen zu präsentieren. Hierdurch spielen diese eine wichtige Rolle bei der Mobilisierung junger Menschen für den Jihad (Günther et al. 2016: 26; Logvinov 2017: 45). Ein relevantes salafistisches Narrativ ist das der globalen Unterdrückung der Umma, der weltweiten Gemeinschaft aller Muslim*innen, welches als Krieg „des Westens“ gegen „den Islam“ dargestellt wird (Günther et al. 2016: 7; Dantschke 2017: 67). Sichtbar würde dieser vermeintliche „Krieg“ durch politische Schlüsselereignisse wie den Palästinakonflikt, oder die Beteiligung westlicher Nationen an militärischen Interventionen in der muslimischen Welt, die den Jihad in Form eines Verteidigungskrieges gegen die Unterdrücker*innen nicht nur legitim, sondern notwendig machten (Günther et al. 2016: 7, 166). Die Beteiligung „des Westens“ an diesen Konflikten habe Opfer unter muslimischen Zivilist*innen zur Folge, und stände damit in klarem Widerspruch zu den von demokratischen Staaten propagierten Werten der Demokratie (Damir-Geilsdorf 2014: 167). Insbesondere bei muslimischen Jugendlichen trifft dieses Narrativ auf einen Nerv, da diese oftmals das generalisierte und abstrakte Opfernarrativ mit eigenen Erfahrungen von Ausgrenzung und Diskriminierung verknüpfen können (Dantschke 2017: 68). Das abstrakte Narrativ (von der Unterdrückung der Muslim*innen) wird dann zum Deutungsrahmen,

oder *frame*⁶, durch den eigene Erlebnisse in das individuelle Verständnis der Welt ein kategorisiert werden können (Baehr 2019: 164). Durch erfolgreiches *Framing* der generellen Viktimisierung der Muslime wird diese Annahme zum Selbstläufer und es spielt in dieser Wahrnehmung schlussendlich keine Rolle mehr, ob das Individuum persönlich oder die Umma als „Korpus“ der Gläubigen angegriffen wurde (Abou Taam 2014: 249). Die starke kollektive Identität der In-Group und ihr Verständnis als Opfer ermöglicht folglich die Dämonisierung der Out-Group und legitimiert in Ausnahmefällen Gewaltanwendung als Selbstverteidigung gegen den übermächtigen Aggressor (Abou Taam 2014: 249). Auch aus dem im vorherigen Kapitel erläuterten Erleben relativer Deprivation wird von Salafist*innen, durch das gezielte Framing von Opfernarrativen eine generelle Viktimisierung der Muslim*innen konstruiert (Damir-Geilsdorf 2014: 217). Diese durch Frustration und Wut geschaffene Opferidentität „ist aber keine resignative, sondern eine wehrhafte“ und wird von Jihadist*innen bewusst eingesetzt, um Gewalt zu legitimieren (Dantschke 2017: 67). Die durch dieses Opfernarrativ verursachten Emotionen wie Wut und Frustration wirken darüber hinaus handlungsmobilisierend. Sie lassen zwar keinen Schulterschluss mit Terrorismus herstellen, gelten aber als eindeutig radikalisierungsbefördernd (Baehr 2019: 196).

Es zeigt sich, dass Framing von Salafist*innen nicht nur eingesetzt wird, um soziale und politische Probleme zu diagnostizieren, sondern auch um Handlungsimpulse auszulösen. Man spricht hierbei von dem sogenannten mobilisierenden Deutungsrahmen, der bei Personen durch starke Emotionen wie Angst, Neid, Mitleid oder Wut über das Gefühl der Viktimisierung die Impulsivität erhöhen und die Schwelle der Gewaltbereitschaft herabsetzen soll (Baehr 2019: 171). Das Narrativ des dämonenhaften „Gegners“ wird hierbei oftmals verbildlicht dargestellt durch die mediale Verbreitung von Videos, die brutale Gewalttaten und Kriegsgeschehen in arabischen Ländern zeigen (Frohneberg und Steinberg 2012: 76). Das visuelle Framing wird hierbei in der Regel unterlegt durch ein handlungsmobilisierendes Narrativ, indem in diesen Videos beispielsweise behauptet wird, niemand würde den Kriegsoffern zur Hilfe kommen. Der Zuschauer wird offen dazu aufgefordert, in das gezeigte „Unrecht“ einzugreifen (Baehr 2019: 172). Und da sich die Umma nicht nur als

⁶ Der Begriff des *frames* (Deutungsrahmens) stammt aus dem sozialwissenschaftlichen Ansatz der *Frame Analysis*, der der wissenschaftlichen Darstellung kognitiver Deutungs-, und Interpretationsmuster dient, die extremistische Gruppierungen verwenden, um Anhänger zu mobilisieren. Framing erfolgt in drei Phasen: es wird ein soziales oder politisches Problem aufgezeigt (*diagnostic framing*), darauffolgend eine mögliche Lösung präsentiert (*prognostic framing*) und schlussendlich zur Teilnahme an Handlungen zur Lösung des Problems motiviert (*motivational framing*) (Baehr 2019: 167).

transnationale egalitäre Gemeinschaft versteht, sondern aus salafistischer Sicht auch als „Avantgarde und Speerspitze der „islamischen Nation“, ist nach diesem Framing die globale Konfrontation mit dem Westen unausweichlich (Logvinov 2017: 100). Durch den technologischen Fortschritt der frühen 2000er Jahre, wie Breitbandinternet und Digitalkameras, gewannen solche jihadistische Propagandavideos daher bereits früh an Bedeutung (Steinberg 2012: 18). Für den deutschen Markt produzierten in diesen Jahren insbesondere die Bonner Brüder Brüder Monir und Yassin Chouka, Mitglieder der „Islamische Bewegung Usbekistan“ (IBU) mit Sitz in Pakistan, unzählige Propagandavideos, welche eine wichtige Rolle bei der Radikalisierung junger deutscher Jihadist*innen spielen (Prucha 2012: 47). Auch Arid Uka sah am Abend vor seiner Tat 2011 ein solches Video der IBU (Steinberg 2012: 7). Obwohl seit circa 2005 ein verstärktes Aufkommen jihadistischer Propaganda(-videos) in Deutschland beobachtet werden konnte, hatten diese jihadistischen Aktivitäten zunächst religiöse Bildungsarbeit und Missionierung zum Ziel (Wiedl 2014: 45).

Ein weiteres Medium, durch das salafistische und vor allem auch jihadistische Rechtfertigungsnarrative verbreitet werden und das sich hierbei eines stark emotionalisierenden Charakters bedient, sind die sogenannten salafistischen Nasheeds⁷. Die salafistischen Nasheeds spielen bei der Vermittlung ideologischer, aber oft auch gewaltbereiter Inhalte eine große Rolle, weshalb sie in Medien und Populärliteratur immer wieder auch „Jihad-Hymnen“ oder „Kampfgesang“ betitelt werden (Prucha 2014: 53). Die Songs sind oft mit professionellen Musikvideos unterlegt, welche sich popkultureller und teilweise gewaltverherrlichender Symbolik und Ikonographie bedienen (Inan 2019: 109). Auch hier dienen die Gewaltdarstellungen der Legitimation von Narrativen und der Verstärkung radikalisierungsfördernder Emotionen (Prucha 2014: 53). Die Verbreitung dieser Musikvideos erfolgt in der Regel über das Internet, im Speziellen Plattformen wie YouTube oder File-Sharing-Diensten. Es verwundert daher auch nicht, dass das primäre Zielpublikum der Nasheeds Jugendliche sind. Die Jugendphase geht generell mit einem besonders hohen Stellenwert von Musik einher, und weist eine auffällige Empfänglichkeit für Emotionalisierung durch diese auf (Inan 2019: 104, 109). Der monotone Sprechgesang des Nasheeds erinnert zudem an das Genre Rap, das sich besonders unter (migrantischen) Jugendlichen hoher Beliebtheit erfreut und bekannt dafür ist gesellschaftliche und politische Probleme anzuprangern

⁷ Nasheeds (Pl: Anasheed) sind „A-capella-Gesänge mit religiösen Inhalten“, die sich nicht nur im Salafismus, sondern beispielsweise auch im Sufismus finden lassen, dort aber in der Regel mit musikalischem Hintergrund unterlegt sind (Inan 2019: 109; Prucha 2014: 59).

(Abou Taam et al. 2016: 97, Dantschke 2014: 210). Aus der Szene der deutschen Nasheed-Sänger seien an dieser Stelle die bereits erwähnten Brüder Yassin und Mounir Chouka, so wie Ex Rapper Deso Dogg, Denis Cuspert genannt (mehr zu Cuspert und den Inhalten seiner Nasheeds siehe Kapitel 4). Mounir Chouka (Kunya⁸ Name: Abu Adam) hatte mit „al-Mukalla – Sterben um zu Leben“ und „Mutter bleibe standhaft“ bereits ab 2009 offen für den Jihad geworben (Farschid 2014: 87). Auch Arid Uka hörte nach eigener Aussage mehrfach „Mutter bleibe standhaft“ auf dem Weg zum Flughafen, um sich in Vorbereitung auf sein Attentat emotional zu bestärken (Abou. Taam et. al 2016: 98). Uka galt auch als begeisterter Anhänger von Denis Cusperts Nasheeds (Brost et al. 2022: 77).

Über die generelle Bedeutung von Propaganda für Radikalisierungsprozesse schreibt Steinberg, dass insbesondere der Irak Krieg von Jihadist*innen medial ausgeschlachtet wurde und hierdurch tausende neue Anhänger*innen mobilisiert wurden (Steinberg 2012: 12). Wiedl weist unter Verweis auf mehrere andere Autor*innen allerdings auch darauf hin, dass Propagandavideos von Kampfhandlungen zwar eindeutig radikalisierungsbefördernd wirken und zu Abgrenzung und Ungerechtigkeitsempfinden führen, aber nur selten konkrete Rekrutierung bewirken (Wiedl 2014: 4). Ebenso kommen auch Neumann et al. (2018: 15) durch die Auswertung von Studien zu dem Schluss, „dass Konsum von Propaganda *allein* gewöhnlich keine Radikalisierung verursacht“, auch wenn dies immer wieder suggeriert würde. Dennoch bildet Propaganda einen von mehreren möglichen Faktoren für Radikalisierung und wird heutzutage primär über das Internet verbreitet. Die Rolle des Internets hierbei und auch auf Radikalisierung allgemein soll daher Gegenstand des folgenden Kapitels sein.

2.4.6 Das Internet als Medium der Radikalisierung

Das Internet ist heute mit allen alltäglichen Lebensbereichen verbunden und in seiner Relevanz als Informations-, und Kommunikationsmedium nicht mehr wegzudenken. Es verwundert daher nicht, dass auch für Extremist*innen jeglicher Couleur das Internet Schauplatz und zentrales Medium für die Organisation, Planung und Verbreitung ihrer Inhalte darstellt (Frankenberger 2017: 57). Insbesondere für die jungen Generationen des 21. Jahr-

⁸ Neben dem offiziellen Personennamen nehmen viele Salafist*innen einen Kunya Namen an. Bei diesem „Ehrentamen“ handelt es sich um einen der vier Bestandteile des klassischen arabischen Personennamens. Kunya Namen sind ein Teknonym, also die Praxis, Eltern mit dem Namen der Kinder zu bezeichnen – Abu Hamza (Vater von Hamza). Viele Salafist*innen nehmen nicht den Namen des eigenen Kindes an, sondern wählen den Namen eines angesehenen anderen ideologischen Vorbilds.

hunderts ist die Nutzung so selbstverständlich, dass die Grenzen von On- und Offlinekommunikation zunehmend verschwimmen. Es verwundert daher nicht, dass auch Radikalisierungsprozesse selten ausschließlich on- oder offline stattfinden (Knipping-Sorokin und Stumpf 2018: 1). Das Internet nimmt hierbei die Rolle eines verstärkenden Vehikels ein für Prozesse, die auch in der realen Welt stattfinden (Neumann et al. 2018: 15). Dies steht in keinerlei Widerspruch zu der Beobachtung, dass unter den gegenwärtigen Jugendlichen das Internet einen auffällig hohen Stellenwert beim Kontakt mit jihadistischer Propaganda hat. Eine Erhebung des Bundeskriminalamtes aus dem Jahr 2016 hat ergeben, dass im Gegensatz zu vorherigen Generationen von Jihadist*innen gegenwärtig minderjährige Ausreisende (die sich im Ausland jihadistischen Organisationen anschlossen) primär zwei Hauptfaktoren für die eigenen Radikalisierung nannten: persönliche Freundschaften und das Internet (Frankenberger 2017: 66).

Durch den gestiegenen Verfolgungsdruck durch die Sicherheitsbehörden verlagerten salafistische und jihadistische Organisationen ihre Tätigkeiten seit 2001 zunehmend mehr in das Internet, um im digitalen Raum das Überleben ihrer Ideologie zu sichern (Steinberg 2012: 15). Seit ungefähr 2005 werden vermehrt jihadistische Inhalte online für ein deutsches Publikum übersetzt und die Koinzidenz mit dem starken Wachstum der jihadi-salafistischen Szene in Deutschland in diesen Jahren scheint kein Zufall zu sein (Prucha 2012: 45). Mit dem Aufkommen der Sozialen Medien ab 2008 begann eine „Blütezeit“ der salafistischen Onlineaktivitäten in Deutschland, die zunehmend auch von jihadistischer Ideologie unterwandert wurde und mit der hochprofessionalisierten und brutalen medialen Propagandatätigkeit des sogenannten Islamischen Staates ihren Höhepunkt erfuhr (Logvinov 2017: 87). Salafist*innen sind sich den Möglichkeiten des interaktiven Webs bewusst und platzierten daher von Beginn an ihre Inhalte auf gängigen Social Media Plattformen wie Facebook, Twitter und YouTube (Inan 2019: 103). Für die mediale Inszenierung der salafistischen Szene in Deutschland stellt Holtmann (2014: 252) im Jahr 2014 fest, dass es sich hierbei um zwei Kernthemen handele: einerseits die Dokumentation von *da'wa* Tätigkeiten und Predigten (mehrheitlich aus dem Netzwerk Die Wahre Religion) andererseits Inhalte jihadistischer Propagandist*innen, die Szenen aus Kriegsgebieten verbreiteten. Durch diese mediale Dominanz der politischen und jihadistischen Salafist*innen – im Gegensatz zu den Purist*innen – kontrollieren diese beiden Gruppen das öffentliche und politische *framing* der Debatte über Salafismus - auch in der physischen Realität (eine ausführliche Diskussion der salafistischen Strömungen erfolgt in Kapitel 3.) (Holtmann 2014: 252). Bereits ab 2015 konnte hingegen eine Verlagerung der salafistisch-

jihadistischen Onlineaktivitäten in Richtung privaterer und datengeschützterer Social Networks wie Telegramm beobachtet werden (Neumann et al. 2018: 9). So hatte der sogenannte Islamische Staat im Herbst 2015 eigene Telegrammkanäle eröffnet, auf denen in verschiedenen Sprachen aus dem Alltag des Kalifats berichtet wurde (Abou Taam et al. 2016: 96). Es handelte sich hierbei jedoch auch um eine dynamische Anpassung jihadistischer Propaganda an neue Plattform-Trends der Jugendlichen, die garantiert, dass die Jihadist*innen weiterhin ihre Zielgruppe erreichen (Frankenberger 2017: 60).

Wie in diesem Kapitel zusammenfassend festgestellt werden konnte, beschreibt Terrorismus die extremistische Taktik, die radikalisierte und gewaltbereite Personen und Gruppen als stärkstes Kommunikationsmittel einsetzen um ihren unbefriedigten sozialen und politischen Forderungen Gehör zu verschaffen. Radikalisierungsprozesse beschreiben die Annahme neuer Denk-, und Handlungsmuster, aus welchen sich eine neue soziale Identität ergibt. Solche Prozesse können in gewalttätigem Extremismus münden, müssen es jedoch nicht. Radikalisierung ist ein multifaktorieller, heterogener und individueller Prozess, was ihn wissenschaftlich schwer kategorisierbar macht. Er wird daher in der Regel verstanden als 1) durch individuelle Faktoren verursacht, 2) als Teil eines Gruppenprozesses, aber auch 3) als gesamtgesellschaftliches Phänomen. Faktoren mit hoher Signifikanz für Radikalisierung, die in dieser Arbeit eine besondere Rolle spielen, sind durch biographische Konflikte verursachte Problematiken in der Persönlichkeitsentwicklung, dem Jugendalter und dessen Bedürfnis nach Sozialisation und Identitätsfindung, den gesellschaftlichen Problematiken von Ausgrenzung und Diskriminierung gegenüber innergesellschaftlichen Minderheiten und zudem dem „Pull“-Faktor radikaler Ideologien durch mediale Propaganda. Die geringe Konzeptualisierung von Radikalisierungsverläufen soll daher durch eine näher auf die Fallbeispiele dieser Arbeit zugeschnittene Betrachtung des Phänomenbereichs Salafismus (Kapitel 3) und Salafismus in Deutschland (Kapitel 4) weiter spezifiziert werden.

3. Salafismus

Trotz seiner großen Relevanz ist die Verwendung des Salafismus-Begriffs in Medien und Populärliteratur bestenfalls schwammig und stark geprägt durch eine sicherheitspolitische Perspektive, die ihn gleichsetzt mit Terrorismus und Jihadismus (Hummel et al. 2016: 49).

Ziel dieses Kapitels soll daher sein, durch eine kurze Darstellung der Entstehungsgeschichte, Glaubensinhalte und markantesten Strömungen eine Verständnisgrundlage für das Konzept zu schaffen. Es wird sich hierbei zeigen, dass das salafistische Spektrum differenziert betrachtet werden muss und nicht alle Salafist*innen unter demselben Label subsumiert werden können. Dem zu Grunde liegt die Überzeugung, dass die übermäßige Simplifizierung und begriffliche Unklarheiten einzig dem Narrativ der Salafist*innen als Terrorist*innen, oder schlimmstenfalls dem Narrativ des Islams als gewalttätiger Religion, in die Hände spielen würde (Baehr 2019: 29).

Der Terminus Salafist*in leitet sich von dem arabischen Begriff für die frühen Generationen der Muslime ab, den sogenannten *aṣ-Ṣalaf aṣ-Ṣāliḥ* ab (mehr hierzu im Kapitel 3.2. zu der Genese des Salafismus). Es handelt sich dabei jedoch um eine Fremdbezeichnung, die sowohl in der Wissenschaft, als auch im inner-salafistischen Diskurs uneinheitlich verwendet wird. Salafist*innen bezeichnen sich selbst vorrangig als „Salafis“, „*Ahl al-Hadith*“ (aus dem Arabischen: Leute der Hadithen), oder auch einfach als Muslim*innen (Said und Fouad 2014: 29). Und auch im wissenschaftlichen Kontext ist der Begriff Salafist*in nicht unumstritten, so schreiben Damir-Geilsdorf et al. (2019: 123), „[the] label „Salafi“ is problematic for various reasons, especially because it may make Salafis appear as a homogeneous group; and also because Salafism is increasingly equated with (violent) radicalism.“ Mit dem Wissen um die Kritik an dem Begriff, entscheiden sich dennoch die meisten Autor*innen für dessen Verwendung und betonen stattdessen die Notwendigkeit, Differenzen im heterogenen Feld des Salafismus nicht unter dem Deckmantel des Begriffs verschwinden zu lassen (Biene et al. 2016: 18).

3.1. Islamismus

Der Salafismus ist eine mehrerer Strömungen des Islamismus, eine von der Religion Islam abzugrenzenden Bewegung, die die Durchdringung aller privater und öffentlicher Lebensbereiche durch den Islam sucht (Seidensticker 2015: 9). Islamist*innen begreifen den Islam nicht nur als Religion, „sondern als eine Herrschaftsideologie und als ein Gesellschaftssystem und versuchen, ihre Vorstellungen auf gesellschaftspolitischem Wege oder gewaltsam durchzusetzen“ (Farschid 2014: 166-167). Es handelt sich beim Islamismus um ein heterogenes Konzept, das multiple Strömungen und Gruppierungen umfasst, die sich parallel entwickelten, ergänzten und beeinflussten. Der Islamismus umfasst hierbei einen besonders großen Bereich politischer Teilhabe, denn sowohl die demokratisch gewählte Ennah-

da-Partei in Tunesien als auch Bestrebungen zur Errichtung eines „Islamischen Kalifats“ gelten als islamistisch (Seidensticker 2015: 9-10). Das Spektrum der gesetzeskonformen und gewaltablehnenden islamistischen Bestrebungen wird als „legalistischer Islamismus“ bezeichnet. Als fundamentalistischste⁹ Spielart des Islamismus gilt hingegen der Salafismus und dessen Ablehnung religiöser, politischer oder sozialer Neuerungen (Biene et al. 2016: 18). Da der salafistische Fundamentalismus sich daneben auch gegen soziokulturell „Westliches“ richtet, kann hieraus auch die Ablehnung von Demokratie und Rechtsstaatlichkeit resultieren, was den Salafismus zu einer potenziell verfassungsgefährdenden Ideologie machen kann. Jedoch soll bereits an dieser Stelle betont werden, dass nur eine Minderheit der Salafisten bereit ist, zur Durchsetzung ihrer Ziele Gewalt anzuwenden (Farschid 2014: 165– 166).

3.2. Genese des Salafismus und Jihadismus

Der klassische Salafismus entwickelte sich im ausgehenden 19. Jahrhundert, der Zeit der Kolonialisierung muslimisch geprägter Staaten, als Antwort dieser Länder auf den Einzug der westlichen Moderne und die dadurch aufkeimenden Fragen nach der Vereinbarkeit der Moderne mit dem Islam (Steinberg 2005: 16). Die Erkenntnis, sich in einem Zustand der wirtschaftlichen und technologischen Rückständigkeit zu befinden, initiierte neue Reformkonzepte, die die muslimischen Länder aus ihrer Abhängigkeit befreien sollten (BAEHR 2009: 17). Namentlich seien als Vertreter solcher progressiver „arabischen Renaissancebewegung“ vor allem Sayyid Ğamāl al-Dīn Al-Afġānīs (1838-1897) und seine Schüler Muḥammad ‘Abduh (1849-1905) und Muḥammad Rašīd b. ‘Alī Riḍā (1865-1935) genannt (Wiedl 2014: 30). Al-Afġānī war überzeugt von der Notwendigkeit, sich religiös rückzubesinnen auf einen reinen „Urislam“, Abstand zu nehmen von den muslimischen – und vermeintlich fortschrittsfeindlichen – Gepflogenheiten der letzten Jahrhunderte und gleichzeitig einen Fokus zu legen auf Modernisierungen in den Bereichen Bildung und Technologie (Schröter 2015: 2). Hierzu orientierte er sich in seinen Ausführungen an Schriften des mittelalterlichen Rechtsgelehrten Taqī ad-Dīn Aḥmad b. Taimīya (1263-1328), der während des Einfalls der Mongolen in Europa und Asien für den arabischen Widerstand mobilisierte und auch selbst dort kämpfte (Günther et al. 2016: 169). Taimīya

⁹ Als fundamentalistisch gelten grundsätzlich jene Bewegungen, die die Errungenschaften der Aufklärung, des Säkularismus und der Moderne ablehnen. Sie sind hierbei immer in einer der großen Weltreligionen verwurzelt (Baehr 2019: 42).

gilt in Fragen des Rechts als Anhänger der hanbalitischen Rechtsschule¹⁰ und folgt, wie die Mehrheit der Hanbalit*innen, in seiner theologischen Ausrichtung der Schule der *Athariyya*¹¹, die strenge Textualist*innen sind und überzeugte Gegner theologischer Dialektik (Wiedl 2014: 36). Ganz im geistigen Sinne der *Athariyya*, war Taimīya überzeugt, dass die Glaubenslehre der verklärt-idealisierten Zeit der „frommen Altvorderen“ (arabisch: *aṣ-Ṣalaf aṣ-Ṣāliḥ*) als wegweisendes Vorbild für die Gesellschaftsordnung und Politik der kommenden Generationen gelte (Baehr 2009: 16). Die Generation der *aṣ-Ṣalaf aṣ-Ṣāliḥ* bezeichnet die Zeit der ersten Umma zu Lebzeiten des Propheten Mohammad und der darauffolgenden (aus sunnitischer Sicht) drei Generationen „rechtgeleiteter“ Kalifen, die Salafist*innen heute noch als Idealzustand gelten (Von Boemcke 2019: 16). Die Glaubenslehre müsse daher, so die Forderung Taimīyas, auf Basis von Koran und Sunna erfolgen, den in Hadithen und *sira* (der Prophetenbiografie) überlieferten Aussprüchen und Handlungen des Propheten Mohammad und seiner Gefährten (Günther et al. 2016: 161). Daher wird die nicht-spekulative und nicht-rationalistische Glaubenslehre des Salafismus, die jede Form von Neuerungen, den sogenannten *bid'a*, ablehnt, heutzutage in der Regel mit Rückbezug auf Ibn Taimīya legitimiert (Wiedl 2014: 31). Auch weitere Ausführungen Ibn Taimīyas formen den heutigen ideologischen Korpus des Salafismus, wie das salafistische Leitbild der Errichtung eines Islamischen Staates oder Kalifats, gleich dem der *Ṣalaf aṣ-Ṣāliḥ* (BAEHR 2009: 140). Weiter verurteilte Taimīya in seinen Gutachten als Rechtsgelehrter die feindlichen Mongolen als „Ungläubige“ und leitete hieraus eine Kampfeslegitimation ab (Günther et al. 2016: 169). Es verwundert daher auch nicht, dass insbesondere in der Propaganda des sogenannten Islamischen Staates¹² Ibn Taimīya häufig zitiert wird (Logvinov 2017: 13).

Neben dieser Vorgängerbewegung des heutigen Salafismus entstanden weitere salafistische, oder dem Salafismus verbundene Bewegungen, die oftmals Kontakte untereinander aufwiesen. Rašīd b. ‘Alī Riḍā geriet beispielsweise unter den ideologischen Ein-

¹⁰ Im sunnitischen Islam gibt es heute vier große Rechtsschulen, die Fragen der verschiedenen Auslegungen aus dem Bereich der Rechtswissenschaft regeln. Diese sunnitischen *Madhhab* heißen wie folgt: die schaafiitische, hanbalitische, malikitische und hanfitische Rechtsschule. Die hanbalitische Rechtsschule ist die heutzutage in Saudi Arabien geltende Rechtsschule.

¹¹ Der Begriff *Athariyya* (*al-Āṭariyya*) wird frei übersetzt mit „Überlieferungen der rechtschaffenen Muslime der ersten Generation“. Der Begriff und die theologische Schule wurden begründet von Ahmad Ibn Hanbal, dem Namensgeber und Gründer der hanbalitischen Rechtsschule, und weist Übereinstimmungen mit dem Salafismus auf (Wiedl 2014: 31).

¹² In Abgrenzung zu dem Idealzustand des Islamischen Staates ist hier die 2014 ausgerufene Terrororganisation "Islamischer Staat" (IS) gemeint. Im Folgenden wird daher der Ausdruck „sogenannter Islamischer Staat“ verwendet, oder auch das (pejorativ besetzte) Akronym des arabischen Namens der Organisation: Daesh (Arabisch: *ad-daula al-islāmiyya fī l-‘Irāq wa-š-Šām*).

fluss des saudischen Wahhabismus. Er beeinflusste wiederum Hassan al-Banna, den Begründer der Muslimbruderschaft (Wiedl 2014: 31).

Der Wahhabismus, begründet von Namensgeber Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb (1703-1792), ist seit 1932 Staatsreligion in Saudi-Arabien (Baehr 2012: 237). Al-Wahhāb war, genau wie Ibn Taimīya, Gelehrter der hanbalitischen Rechtsschule und wurde durch dessen Schriften stark beeinflusst, daher zeichnet sich auch der Wahhabismus durch rigiden Monotheismus und die wortgetreue Auslegung religiöser Quellen aus (Logvinov 2017: 13). Ein dem Wahhabismus spezifisches Merkmal ist hingegen die bedingungslose Loyalität zum herrschenden Königshaus in Saudi-Arabien (Seidenticker 2011: 17). Diese politische Loyalität und die Einführung des Wahhabismus als Staatsreligion offenbarten eine zunehmende Politisierung des salafistischen Bewegungen im Verlauf eines politisch unruhigen 20. Jahrhunderts (Steinberg 2005: 17).

Zeitgleich wurde im Jahr 1928 die Muslimbruderschaft¹³ in Ägypten gegründet, die den Fokus der islamistischen Agenda endgültig auf die Überwindung aktueller Regierungen zugunsten der Errichtung eines Islamischen Staates setzte (Neumann 2015:51; Steinberg 2005: 17). Heutzutage bezeichnet man die Muslimbruderschaft oftmals als Vertreter des Islamismus und nicht des Salafismus, da sie in verschiedensten Bereichen einzelne Phasen der Modernisierung durchlaufen hat und ihre Ableger sich in einigen Ländern sogar an Wahlen beteiligen (Schröter 2015: 2). Nichtsdestotrotz gilt der Muslimbruder Sayyid Qutb, neben dem Begründer der Muslimbruderschaft Hassan Al-Banna¹⁴, als einer der wichtigsten islamistischen Theoretiker des 20. Jahrhunderts, auf dessen Konzepte sich heute große Teile des politischen Salafismus berufen (Neumann 2015: 52; Damir-Geilsdorf 2014: 220). In den 1950er Jahren wurden unzählige Mitglieder der Muslimbruderschaft, darunter auch Qutb, als politische Oppositionelle des Regimes unter Ministerpräsident Nasser inhaftiert. Im Gefängnis las Qutb Werke von Hassan Al-Banna sowie Bücher des indisch-pakistanischen Islamisten Sayyid Abu Al-A'la Al-Maududi¹⁵ und verfasste wiederum selbst Schriften, die Zeugnis seiner zunehmenden Radikalisierung waren und „die visionäre Essenz radikalen Denkens“ (Seidenticker 2015: 54). Der Zustand anhaltender politischer Machtlosigkeit in Haft, die ihm zum Sinnbild despotischer Herrschaft wurde, beflügelte Qutbs Feindbildkonstruktion und die Überzeugung, dass die menschengemachte

¹³ Die Muslimbruderschaft ist heute die zahlenmäßig größte sunnitisch-islamistische Organisation der Welt und hat Ableger in verschiedensten Ländern, wie zum Beispiel in Syrien und Jordanien. Seit 2013 ist die Muslimbruderschaft in Ägypten verboten, da sie dort als Terrororganisation eingestuft wird.

¹⁴ Hassan Al-Banna, 1906 – 1949, ägyptischer Lehrer und Gründer der Muslimbruderschaft.

¹⁵ Sayyid Abu Al-A'la Al-Maududi 1903 – 1979, war ein indisch-pakistanischer Journalist und Islamist.

politische Ordnung des arabischen Nationalstaats durch religiöse Rückbesinnung überwunden werden müsse (Baehr 2009: 47). Auch Qutb war überzeugt, dass Lösungen für aktuelle gesellschaftspolitische Probleme in der Rechtsordnung der *Ṣalaf aṣ-Ṣāliḥ* zu finden seien und konzipierte auf Basis dieser Annahme das dualistische Konzept der *ḡahilīya* und *hakimiyya* (Baehr 2009: 47). Sich auf Al-Maududi beziehend unterteilte Qutb die Welt in ein stark simplifiziertes antagonistisches Gefüge, in dem Gebiete (oder Zustände) rechtmäßiger göttlicher Herrschaft solchen gottloser, menschlicher Herrschaft gegenüberstünden (Seidensticker 2015: 55). Der Begriff der *ḡahilīya* („Heidentum“) bezeichnet hierbei einen „Zustand der Unwissenheit einer Gesellschaft, bevor der Islam ihre Überzeugungen und Lebenspraxis korrigieren könne“ (Diaw 2016: 52). Ursprünglich bezeichnete dieser Begriff die polytheistisch geprägten vorislamischen Zeiten heidnischer Kulte, wurde jedoch von Qutb pejorativ neu besetzt und bezeichnete fortan jene Gebiete und Regierungen, die nicht religiösen Gesetzen folgten und die es nun zu bekämpfen galt, darunter auch die modernen arabischen Nationalstaaten (Baehr 2009: 53, Abu Hanieh und Abu Rumman 2016: 142). Der Antagonist der *ḡahilīya* ist die die rechtmäßige Gottesherrschaft (Arabisch: *hakimiyyat Allah*), bei der die Gesetzgebung eines legitimen islamischen Staates auf Koran und Sunna basiert (Wiedl 2014: 91).

Die hohe Relevanz, die Qutbs Konzeptualisierung für die Entwicklung des modernen Jihadismus in den folgenden Jahren darstellt, lässt sich durch die folgenreichen Adaptionen des *hakimiyya* -Begriffs abbilden: der Ägypter ‘Abd al-Salām Faraj¹⁶, Kopf der Organisation „Al-Jihād“¹⁷, adaptierte Qutbs Konzept, indem er hieraus den bewaffneten Kampf gegen muslimische Regent*innen legitimierte, sofern deren Rechtsprechung nicht auf Scharia basiere. Faraj erklärte den Kampf gegen solche „Apostaten“ zur individuellen Glaubenspflicht (Diaw 2016: 60 - 61, Baehr 2012: 306). Internationalisierung erfuhr das Konzept hingegen durch den Palästinenser Abdullah Azzam¹⁸, dem ideologischen Ziehvater Bin Ladens¹⁹, der hieraus zwei Ansätze jihadistischer Angriffsflächen konzeptualisierte: die des „nahen“ (z.B. Herrscher säkularer arabischer Staaten) und „fernen“ (der „Westen“)

¹⁶ ‘Abd al-Salām Faraj, 1954 – 1982, ägyptischer Islamist und Theoretiker, ehemaliger Muslimbruder und dann Kopf der „al-Jihād al-Islāmī“, einer gewaltbefürwortenden Splittergruppe der Muslimbrüder, die heutzutage in der Al Qaida aufgegangen ist.

¹⁷ Al- Jihād war eine ägyptische Terrororganisation, die in der Al Qaida aufging. Sie entstand als jugendlicher Ableger der ägyptischen Muslimbruderschaft und wurde stark durch die Werke Sayyid Qutbs beeinflusst.

¹⁸ Abdullah Azzam, 1941 – 1989, palästinensischer Jihadist und Religionsgelehrter, geistiger Ziehvater Bin Ladens und „Vaterfigur“ des modernen Jihads.

¹⁹ Osama Bin Laden, 1957 – 2011, saudi-arabischer Islamist und Terrorist, Anführer der Al-Qaida bis zu seiner Ermordung durch amerikanische Spezialkräfte in Folge der Anschläge vom 11. September 2011.

Feindes (Wiedl 2014: 92). Knotenpunkt jihadi-salafistischer Entwicklungen war der Afghanistankrieg (1979-1989), der gleich einer Rauchgasexplosion für einen kurzen Moment in der Geschichte ehemalige und zukünftige jihadi-salafistische Ideologen im afghanisch-pakistanischen Grenzgebiet versammelte, um diese daraufhin, nun allerdings radikalisiert und mit neuen ideologischen Werkzeugen ausgestattet, wieder global zu verteilen. Zu Kriegsende versammelten sich dort unter anderem Abdullah Azzam und Bin Laden, aber auch der jihadistische Ideologe Muhammad Al-Maqdisi²⁰ und dessen geistiger Schüler Abu Mus'ab Az-Zarqawi²¹, aus dessen Organisation nach seinem Tod der sogenannte Islamische Staat hervorkommen wird (Steinberg 2015: 24 – 25, Diaw 2016: 63). Inspiriert durch die globale Beteiligung am „Verteidigungskrieg“ der muslimischen Gebiete gegen die Invasion der Sowjetunion, wurde die Internationalisierung und Verlagerung des Feindbilds auf den „fernen Feind“ Kernthema Azzams (Said 2014: 202). War der Jihad wie Qutb ihn verstanden hatte noch nationale Agenda, war nun durch Azzam der „globale Jihad“ geboren und er dessen Pate (Neumann 2015: 57). Nach Dirk Baehr entwuchs der moderne Jihadismus ideengeschichtlich aus drei geistigen Strömungen: dem ägyptischen Islamismus wie er von Sayyid Qutb und später Abd Al-Salam Faraj ausgelegt wurde, den extremistischen Auslegungen des saudischen Wahhabismus und dem militanteren palästinensischen Islamismus, um die Ideologen Abdullah Azzam und Abu Muhammad Al-Maqdisi (Baehr 2012: 246, Günther et al. 2016: 168).

Wie in diesem Kapitel deutlich wurde, ist, obwohl Salafist*innen regelmäßig den Anspruch erheben, der Salafismus existiere seit der Frühzeit des Islam, dieser ein Produkt des 20. Jahrhunderts und dessen „religiöser Rückbezug nicht mehr als eine Konstruktion“ (Dantschke 2014: 179). Der klassische Salafismus al-Afgānīs und ‘Abduhs trat noch als „reformistisch-modernistische Erneuerungsbewegung“ auf, die progressive Reformen für eine eigene islamische Moderne anstrebte (Damir-Geilsdorf 2014: 218). Nachfolgende Strömungen erstickten diese modernisierende Dimension des Salafismus jedoch bereits im Keim und legten den Schwerpunkt dieser Rückbesinnung auf einen rigorosen Monotheismus und die Abkehr von Rationalismus und Modernisierung. Die beiden Strömungen müssen daher deutlich voneinander unterschieden werden. Der dem Salafismus nahestehende saudische Wahhabismus macht hierbei deutlich, wie es jede einzelne Bewegung vermoch-

²⁰ Abu Muhammad Al-Maqdisi, geb. 1957, palästinensisch-jordanischer Ideologe des Jihadismus.

²¹ Abu Mus'ab Az-Zarqawi, 1966 – 2006, war jordanischer Jihadist und Terrorist der Al-Qaida im Irak, aus der sich der sogenannte Islamische Staat entwickelte.

te, „ideelle Versatzstücke aus politisch-theologischen Debatten unterschiedlicher historischer Epochen in einer innovativen Weise“ zu adaptieren (Biene et al. 2016: 19). Auch der Jihadi-Salafismus, dessen heutige Relevanz sich während der sowjetischen Besatzung in Afghanistan in den 1980er Jahren herauskristallisierte, ist als eigene Strömung zu betrachten, die den Jihad-Begriff neu definierte und in den Mittelpunkt ihrer Glaubenslehre stellte (Abu Hanieh und Abu Rumman 2016: 142; Logvinov 2017: 17).

3.3 Glaubenslehre

Wie im vorausgegangenen Kapitel deutlich wurde, war die Entwicklung des modernen Salafismus eine oftmals rückdatierte und in parallelen Bahnen aufkeimende religiöse Strömung, die sich in multiplen Nuancierungen präsentiert. Dieser Facettenreichtum bildet sich in dem innerhalb des salafistischen Spektrums geführten Diskurs über die korrekte Auslegung der Glaubenskonzepte ab.

Die sogenannte *manhaj* („Methodik“) bezeichnet die richtige Methode zur praktischen Umsetzung der *‘aqīda* („Glaubenslehre“) als Reaktion auf verschiedene soziale und politische Ereignisse (Vgl. Wiktorowicz 2006: 208). In ihrer *manhaj* divergieren auf dem Spektrum des Salafismus die verschiedenen Strömungen teilweise stark (mehr hierzu im Kapitel 3.4). In ihrer *‘aqīda* vertreten die meisten Salafist*innen zwar ähnliche Positionen, dennoch existieren, auch hier Differenzen bezüglich einiger Aspekte, wie beispielsweise dem *takfīr* und der Auslegung von *al-walā’ wa-l-barrā’*, die im Folgenden näher erläutert werden (Gharaibeh 2014: 108). Unter Bezug auf Ibn Taimīya ist ihnen jedoch gemein, dass die Lehre des Salafismus nicht-spekulativ ist und ihre Hermeneutik genau genommen keine solche ist, sondern die wörtliche, interpretationsfreie Auslegung der Quellen (Wiedl 2014a: 31; Farschid 2014: 177). Dabei gelten die Hadithen, die Berichte der Zeitgenoss*innen des Propheten über dessen Handlungen und Aussprachen, als akkurateste Darstellung der prophetischen Anweisungen für die folgenden Generationen, unter Einhaltung korrekter *isnād* („Überlieferungskette“) sind sie die legitimste Quelle salafistischer Jurisprudenz (Wiktorowicz 2006: 209). Dies lässt sich aus der bereits erläuterten Idealisierung der Zeit der *aṣ-Ṣalaf aṣ-Ṣālih* erklären, denn jede *bid’a* („Neuerung“), würde die Umma seitdem von ihrem vermeintlichen Idealzustand entfernen und in einen Zustand der *jahiliyya* führen (Wiktorowicz 2006: 209, Gharaibeh 2014: 108). Alle allegorischen, philosophischen oder rationalen Interpretationen von religiösen Texten oder Traditionen seien, so die salafistische Schlussfolgerung, illegitim und daher fußen auch alle Entwicklungen

muslimischer Rechtsprechung der letzten Jahrhunderte auf falscher Glaubensauslegung (Lohlker 2017: 115, Ceylan und Kiefer 2013: 77 – 79). Die Selbstaufwertung als „einzig richtige“ Glaubensauslegung geht im politischen und jihadistischen Salafismus daher oft einher mit der Abwertung „Ungläubiger“ (Dantschke 2014: 194). Der Begriff *bid'a* wird daher eingesetzt zur „Reinigung des Glaubens und seiner Praktiken“, dient dem Erhalt des *tauḥīd* („Monotheismus“) und damit auch der Abkehr von *šhirk* („Polytheismus“). Auf politischer Ebene dient die Ablehnung von *bid'a* „als ein Negativbegriff zur Abgrenzung der eigenen Ordnungsvorstellungen“ (Farschid 2014: 171). Insbesondere die Schia²² wird von Salafisten als illegitim abgelehnt, da sie erst durch das große islamische Schisma entstanden sei und damit nicht der idealisierten Frühzeit der *aṣ-Ṣalaf aṣ-Ṣāliḥ* entstamme (Lohlker 2017: 115-116).

Das wichtigste Element der salafistischen *'aqīda* ist jedoch der rigorose *tauḥīd* („Eingottglaube“). Der Monotheismus ist bereits im ersten Teil des islamischen Glaubensbekenntnisses, der Schahada (DMG: *aṣ-ṣahāda*), fest verankert und lautet: „Es gibt keinen Gott außer Gott“²³ womit zunächst die Einheit und Einzigartigkeit Allahs beschrieben wird (Günther et al. 2016: 173). Das Bekenntnis zur Einheit Allahs soll über „ein theoretisches monotheistisches Gottesbild hinausgehend [...] den Menschen dazu anhalten, sämtliche Bereiche und Handlungen des Lebens auf einen Gott hin auszurichten“ (Gharaibeh 2014: 106-107). Aus dem Konzept wird in politischer Dimension die Anerkennung Allahs als alleinigem Schöpfer mit alleinigem Führungsanspruch abgeleitet (Gharaibeh 2014: 110 – 111). Menschengemachte Systeme wie die Demokratie würden daher diesen Führungsanspruch in Frage stellen und stünden in Widerspruch zu der gesetzgebenden Gewalt Gottes (Günther et al. 2016: 173). Aus dem Konzept des *tauḥīd* ergeben sich weitere Antagonisten, wie dem Gegenspieler des Monotheismus, dem *šhirk* („Polytheismus“). Der *šhirk*-Begriff wird eingesetzt, um polytheistische Religionen, aber auch andere muslimische Konfessionen zu verunglimpfen (Seidensticker 2014: 19). Gelegentlich werden sogar die drei großen Buchreligionen, obwohl im „Mehrheitsislam“ als *ahl al-kitāb* („Besitzer einer Heiligen Schrift“) anerkannt, von Salafist*innen unter den Polytheisten subsumiert (Farschid 2014: 170). Ein weiterer Antagonist des *tauḥīd* ist der *tāġūt* („Götzendienst“), der die Befolgung anderer Gesetze oder Wertsysteme bezeichnet und damit ebenfalls die absolute Alleinherrschaft Allahs verletzt (Farschid 2014: 171). Beispielhaft sei hier die islamische

²² Ein Grundwissen über die Schia und ihre Entstehung wird an dieser Stelle vorausgesetzt, und kann bei Bedarf in unzähligen Monografien oder Lexika nachgeschlagen werden.

²³ DMG: *Lā ilāha illā 'llāh(u)*, (Übersetzung nach Paret (2013)).

Mystik des Sufismus hervorzuheben, deren Gräber- und Heiligenkult auf Basis des *tauḥīd* und des *tāgūt* zum *šhirk* erklärt wird (Gharaibeh 2014: 110).

Durch das Konzept des *takfīr* („den Akt, jemanden zum Ungläubigen zu erklären“) können Personen zum *kāfir* („Ungläubiger“, Plural *kuffār*) erklärt werden (Schröter 2015: 2). Der Begriff wird für Atheisten und Agnostiker, säkulare Regierungen, aber auch Abstrakta wie Verfassungen verwendet (Lohlker 2017: 126). Obwohl im Laufe der Geschichte des sunnitischen Islams der *takfīr* an Muslim*innen mehrheitlich vermieden wurde, werden aus den Reihen heutiger Jihadist*innen auch einige islamische Strömungen so betitelt (Schröter 2015: 5). Auch der Konflikt zwischen den beiden deutschen Salafisten Ibrahim Abou-Nagie und Pierre Vogel hing sich vornehmlich an der Frage auf, ob arabischen Präsident*innen der *takfīr* erklärt werden dürfe (ausführlicher hierzu Kapitel 4).

Die Ausbildung eines kollektiven Identitätsbewusstseins innerhalb einer In-Group in Abgrenzung zu der als feindlich betrachteten Out-Group äußert sich in salafistischer Lesart durch das Konzept *al-walā' wa-l-barā'* (Loyalität und Lossagung) (Wagemakers 2014: 65). Obwohl das Konzept auf die Frühzeit des Islam rückdatiert wird, wurde es innerhalb der hanbalitischen Rechtschule bis ins 12. Jahrhundert als *bid'a* abgetan und gelangte erst durch Ibn Taimīya zu neuer Relevanz (Wagemakers 2014: 76 – 77). Die Loyalität der Muslim*innen soll dem Islam und Allāh allein gelten, daher beinhaltet die Beteuerung des *tauḥīd* im Umkehrschluss die Distanzierung von allem anderen (Wiedl 2014a: 78). In der theoretischen Betrachtung beinhaltet *al-walā' wa-l-barā'* Handlungsanweisungen auf individuell-zwischenmenschlicher Ebene, aber auch in Bezug auf politisches Handeln. Besonders hervorzuheben ist die jihadistische Lesart, die eine unislamische Gesetzgebung als eine „falsche Form der Loyalität, abseits von Gott und vom Islam [sieht], der mit Lossagung (*barā'*) in der Form von Jihad entgegengetreten werden sollte“ (Wagemakers 2014: 74). In seiner praktischen Umsetzung trifft das Konzept allerdings auf einen Widerspruch in der Lebensrealität von Salafist*innen in westlichen Ländern und wird daher pragmatisch an die Anforderungen des Alltags angepasst (Damir-Geilsdorf et al. 2019: 124 – 125).

Die Bedeutung des Jihad als Konzept des Glaubens ist Gegenstand des Kapitels 3.4.4 zu Jihadismus.

3.4 Kategorisierungen salafistischer Strömungen

Um die Realität dieses Konglomerats vielschichtiger Glaubensauslegungen abzubilden, existieren im wissenschaftlichen Kontext verschiedenste Typologisierungen der salafistischen Strömungen. Es darf hierbei jedoch nicht vergessen werden, dass eine Kategorisierung auch immer eine Simplifizierung darstellt und auch die Grenzen zwischen den verschiedenen Typen nicht in Stein gemeißelt sein müssen. Die meisten wissenschaftlichen Kategorisierungen des salafistischen Spektrums erfolgen anhand der *Manhaj*, die zwischen den verschiedenen Strömungen stark divergiert (Farschid 2014: 163) Aufgrund der Fülle an Typologisierungen sollen in diesem Kapitel beispielhaft einige Herausragende dargestellt und diskutiert werden.

3.4.1 Quintan Wiktorowicz

Bei der Kategorisierung nach Quintan Wiktorowicz handelt es sich um die vielleicht populärste Kategorisierung im wissenschaftlichen Kontext (Baehr 2009: 44). In dem Artikel „*Anatomy of the Salafi Movement*“ aus dem Jahr 2006 unterteilte Wiktorowicz durch eigener Feldforschung in Saudi-Arabien und Jordanien das salafistische Spektrum in drei verschiedene Kategorien (Wiedl 2014a: 413). Wiktorowicz ging hierbei davon aus, dass alle Salafist*innen dieselbe Glaubenslehre, *‘aqīda*, teilen und sich nur anhand ihrer *manhaj* unterscheiden würden (Wiktorowicz 2006: 219-220).

Diese lauten wie folgt: 1) die puristischen Salafist*innen 2) die politischen Salafist*innen und 3) Jihadist*innen (Wiktorowicz 2006: 218 – 220). Die Purist*innen sind apolitisch und streben im Privaten nach einem möglichst „reinen“ Ausleben ihrer Religion. Daher steht das Prinzip von *al-walā' wa-l-barrā'* im Zentrum ihrer Glaubenslehre (Wiktorowicz 2006: 217). Als *manhaj* zur Durchsetzung ihrer Ziele gilt die religiöse Erziehung und *da'wa*. Purist*innen lehnen die Anwendung von Gewalt kategorisch ab (Wagemakers 2014: 58). Ein bekannter puristischer Salafist ist der syrisch-jordanische Islamgelehrte Nāṣir ad-Dīn al-Albānī (1914-1999), auf dessen Schriften sich Salafist*innen noch heute beziehen.

Die politischen Salafist*innen sind ebenfalls aktiv in der *da'wa*, verfolgen darüber hinaus jedoch auch eine politische Agenda (Lohlker 2014: 175). Sie greifen hierbei auf Auch die politischen Salafist*innen lehnen Gewalt als legitimes Mittel ab, sie sind überzeugt, gewaltfrei Anhänger*innen für ihre Sache gewinnen zu können (Said 2014: 160-

161). Politische Salafist*innen wie Pierre Vogel werden ausführlicher Gegenstand des Kapitels 4 zu Salafismus in Deutschland.

Die Jihadist*innen stellen die kleinste Gruppe der Salafist*innen. Sie teilen in vielerlei Hinsicht die Ansicht der anderen Strömungen, sind jedoch davon überzeugt, dass die Anwendung von Gewalt zur Durchsetzung ihrer Ziele nicht nur legitim, sondern notwendig ist (Wiktorowicz 2006: 208).

3.4.2 Kritik an Wiktorowicz‘ Modell

Mit dem Blick weg vom theoretischen Modell hin zur Realität sollte die dreigeteilte Kategorisierung als Abbildung von Tendenzen auf einem Spektrum gedacht werden. So merkt auch Wagemakers (2014: 56) an, dass die Grenzen zwischen den Kategorien fließend und Überschneidungen zwischen den Strömungen an der Tagesordnung seien. Hierbei soll jedoch dem Eindruck vorgebeugt werden, dass sich „puristische Salafisten jederzeit zu al-Qaida-Anhängern wandeln könnten“ (Damir-Geilsdorf 2014: 221). Stattdessen stünde es in realer Praxis Individuen frei, durch taktisches Kalkül ihre eigentliche Zugehörigkeit zu einer salafistischen Strömung zu verschleiern (z.B. ihrer Einstellung zu Gewalt) oder durch Kooperationen oder persönliche Bündnisse die Kategorisierungen komplett aufzuweichen (Schröter 2015: 2). Daneben beschreibt Wagemakers noch einige weitere Defizite an Wiktorowicz‘ Theorie: ein Hauptkritikpunkt ist, dass Wiktorowicz die These aufstellte, dass alle Salafist*innen dieselbe *‘aqīda* gemein sei und sie sich nur in ihrer *manhaj* unterscheiden würden (Wagemakers 2014: 55). Er lehnt diese These entschieden ab und betont Differenzen auch in der *‘aqīda* der verschiedenen Strömungen (Gharaibeh 2014: 108). In den Kontroversen der Glaubensauslegungen – beispielsweise der Frage um die Rechtmäßigkeit des *takfīrs* – würden klare Unterschiede auf dem salafistischen Spektrum deutlich und dies führe wiederum zu praktischen Konsequenzen in der Umsetzung (Wagemakers 2014: 56). Auch Baehr (2019: 42) mahnt an, dass „die terroristische Gewaltanwendung für die jihadistische Bewegung eine wichtige Handlungsoption [ist], welche sie ideologisch legitimieren“ (Baehr 2019: 42). Im Umkehrschluss bedeutet das: es ist schwer vorstellbar, dass alle Salafisten dieselbe Glaubenslehre teilen, da im Salafismus gerade die Methode (in dem Fall die Anwendung von Gewalt) ideologisch legitimiert sein muss (Baehr 2019: 42). Dennoch, so konkludiert Wagemakers, bleibe Wiktorowicz Einteilung „weitestgehend korrekt, da im Hinblick auf die Innenpolitik grob gesprochen drei Methoden bestehen, durch die Salafisten ihren Glauben anwenden: Ablehnung mit einer stattdessen erfolgenden Kon-

zentration auf missionarische Aktivitäten (*da'wa*), politisches Engagement und Gewalt“ (Wagemakers 2014: 59). Wiktorowicz Analyse bezog sich allerdings ursprünglich auf salafistische Gruppierungen in Saudi-Arabien und Jordanien, weshalb, so kritisiert Farschid (2014: 163), eine Übertragung auf salafistische Gruppendynamiken in Europa möglicherweise lokale Ausprägungen unkenntlich machen würde.

3.4.3 Kategorisierung salafistischer Strömungen in Deutschland

Die deutsche Islamwissenschaftlerin Nina Wiedl, ebenfalls ausgehend von Wiktorowicz Dreiteilung, schließt sich Wagemakers und Farschids Kritik an und produziert hieraus einen Gegenentwurf, in welchem sie vier Haupttendenzen des deutschen Salafismus herausarbeitet (Wiedl 2014a: 413). Sie betont hierbei, dass es sich lediglich um „Idealtypen“ handele, die nicht die komplette Realität abbilden können. Bei diesen vier Idealtypen handelt es sich um die sogenannten:

1. Madkhalis
2. Mainstream-Salafisten
3. Radikale Salafisten aus dem Mainstream-Bereich
4. Jihad-Salafisten

(Wiedl 2014a: 414 – 415).

Die sogenannten Madkhalis, die Anhänger um den saudischen Gelehrten Rabi‘ Ibn Hadi Umair al-Madhkali (geboren 1931) lehnen jede Form des politischen Aktionismus ab und orientieren sich streng puristisch (Wiedl 2014a: 414). Madhkali, der von Saudi-Arabien aus seine Lehren online vor allem in europäische Länder verbreitet, wirft dem Gros deutscher Salafisten vor, sich zu sehr an der Muslimbruderschaft und namentlich Sayyid Qutb zu orientieren. Anhänger*innen dieser puristischen Glaubenslehre sind apolitisch und erwarten im Gegenzug vom Staat und der Mehrheitsgesellschaft, die ungestörte Ausübung ihres Glaubens (Dantschke 2017: 62 – 63).

Dem Feld des Mainstream-Salafismus ordnet Wiedl die Mehrheit der deutschen Salafisten zu, sie würden neben Missionierungstätigkeiten eine puristische Glaubenslehre verbreiten, darüber hinaus jedoch auch eine eingeschränkte „Akzeptanz von Methoden außerparlamentarischer Opposition, z.B. islamischer Protestkundgebungen und Kampagnen“ zeigen (Wiedl 2014a: 414). Dennoch weißt Logvinov (2017: 19) darauf hin, dass noch keine salafistischen politischen Parteien in Deutschland bekannt seien. Die Mehrheit politischer Salafist*innen distanziert sich von jihadistischer Lesart und vermeidet einen

takfīr muslimischer Regenten (Wiedl 2014: 11 – 22). Mainstream-Salafisten beziehen sich ideologisch oftmals auf den bereits erwähnten Gelehrten Nāṣir ad-Dīn al-Albānī, aber auch auf puristische saudi-arabische Gelehrte und die zeitgenössische Rechtsgutachten des saudischen Rats der Höchsten Religionsgelehrten (Wiedl 2014: 215). Es verwundert daher nicht, dass Dirk Baehr in einem Artikel aus dem Jahr 2012 auch die Purist*innen dem Feld des Mainstream-Salafismus zuordnete (Baehr 2012: 249).

Die radikalen Salafisten rechtfertigen hingegen den *takfīr* von Herrschern muslimischer Länder, wodurch sie theoretisch (jedoch nicht aktiv) einen revolutionäre Jihad (nämlich nicht mehr nur zu Zwecken der Verteidigung als defensiven Jihad) befürworten (Wiedl 2014a: 415).

Wie Wiktorowicz bezeichnet auch Wiedl die radikalste der salafistischen Strömungen als Jihadi-Salafist*innen. Auf die Jihadist*innen soll, da sowohl Arid Uka als auch Safia S. Vertreter dieser Strömung sind und sie daher für die vorliegende Arbeit von besonderer Bedeutung sind, im Folgenden gesondert eingegangen werden.

3.4.4 Jihadismus

Die *manhaj* des Jihadismus sieht Gewalt zur Durchsetzung der jihadistischen *‘aqīda* als legitim und notwendig an und unterscheidet sich hierdurch signifikant von der großen Mehrheit der Salafist*innen, die sich ausschließlich auf *da’wa* und politischen Aktivismus beschränken (Neumann 2015: 14). Die jihadistische *‘aqīda* sei, so Baehr (2014: 241), ähnlich derer anderer salafistischer Strömungen und vornehmlich ein Konglomerat aus den Elementen *ḡahilīya*, *tauḥīd*, *al-walā’ wa-l-barrā’* und Jihad. Der Jihad wird hierbei immer wieder als religiöse Pflicht verstanden, wobei diese Pflicht mit der Religionszugehörigkeit impliziert sei (Roy 2017: 11). In unterschiedlicher Ausprägung legitimieren Jihadist*innen daher den bewaffneten Kampf gegen Regent*innen muslimischer Länder, gegen westliche Ziele oder sogar gegen andere muslimische Strömungen (Wiedl 2014a: 415). Mit der Anwendung von Gewalt wird die Schwelle des Fundamentalismus überschritten, es sei daher darauf hingewiesen, dass der (puristische-)Salafismus zwar eine fundamentalistische Auslegung des Islamismus ist, der jihadistische Salafismus allerdings eine Form des Extremismus (Baehr 2019: 46).

Wie bereits festgestellt, hat sich das radikale Konzept des heutigen Jihad im Laufe des 20. Jahrhundert als politisiertes Gegenkonzept zu den modernen arabischen Nationalstaaten entwickelt (Abu Hanieh und Abu Rumman 2016: 144). Nicht nur durch die politi-

sche Unterdrückung der Islamist*innen in den arabischen Nationalstaaten, sondern auch durch militärische Invasionen westlicher Nationen in muslimisch geprägten Ländern war die jihadistische Ideologie Samen in fruchtbarem Boden und es entwuchs die Annahme, dass Gewalt als letztes Mittel der Gegenwehr bliebe (Sageman 2004: 8). Seit circa 2004 lässt sich aus dem Umfeld der Al-Qaida und des sogenannten Islamischen Staats allerdings auch eine neue, erweiterte ideologische Akzentsetzung in der jihadistischen Ideologie beobachten (Baehr 2012: 246 -247). Diese globale ideologischen Entwicklung des Jihadismus ist für deutsche Jihadist*innen von großer Relevanz, da unter diesen „keine selbstständige Theorienbildung im Sinne einer kohärenten Theorie des Dschihads auszumachen“ sei (Günther et al. 2016: 168).

Umstrittene Kernfrage des inner-salafistischen Diskurs sind, gegen wen und in welchem Falle Jihad geführt werden darf. So würden in Ausnahmefällen neben Jihadist*innen auch andere Salafist*innen den Jihad befürworten, wenn die Umstände in ihrem Verhältnis rechtmäßig wären (Said 2014: 208). Auch Pierre Vogel, der dem deutschen Mainstream Salafismus zuzuordnen ist, hat in der Vergangenheit den defensiven Jihad legitimiert, nannte diesen „eine wichtige gottesdienstliche Tat“ und erhob ihn hierdurch zum Glaubenselement (Pierre Vogel zitiert bei Wiedl 2014: 151). Der defensive Jihad wird von Salafist*innen immer wieder unter Verweis auf unrechtmäßigen Invasionen muslimisch geprägter Länder legitimiert, die einen Verteidigungskrieg notwendig machen würden (Roy 2017: 13). Insbesondere der Afghanistankrieg gilt als Prototyp des defensiven Jihad, bei dem weltweit junge Muslim*innen dem Ruf zur Verteidigung der Umma im Angesicht sowjetischer Invasion folgten (Baehr 2009: 37). Als deutlich umstrittener gilt der aktive Jihad in Form offensiver militärischer Expansion (Sageman 2004: 2). Beispielhaft für einen solchen aktiven Jihad wäre der Plan des sogenannten Islamischen Staates, der im Jahr 2014 eine globale Expansion anstrebte (Steinberg 2005: 141). Als Tendenz lässt sich feststellen, dass Jihadist*innen „bis vor wenigen Jahren den Dschihad vor allem als defensiven Kampf auffassten“ und sich „die Legitimation mit den Gebietskontrollen des sogenannten Islamischen Staates (IS) verändert“ hat (Günther et al. 2016: 170).

Im jihadistischen Duktus wird hier oft von den sogenannten *dār al-Islām* („Ländern des Islam“) gesprochen, die vor den *dār al-ḥarb* („Ländern des Krieges“) verteidigt werden müssen (Sageman 2004: 2). Dieses dualistische Weltbild ist, wie bereits erwähnt, symptomatisch für den Jihadismus und Kennzeichen radikaler Ideologien (Wagemakers 2014: 62). Diese radikale Dichotomie ist realpolitisch allerdings nicht umzusetzen, weshalb von

Jihadist*innen weitere „Gebiete“ festgelegt werden: Ländern, in denen Waffenstillstand herrscht (*sulh*) und *dar al-Ahd* („Gebiete des Übereinkommens“), in denen eine freie Religionsausübung möglich ist (Schröter 2015: 1). Durch militärische Einsätze in muslimisch geprägten Staaten, wie dem deutschen Bundeswehreinsatz in Afghanistan (2001 – 2014) ist aus Sicht von Jihadist*innen auch die deutsche Bundesregierung am „Krieg gegen den Islam“ beteiligt. Hieraus wird aus dem jihadistischen Spektrum abgeleitet, die Bundesrepublik sei ein „feindlicher Staat, der Musliminnen und Muslime unterdrücke und töte“ und damit legitimes Ziel jihadistischer Anschläge (Günther et al. 2016: 170). Beispielhaft seien hier erneut die deutschen Brüder Mounir und Yassin Chouka genannt, die im April 2011 aufgrund ebenjener deutschen Beteiligung in Afghanistan zu Anschlägen in Deutschland aufriefen (zitiert bei Said 2014: 204).

Um das Aufkommen jihadistischer Bewegungen in Deutschland und deren Verbindungen in das salafistische Spektrum nachzuvollziehen, ist das Kapitel 4 dem Salafismus in Deutschland gewidmet, sowie seinem Personenpotential und seinen Netzwerkstrukturen.

4. Das salafistische Spektrum in Deutschland

Spätestens durch die von der salafistischen Vereinigung Die Wahre Religion initiierten „Lies!“-Aktion, bei der zwischen 2011 und 2016 1,1 Millionen Korane in den Fußgängerzonen deutscher Großstädte verteilt wurden, ist der Salafismus als Alltagsphänomen im Bewusstsein der deutschen Mehrheitsgesellschaft angekommen (Dantschke 2014: 182). Thorsten Hasche (2018: 389) spricht vom Salafismus als der „prägendsten Erscheinung des Islamismus in Deutschland“ und Menschen ohne Bezugshintergrund zum Salafismus können den Anblick bärtiger Männer in „Kitteln“ und über den Knöcheln endender Hosen, so wie von Frauen in Vollverschleierung dem Salafismus zuordnen (Dantschke 2017a: 67).

Der Salafismus ist, wie zuvor dargestellt, eine rückwärtsbezogene, aber inhärent moderne Bewegung globaler Verbreitung. Durch die Vermischung mit lokalspezifischen Themen kommt es jedoch zu regionalen Ausprägungen, die sich ideologisch von vergangenen Ausprägungen salafistischer Bestrebungen lösen können (Bundesministerium des Innern 2016: 153).

4.1 Personenpotenzial und Schwierigkeiten der Datenerhebung

Angaben zum Personenpotential des Salafismus in Deutschland variieren stark und Unklarheiten in den Kategorisierungen des salafistischen Spektrums verkomplizieren dies zusätzlich (Ceylan und Kiefer 2013: 80). Schwierigkeiten in der Datenerhebung ergeben sich, da religiöse und politische Einstellungen schwer messbar sind und weder Islamismus noch Salafismus eine explizite Mitgliedschaft erfordert oder ein Selbstverständnis als solches voraussetzt (Biene, Daase, Junk und Müller 2016: 8). Viele Salafist*innen vertreten die Auffassung, dass der Salafismus die einzig korrekte und „reine“ Auslegung des Glaubens sei und sie in ihrem Selbstverständnis daher „pure“ oder „reine“ Muslime – nicht Salafist*innen (Damir-Geilsdorf et al. 2019: 124). Daher kann das Selbstbild als „pure*r“ Muslim*in auch der taktischen Kommunikationsstrategie dienen, weil hierdurch eine größere und inklusivere Zuhörerschaft adressiert wird (Schröter 2015: 1). Ein weiterer Faktor, der viele Salafist*innen dazu bringt, den Begriff Salafist*in für sich abzulehnen ist, dass Medien und Sicherheitsbehörden – in Deutschland aber auch in anderen Ländern – den Salafismus oftmals nur aus einer Sicherheitsperspektive betrachten und sie daher befürchten, als kriminell oder gar terroristisch assoziiert zu werden (Damir-Geilsdorf und Menzfeld 2020: 136). Besonders deutlich würde diese fehlende Differenzierung durch deutsche „Symbolpolitik“ und eine „Fehlentwicklung in der Medienberichterstattung“, die regelmäßig Schlüsselsymbole des Islams für jihadistische Berichterstattung wähle und die Themen „Migration“ und „Integrationsdefizite“ mit Radikalisierung vermengen würde (Baehr 2019: 26). Auch in wissenschaftlichen Arbeiten liegt ein unverhältnismäßiger Fokus auf den gewaltbereiten Jihadist*innen, welcher die Thematik auf wenige Themen (radikalisierungsbefördernd, verfassungsfeindlich, etc.) zusammenschrumpfen lässt (Wiedl 2014: 3). Es sei daher erneut darauf verwiesen, dass, obwohl unter dem Label „Salafist*in“ subsumiert, die Ausdifferenzierungen zwischen den Strömungen besonders relevant sind um „innere Reibungen der Szene“ zu begreifen und einer pauschalen Kriminalisierung vorzubeugen (Dantschke 2017a: 64). Dabei distanziert sich die Mehrheit der Muslime in Deutschland von Salafist*innen und auch innerhalb des salafistischen Spektrums wird besonders aus dem Feld der Purist*innen klar Stellung gegen Jihad-Propaganda bezogen und religiös fundiert und unter Bezug auf salafistische Gelehrte gegen diese Ideologie argumentiert (Dantschke 2017a: 64; 67). Hierdurch kann das gemäßigtere salafistische Spektrum

eine wichtige Funktion bei Deradikalisierungsprozessen übernehmen (Frindte et al. 2016: 160).

Da es keine anderen verlässlichen Zahlen aus empirischen Erhebungen ähnlichen Umfangs gibt, entstammen die Angaben zum Personenpotential des Salafismus in Deutschland mehrheitlich den Verfassungsschutzämtern, die jedoch lediglich durch „konservative Hochrechnungen“²⁴ das Feld der politischen und jihadistischen Salafist*innen erfassen würden (Dantschke 2014: 180; Biene et. al. 2016: 8). Hierbei offenbart sich eine Problematik: aus einer Sicherheitsperspektive haben Purist*innen aufgrund ihrer apolitischen Haltung kein Gefährdungspotential und sind folglich keine relevante Personengruppe für die Sicherheitsbehörden (Dantschke 2014a: 478). Personen, die lediglich die salafistische *'aqīda* vertreten, fallen daher aus diesen Zahlen heraus²⁵ (Said und Fouad 2014: 49). Für das Jahr 2020, wie schon im Jahr 2019²⁶, ordnet der Verfassungsschutzbericht dem salafistischen Spektrum (circa) 12.150 Personen zu, dem generellen Spektrum des „Islamismus“ hingegen 28 715 Personen (Bundesministerium des Innern 2021: 194, 196). Prozentual sind daher nicht ganz 0,5% der gesamtmuslimischen Bevölkerung in Deutschland dem Spektrum des allgemeinen Islamismus (nicht des Salafismus) zuzuordnen (Brost et al. 2022: 17). Dennoch kann eindeutig festgestellt werden, dass der Islamismus in Deutschland, und davon insbesondere die salafistische Szene in den letzten 20 Jahren einen erheblichen Zuwachs an Mitgliedern verzeichnen konnte (Bundesministerium des Innern 2016: 153). Als sogenannte Schwerpunktländer des Salafismus gelten Nordrhein-Westfalen, Hessen und die Stadtstaaten Berlin, Hamburg und Bremen (Dantschke 2014: 180). Das deutsche Innenministerium geht davon aus, dass 90% aller deutscher Salafist*innen dem politischen Spektrum angehören, doch belegen Anschläge auch in Deutschland die Existenz gewaltbereiter, jihadistischer Salafist*innen (Ceylan und Kiefer 2013: 86; Said 2015: 193). Die meisten in Deutschland verübten Anschläge waren Taten von Einzeltäter*innen aus Deutschland, aus dem Ausland orchestrierte Gruppenaktivitäten konnten in Deutschland bis zum Jahr 2020 hingegen noch nicht verzeichnet werden (Bun-

²⁴ Daten von Sicherheitsbehörden sollten zudem bei der Verwendung im wissenschaftlichen Kontext mit Vorsicht behandelt werden, da die Erhebung und Kategorisierung möglicherweise nicht akademischen Maßstäben entspricht (Said 2015: 193).

²⁵ Die Sicherheitsbehörden teilen daher das Spektrum des deutschen Salafismus lediglich in politische und jihadistische Salafist*innen (Baehr 2019: 41- 42). Mit Hinweis darauf, dass fast ausnahmslos alle Jihadist*innen vorherige Kontakte zum Mainstream Salafismus aufweisen würden, betont der Verfassungsschutz zudem das vom politischen Spektrum ausgehende Gewaltpotential, obwohl sich große Teile eindeutig von Terrorismus distanzieren (Damir-Geilsdorf 2014: 221).

²⁶ Hiermit erfolgte erstmals seit 2002 eine Stagnation im Wachstum des salafistischen Spektrums, welches zumindest teilweise durch die Kontaktbeschränkungen der Coronapandemie begründet wird (ebd.).

desministerium des Innern 2020: 189). Insgesamt wurden in Deutschland zwischen 2001 und 2022 15 jihadistisch motivierte Anschläge verübt, wobei 19 Personen starben (120 Personen wurden verletzt) (Brost et al. 2022: 86). Von diesen 15 Anschlägen wurden 13 von „operativen Einzeltäter*innen“ verübt und 10 dieser Täter*innen waren den deutschen Sicherheitsbehörden im Vorfeld der Tat bereits bekannt (Brost et al. 2022: 86). Es wird sich im Folgenden zeigen, dass auch Arid Uka und Safia S. als Einzeltäter*innen agierten und Kontakte in den deutschen Mainstream Salafismus unterhielten. Safia S. war zudem vor ihrer Tat den Sicherheitsbehörden bekannt.

4.2 Netzwerkstruktur und Akteure

Im Folgenden soll – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – ein Überblick über Netzwerkstrukturen und einige der relevantesten Akteure des salafistischen Spektrums in Deutschland skizziert werden. Es handelt sich hierbei um eine Momentaufnahme, da das salafistische Netzwerk in Deutschland kontinuierliche Wandlungsphasen durchläuft, die endogenen (z.B. wechselnde Allianzen und Streitigkeiten) und exogenen (z.B. Vereinsverbote) Faktoren unterliegen. Bei den Szenegrößen handelt es sich seit Jahren um dieselben Gesichter, weshalb die Szene gefestigt wirkt, tatsächlich ist sie „in ihren Strukturen jedoch volatil und netzwerkartig“ (Abou Taam et al. 2016: 79).

Ein erstes Aufkommen islamistisch-missionarischer Aktivität in Deutschland lässt sich zurückdatieren auf die 1960er Jahre, die nicht nur von Arbeitsmigration, sondern auch der Immigration arabischer islamistischer Exilant*innen geprägt war, denen in den neu gegründeten arabischen Nationalstaaten ihrer Herkunftsländer die Verfolgung als politische Oppositionelle drohte (Hasche 2018: 393). Baehr (2014: 232) stellt fest, dass im Kontext dieser Oppressionen ab den 1980er Jahren auch erste Jihadist*innen nach Deutschland emigrierten. Initiiert durch diese begannen ab den 1990er Jahren erste eigene Formationsprozesse salafistischer Gruppierungen innerhalb Deutschlands (Wiedl und Becker 2014: 187). Die Zentren dieser neuen salafistischen Bewegungen lagen in (Neu-)Ulm, Leipzig, Hamburg und Bonn.

Eine breitere Öffentlichkeit erlangte der Salafismus dann allerdings in den frühen 2000er Jahren, als missionarisch-politische Prediger*innen begannen, in einem Tournee-Format deutschlandweit Vorträge zu halten und ihre Ideologie in deutscher Sprache zu verbreiten (Dantschke 2014: 180). Hierdurch erreichte der Salafismus auch die jüngeren, in Deutsch-

land geborenen und/oder sozialisierten Generationen (Wiedl und Becker 2014: 48). Beispielhaft genannt werden sollen hier der Leipziger Prediger Hassan Dabbagh²⁷ (alias Scheich Abul Hussain), der Berliner Abdul Adhim Kamouss und der Bonner Prediger Mohammad Beshain (Kunya Name: Abu Jamal) (Dantschke 2014: 180). Zwischen 2005 und 2011 zogen diese als Dreigestirn durch Deutschland und hielten Vorträge vor bis zu 500 Personen, bei denen sie eine rigide Auslegung des *al-walā' wa-l-barrā'* Konzepts predigten. In dieser Phase salafistischer *da'wa* wird eine puristische Glaubenslehre vermittelt, die keine Gewaltaffinität aufwies (Logvinov 2017: 19). Politische Ansichten ergeben sich primär implizit, doch insbesondere Dabbagh kritisiert regelmäßig Aussagen deutscher Politiker*innen (Wiedl und Becker 2014: 189). Sie gelten heute als Gründungsväter des deutschen Salafismus und Dabbagh und Beshain auch als zwei der prominentesten Vertreter des sogenannten Mainstream Salafismus (Wiedl 2014: 47). Kamouss hingegen steht der salafistischen Szene inzwischen kritischer gegenüber und distanziert sich auch immer wieder öffentlich von Elementen ihrer Glaubenslehre (Abou Taam et al. 2016: 82). Es waren auch Dabbagh und Beshain, die erste deutschsprachige salafistische Onlineangebote gründeten, wie beispielsweise die Homepage al-tamhid.net im Jahr 2002 (Wiedl 2014a: 417). Im September 2007 entstand im öffentlichen deutschen Diskurs erstmals ein Bewusstsein für sogenannte *home grown terrorists* innerhalb des salafistischen Spektrums, als durch die Sicherheitsbehörden die sogenannte „Sauerland-Gruppe“ zerschlagen und hierdurch konkrete jihadistische Anschlagpläne vereitelt werden konnten (Dantschke 2014: 180). Den Kernakteuren, darunter die zwei Deutschen Daniel Schneider und Fritz Geolwicz, war es gelungen, mutmaßlich bis zu 40 Personen jihadistischer Gesinnung mit dem Ziel eines Anschlags um sich zu sammeln (Abou Taam et al. 2016: 82).

Bereits seit 2005 kann jedoch schon von einer dritten „deutschen Phase“ salafistischer Mobilisierung gesprochen werden, die sich durch das Aufkommen junger deutsch sozialisierter Prediger auszeichnete, die allerdings noch immer mit Arabischkenntnissen und (oftmals jedoch begrenztem) theologischem Wissen trumpfen konnten (Logvinov 2017: 19). Die Gallionsfiguren dieser Generation von Predigern waren der Konvertit Pierre Vogel (Kunya Name: Abu Hamza) aus Frechen bei Köln, Ibrahim Abou Nagie²⁸, Muhammad Seyfudin Çiftçi (Kunya Name: Abu Anas) aus Braunschweig und Sven Lau (Kunya Name: Abu

²⁷ Deutsch-syrischer Imam, geboren 1972, steht der Leipziger Rahman Moschee seit deren Gründung bis heute vor und sieht sich selbst als mäßigende Vaterfigur der neuen Predigergeneration (Wiedl und Becker 2014: 189).

²⁸ Ibrahim Abou Nagie, geboren 1964 in Palästina, hatte Elektrotechnik in Deutschland studiert und dort 1994 die deutsche Staatsbürgerschaft erlangt. 2002 fand er zum Salafismus und gründete drei Jahre später, im Jahr 2005 Die Wahre Religion (Wiedl und Becker 2014: 202).

Adam) aus Mönchengladbach (Wiedl 2014a: 418, Käsehage 2019: 16). Diese Prediger erreichten ein deutlich größeres Publikum, so hielt Vogel um das Jahr 2006 zeitweise Vorträge vor bis zu vierstelligen Zuhörerzahlen (Damir-Geilsdorf et al. 2018: 6). Insbesondere der Konvertit Vogel, der auftrat wie ein charismatischer Superstar und „ein feines Gespür hat, sich in Szene zu setzen“, konnte einen starken Bezug zur Lebensrealität deutscher Jugendlicher herstellen, die von seiner Vergangenheit als geläuterter Profiboxer beeindruckt waren (Wiedl und Becker 2014: 192). Sowohl durch die bewusste Instrumentalisierung jugendtypischer Sprache und popkultureller Referenzen als auch durch eine stark professionalisierte und verstärkte Onlinepräsenz warben diese Prediger vor allem um Jugendliche (Wiedl 2014: 48; Baehr 2014: 237).

Im Jahr 2005 schloss sich Vogel der von Ibrahim Abou Nagie neu gegründeten Organisation Die Wahre Religion (DWR) an, bei welcher es sich erst um eine Internetplattform und später eine netzwerk-artige Gruppierung deutscher *da'wa* Prediger handelte (Wiedl und Becker 2014: 202). Mit der Gründung der DWR verließ der deutsche Salafismus seine „Kinderschuhe“ und unter der Schirmherrschaft der DWR entwuchsen in den kommenden Jahren aus dem Mainstream Salafismus radikalere salafistische Ableger (Dantschke 2014: 181). Bereits im Jahr 2008 war ein ideologischer Bruch zwischen Abou Nagie und Vogel Vorbote dieser Entwicklung. Abou Nagie insinuierte zwar vordergründig, dass das Zerwürfnis mit Vogel entstanden sei, da dieser nach größerer medialer Aufmerksamkeit streben würde. Hauptkonfliktpunkt zwischen den beiden Predigern waren jedoch tiefgreifende ideologische Differenzen, unter anderem über den *takfir* an muslimischen Regent*innen und die Propagierung des Jihads (Abou Taam et al. 2016: 83; Dantschke 2014a: 181). Abou Nagie hatte in mehreren Videos die folgende Meinung geäußert: „alle Präsidenten, die nicht mit Allahs Gesetzen regieren und nicht mit dem Koran regieren sind *kuffar*, und wer das Gegenteil behauptet, ist selbst ein *kafir*“ (zitiert in Wiedl und Becker 2014: 192). Vogel schloss hingegen einen solchen *takfir* nicht kategorisch aus, orientierte sich jedoch an gemäßigteren Auslegungen aus dem puristischen Spektrum und vertrat die Meinung, dass *in dubio pro reo* „ein Herrscher nicht ohne eingehende Untersuchung seiner Motive für eine „unislamische“ Entscheidung zum Ungläubigen erklärt werden könne“ (zitiert bei Wiedl 2014a: 427 – 428). Die Auslegung des *takfir* ermöglicht in jihadistischen Kreisen die ideologische Legitimation von Gewalt und die Rigidität, mit der dieses Konzept ausgelegt wird, dient als Gradmesser ideologischer Radikalisierung (Wiedl und Becker 2014: 191). Es verwundert daher nicht, dass die Mitglieder der DWR in den folgenden

Jahren eine Phase der Radikalisierung durchliefen und hierbei immer wieder Personen aus jihadistischen Gunstkreisen hofierten, die „auch den bewaffneten Dschihad“ legitimierten (Baehr 2012: 255). Beispielhaft sei hier die Affiliation der DWR mit der sogenannten DawaFFM²⁹ Gruppe in Frankfurt genannt. Die Gruppe um Abdellatif Rouali (auch Shakih Abdellatif) organisierte an Jugendliche gerichtete Freizeitangebote, in ihren Onlineauftritten offenbarte sie jedoch eine offen den Jihad befürwortende Haltung (Baehr 2014: 239). Im März 2013 wurde DawaFFM durch das Bundesministerium des Innern wegen jihadistischer Rekrutierung und der Verbreitung frauen-, und menschenverachtender Inhalte verboten und Abdellatif Rouali fand „Unterschlupf“ bei Die Wahre Religion, die ihn bereitwillig aufnahm (Käsehage 2019: 30).

Nach seinem Zerwürfnis mit Abou Nagie gründete Pierre Vogel gemeinsam mit Muhammad Seyfudin Çiftçi³⁰ (Abu Anas) aus Braunschweig, die dem Mainstream-Salafismus zuzuordnende Alternativorganisation „Einladung zum Paradies e.V.“ (EZP) (Wiedl 2014: 74). Die EZP war im Internet über einladungzumparadies.de abrufbar und galt im Jahr 2010 als die meistbesuchte salafistische Website in Deutschland (Wiedl 2014: 74). Durch Vogels Großkundgebungen, die aggressive *da'wa* des Vereins und deren Popularität war die EZP jedoch schnell in den Fokus der Sicherheitsbehörden geraten und bereits 2010 strebten diese ein Vereinsverbot an (Abou Taam et al. 2016: 84; Dantschke 2014: 182). Auch Vogel, der sich im Jahr 2008 noch eindeutig von gewaltbereitem Jihadismus distanziert hatte, liebäugelte in den folgenden Jahren immer wieder mit radikalerer Rhetorik, ohne jedoch offen zu Gewalt aufzurufen (Von Boemcke 2019: 41). Er verglich nun, nach der Rechtmäßigkeit des Jihads zu Verteidigungszwecken gefragt, die „spätmekkanische Periode, als die Muslime in erhebliche Bedrängnis durch pagane Kräfte geraten waren, mit der heutigen Situation in Deutschland“ und legte mit dieser Argumentation einen Grundstein, auf den deutsche Jihadist*innen argumentativ den Jihad als Verteidigungspflicht legitimieren können (Wiedl und Becker 2014: 195 – 196, 200). Als Reaktion auf die Verhaftung vermeintlicher Mitglieder Al Qaidas in Düsseldorf im Jahr 2011 betonte Vogel jedoch, es sei Pflicht für jeden Muslim, „solche Anschläge mit allen ihm möglichen Mitteln zu verhindern“ (Pierre Vogel zitiert bei Damir-Geilsdorf 2014: 231). Als im März 2011 Attentäter Arid Uka am Frankfurter Flughafen zwei US-Soldaten tötete und

²⁹ DawaFFM setzt sich zusammen aus den Begriffen *da'wa* und dem Kürzel für die Stadt Frankfurt, FFM und wurde 2008 gegründet.

³⁰ Muhammad Seyfudin Çiftçi, geboren 1973, studierte Islamische Rechtswissenschaft an der Islamischen Universität Medina. Er gründete 2006 das Islamische Bildungs-, und Kulturzentrum (IBKZ) in Braunschweig und damit die erste salafistische Islamschule Deutschland (Wiedl 2014: 49).

somit den ersten jihadistischen Anschlag in Deutschland verübte, bemängelte Vogel lediglich, dass Uka damit der Reputation des Salafismus keinen Gefallen gemacht hätte, ohne sich klar von dem Anschlag zu distanzieren (Käsehage 2019: 21). Am deutlichsten äußerte sich Vogels Ambivalenz jedoch durch seinen erneuten Zusammenschluss mit Abou Nagies Organisation Die Wahre Religion im Sommer 2011 (Dantschke 2014: 183). Trotz ideologischer Differenzen war Vogel davon überzeugt, dass ein Zusammenschluss im Angesicht gestiegener staatlicher Maßnahmen gegen das salafistische Spektrum, notwendig sei (Damir-Geilsdorf et al. 2018: 20). Einen Höhepunkt erreichte sein provokantes Auftreten, als Vogel im Jahr 2011 plante, ein öffentliches Totengebet für den ermordeten Osama Bin Laden abzuhalten (Von Boemcke 2019: 41). Kritik traf Vogel daraufhin aus den gemäßigeren Reihen des Mainstream Salafismus, aber auch aus Politik und Medien und ein gesetzliches Verbot untersagte ihm schlussendlich die Abhaltung eines solchen Gebets (Dantschke 2014: 182). Konsequenzen aus dieser Provokation zog auch Weggefährte Muhammad Çiftçi, der sich final von Vogels provokativer Linie lossagte und Befürchtungen äußerte, Vogels Lehren könnten für Jugendliche einen Nährboden für Radikalisierung und Gewalt darstellen (Dantschke 2014: 182). Vogel verließ daraufhin für zwei Jahre Deutschland Richtung Ägypten und entwickelte dort einen transnationaleren Blickwinkel auf seine Missionierungsarbeit. War bis 2011 noch sein Ziel gewesen, „den Islam zur stärksten Religion Deutschlands zu machen“, so wollte er ab 2013 dann den „Islam in jedes Haus der Welt bringen“ (Pierre Vogel zitiert bei Wiedl 2016: 151).

Ein nennenswerter Unterstützer von Die Wahre Religion war auch Ex-Rapper Dennis Mamadou Cuspert, der von Abou Nagie und Vogel als Aushängeschild der Organisation platziert wurde (Damir-Geilsdorf et al. 2018: 29). Cuspert wurde 1975 in Berlin geboren, war schon im Jugendalter straffällig geworden und erlangte zunächst Bekanntheit als „Gangsterrapper“ Deso Dogg (Wiedl 2014a: 433). Nach seiner religiösen Läuterung nutzte Cuspert seine zuvor erlangte Prominenz und veröffentlichte, nun unter dem Kunya Namen Abou Maleeq und später dann als Abu Talha Al Almani³¹, islamische Nasheeds mit jihadistischen Inhalten (Dantschke 2017a: 72). Cusperts Vergangenheit als Straftäter und „Gangsterrapper“ machte ihn besonders unter Jugendlichen mit schwierigen Sozialisationsverläufen zum glaubwürdigen Vorbild eines „Reborn Muslim“ (Dantschke 2017: 71). Dass Cuspert bereits im Jahr 2011 für den bewaffneten Jihad eintrat, äußerte sich einerseits

³¹ Er nahm hierbei den Kampfnamen des 2010 in Afghanistan getöteten deutschen Salafisten Bekkay Harrach an, der sich zuvor Abu Talha Al Almani (Abu Talha, der Deutsche) genannt hatte.

durch die Texte seiner Nasheeds, in welchen er offen zum Jihad aufrief und sang: „auf geht es zum Jihad, hört ihr unsere Schreie nicht? Ich stehe meinen Brüdern bei, zuhause geht das nicht“ (zitiert bei Damir-Geilsdorf et al. 2018: 29). Andererseits auch durch seine Affiliation mit der jihadistischen DawaFFM Gruppe in Frankfurt (Käsehage 2019: 47). Auch Terrorist Arid Uka hatte kurze Zeit vor seinem Attentat auf Facebook seine Bewunderung für Cusperts Ausdruck verliehen (Abou Taam et al. 2016: 18 – 19). Cuspert stand ab 2011 wie kein*e andere*r deutsche*r Salafist*in als Multiplikator des Jihads und als „Arm des globalen Dschihad, jederzeit bereit zu kämpfen und dafür in den Tod zu gehen“ da (Dantschke 2017: 73). Es verwundert daher auch nicht, dass Cuspert im Jahr 2011, gemeinsam mit dem Österreicher Mohamad Mahmoud (Kunya Name: Abu Usama Al Gharieb) und anderen eine eigene Organisation unter dem Namen Millatu Ibrahim³² gründete, die schnell als „militanter Arm der DWR“ galt (Dantschke 2014: 183 – 184). Die positive Resonanz blieb unter deutschen Mainstream Salafist*innen jedoch aus und aufgrund ihrer Verfassungsfeindlichkeit wurde die Organisation bereits 9 Monate nach ihrer Gründung vom Bundesministerium des Innern verboten (Logvinov 2017: 20 – 21).

Cusperts Beliebtheit unter Jugendlichen tat dies jedoch keinen Abbruch und unzählige Mitglieder von Millatu Ibrahim schlossen sich in den folgenden Jahren jihadistischen Organisationen wie der (Internet-)Organisation Tauhid Germany, oder auch dem sogenannten Islamischen Staat an (Dantschke 2014: 183, Wiedl und Becker 2014: 204). Auch Cuspert und Mahmoud emigrierten nach Syrien, schlossen sich dort später der Terrororganisation an und sollen dort 2018 bei Kampfhandlungen des Daesh auch gestorben sein (Freiheit und Zick 2022: 256; Logvinov 2017: 21). Die Mitglieder von Tauhid Germany distanzieren sich hingegen ausdrücklich von der DWR, da diese sich zu sehr der *da'wa* und zu wenig dem Jihad verschrieben habe (Logvinov 2017: 21). Obwohl also Millatu Ibrahim ursprünglich aus dem DWR Netzwerk hervorging, verspottete die militante Jugendszene die ehemaligen Szenegrößen, die jeden Einfluss über die junge Generation verloren hatten (Dantschke 2017: 75). Umgekehrt distanzieren sich die Prediger der DWR zunehmend von den jüngeren Generationen (Wiedl 2014a: 432). Durch diese Entwicklung *drohte die Revolution ihre Kinder zu fressen*, denn die Anhänger*innen des Mainstream Salafismus verfolgen „im Allgemeinen nicht das Ziel, Muslime zur Partizipation am Jihad oder zum Märtyrertod zu mobilisieren“ (Wiedl 2014: 11 – 12). Stattdessen sehen sie sich

³² Der Name der Gruppe „Millatu Ibrahim“ (aus dem Arabischen: Religion Abrahams) ist gewählt nach einem Werk Abu Muhammad al Maqdisi's, der der Organisation als ideologisches Vorbild galt. Maqdisi distanzierte sich im Jahr 2014 jedoch ausdrücklich vom sogenannten Islamischen Staat und forderte Loyalität zu Al-Qaida (Dantschke 2017: 70).

als Islamgelehrte, die durch die Vermittlung der authentischen Glaubenslehre vom Salafismus überzeugen wollen. Aus ihren Kreisen hatte sich zu diesem Zeitpunkt allerdings eine radikale jihadistische Jugendsubkultur abgespalten, die ihr Auftreten zwar religiös begründete, aber im Kern gesellschaftspolitische Inhalte vertrat und deren gewaltbefürwortende Handlungsaufforderungen sie daher als extremistische Ideologie enttarnten (Dantschke 2014b: 193 -194, 197). Forscher*innen sprechen hierbei auch von einer „Hooliganisierung“ oder „Verproletarisierung“ der salafistischen Szene (Freiheit und Zick 2022: 256). Ideologisch zeichnet sich die Bewegung durch einen vom Aufkommen des sogenannten Islamischen Staates inspirierten Hang zu brutaler Gewaltverherrlichung aus, bei dem die salafistische Glaubenslehre lediglich als Deckmantel dient, derer Symbolik und Rhetorik sich bedient wird (Von Boemcke 2019: 27). Es werden zudem Stilmittel der Popkultur eingesetzt, die stark vereinfachte Inhalte und szenetypische Floskeln (ohne tiefgehende Arabischkenntnisse) als Lifestyle inszenieren. Diese junge militante Bewegung wird daher oftmals als Generation des „Pop-Jihad“ bezeichnet (Dantschke 2017: 70). Vermittelt wird dieser Lifestyle durch hochprofessionelle Videos mit kurzer und schneller Bildfolge, wie sie gängig sind auf Plattformen wie Instagram, Telegram oder TikTok (Dantschke 2017: 75). Inspiriert durch Denis Cuspert prägen in diesen Videos fortan „Flecktarn und Paschtunenmütze, Patronengürtel und Kalaschnikow“ die Outfits der selbsternannten „Löwen von Deutschland“ (Dantschke 2017: 73). Die Inhalte sind dabei *ready to eat* aufbereitet, ohne dass dabei von den Rezipient*innen eine echte Auseinandersetzung damit gefordert wird. Sie heben sich deutlich von den stundenlangen Vorträgen früherer Generationen salafistischer Prediger ab, die den „Pop-Jihadist*innen“ daher auch nicht mehr als Vorbilder gelten (Dantschke 2017: 74). Aus theologischer Sicht beschreibt Dantschke (2014a: 480) die Anhänger*innen dieser radikalen Subkultur daher als „im religiös-theologischen Sinne Analphabeten“.

Infolge dieser Entwicklung kann ab 2015 eine neue Phase des deutschen Salafismus beschrieben werden, welche sich durch eine klare Ausdifferenzierung und Trennlinie zwischen dem Mainstream Salafismus und den militanten Jihadist*innen und ihren Befürworter*innen auszeichnet (Logvinov 2017: 21). Nicht nur Abou Nagie distanzierte sich von der Generation „Pop-Jihad“, auch Pierre Vogel mahnte in dem Video „Statement wegen der Radikalisierung der muslimischen Jugend“ an, „die Zeit nicht nur damit zu verbringen Videos zu schauen wo Köpfe rollen“ (zitiert bei Abou Taam et al. 2016: 107). Nach den

Anschlägen in Paris vom 13.11.2015³³ distanzierte sich auch Vogel nun eindeutig vom sogenannten IS und der Legitimierung von Gewalt, woraufhin ein halbes Jahr später im *Dabiq*-Magazin der Terrororganisation zu Vogels Ermordung aufgerufen wurde (Von Boemcke 2019: 41; Abou Taam et al. 2016: 107). Auch salafistische Moscheegemeinden waren inzwischen deutlich sensibilisiert für gewaltverherrlichende jihadistische Narrative und boten solchen Predigern keine Plattform mehr (Von Boemcke 2019: 39). Viele Autor*innen teilen das Spektrum des politischen Salafismus seitdem in drei Tendenzen, 1) den Reformist*innen wie Adhim Kamouss, welche eine Liberalisierung und verbale Abrüstung des Salafismus propagieren, 2) den Relativist*innen, wie Pierre Vogel, die zwar Terrorismus ablehnen, aber den defensiven Jihad legitimieren (und auf bisheriger Praxis beharren), sowie 3) den konspirativen Hardliner*innen, die jihadistische Glaubenslehren vertreten oder sogar den globalen Jihad propagieren (Logvinov 2017: 21 – 22).

Unter deutschen Jihadist*innen hatte seit der Ausrufung des „Kalifats“ im Jahr 2014 die Terrororganisation Islamischer Staat als mächtigster Multiplikator jihadistischer Ideologie nach Deutschland (und Europa) gegolten (Lohlker et al. 2016: 222). Und hatte bis 2015 die Terrororganisation noch zur Ausreise in die „Kalifatsgebiete“ aufgerufen³⁴, passte durch Landverluste in Irak und Syrien der Daesh seine Taktik an und rief nun in den sozialen Medien dazu auf, den Jihad „im Westen“ zu führen, wenn eine Ausreise in das „Kalifat“ nicht möglich sei (Günther et al. 2016: 170; Freiheit und Zick 2022: 257). In einem Video aus dem Jahr 2015 richtete sich das ehemalige Mitglied Millatu Ibrahims, der Österreicher Mohamed Mahmoud mit einem Glaubensbruder im Namen des sogenannten IS an die Zuhörer*innen und riefen auf zu Anschlägen in Deutschland: „wenn man nicht in der Lage sei, in die vom IS kontrollierten Gebiete zu emigrieren, sollte der Kampf im Heimatland geführt werden. Jeder Einzelne könne Ungläubige (*kuffar*) schlicht mit einem Messer töten“ (zitiert bei Günther et al. 2016: 171). Es ist daher anzunehmen, dass das vermehrte Aufkommen von Anschlägen durch jihadistische Einzeltäter*innen in Deutschland (und Europa) „zu dem Wirken großer jihadistischer Organisationen [gehört], die via Internet in gewisser Weise terroristische Aktivität outsourcen“ (Steinberg 2012: 18).

³³ Am 13.11.2015 hatten Jihadist*innen in einer koordinierten Aktion zeitgleich an 5 Orten in Paris Anschläge verübt und dabei mindestens 130 Personen getötet. Zu den Anschlägen bekannte sich der sogenannte Islamische Staat.

³⁴ Insbesondere die Anziehungskraft auf Frauen durch die salafistische Utopie eines „Islamischen Staates“ wurde hierdurch offenkundig, den waren es zuvor vornehmlich Männer, so waren unter den ausgereisten Deutschen in das „Kalifat“ bis zum Jahr 2016 21% Frauen (Frindte et al. 2016: 138).

In diesem Kapitel konnte beobachtet werden, dass sich aktuell in Deutschland Salafist*innen jeder Strömung finden lassen und es durch Affiliationen trotz unterschiedlicher *'aqīda* und *manhaj* auch zu Kooperationen zwischen diesen kommt. Ausgehend von ersten Netzwerken in den 1990er Jahren, erfuhr die salafistische Szene in Deutschland seit den frühen 2000er Jahren großen Zulauf und teilte sich in eine puristische und politische Mainstream Strömung auf. Aus diesem Mainstream Salafismus entwuchsen seit circa 2010 über das Netzwerk DWR radikale Ableger, die dem Mainstream jedoch noch immer verbunden waren. Mit den sogenannten „Pop-Jihadis“ war allerdings eine radikale Jugendsubkultur entstanden, deren Mitglieder die religiösen Elemente des Salafismus lediglich als Deckmantel verwendeten. Es ist nicht auszuschließen, dass Mainstream Prediger*innen wie Pierre Vogel durch Liebäugeln mit Personen aus dem jihadistischen Spektrum einen Beitrag zu der Radikalisierung Jugendlicher leisteten. Doch durch den Bruch mit offenen Multiplikatoren des Jihad, wie Denis Cuspert, und der klaren Positionierung gegen den sogenannten Islamischen Staat, erfuhr der deutsche Salafismus seit 2015 eine klare Trennlinie zwischen den politischen Mainstream Salafist*innen und jihadistischen Kontexten.

5. Fallbeispiele und vergleichende Analyse

Anhand der Analyse biographischer Daten zweier deutscher Jihadi-Salafisten*innen sollen in diesem Kapitel beispielhaft deren Radikalisierungsverläufe und die Annahme jihadistischer Rechtfertigungsnarrative nachvollzogen werden. Kapitel 5.1 ist dem Fallbeispiel Arid Uka gewidmet, Kapitel 5.2 dem Fallbeispiel Safia S.. In Kapitel 5.3 werden Erkenntnisse diskutiert, die aus dem Vergleich der biographischen Fallanalyse gezogen werden können.

5.1 Arid Uka

Arid Uka verübte im März 2011 mit einer Schusswaffe einen Anschlag auf US Soldaten am Frankfurter Flughafen (Baehr 2019: 197). Er tötete dabei zwei Soldaten und verletzte zwei weitere schwer. Der Anschlag gilt als erster islamistisch motivierter Anschlag in Deutschland (Goertz 2020: 30).

5.1.2 Biografie

Arid Uka wurde 1990 im Kosovo geboren, er war das mittlere dreier Geschwister und emigrierte mit seiner Familie als Fünfjähriger nach Deutschland (Böckler, Hoffmann und Zick 2015: 155). In seiner Kindheit wurde er von Lehrern, Freunden und Familie als freundlicher, lustiger, schlauer, nicht-aggressiver, aber auch zurückhaltender und introvertierter Junge beschrieben (Malthaner und Lindekilde 2017: 16). Auch die Familie und das Eheleben der Eltern werden in späteren Zeugenaussagen Ukas von ihm als vorwiegend harmonisch und die erweiterten Familienbeziehungen in Kosovo als verworren aber mehrheitlich eng geschildert (Böckler, Hoffmann und Zick 2015: 157). Obwohl formell alle Mitglieder der Familie Muslim*innen waren, war das Familienleben mit Ausnahme des Fastens im Ramadan und gelegentlichen Besuchen des Freitagsgebets in der nahegelegenen Moschee nicht geprägt von der Religion und ihren Traditionen (Böckler, Hoffmann und Zick 2015: 157).

Im Jahr 2007, als Uka 16-17 Jahre alt war, entzog eine Verletzung dem Vater die Lebensgrundlage als Dachdecker. Da die Mutter als Hausfrau die Familie finanziell nicht über Wasser halten konnte, brachte die Arbeitsunfähigkeit des Vaters die Familie in eine finanziell prekäre Lage (Malthaner und Lindekilde 2017: 16). Forensiker Norbert Leygraf, der Uka nach seiner Tat begutachtete, beschreibt, dass Uka auf diese konfliktbelastete Situation im Elternhaus mit signifikanten Veränderungen in mehreren Lebensbereichen reagierte: Uka beschrieb phasenhaft verlaufende depressive Verstimmungen, Antriebslosigkeit und Suizidgedanken, in deren Folge es auch zu Leistungsabfall in der Schule kam, bis schlussendlich seine Versetzung gefährdet war (Leygraf 2014: 244). In Phasen besseren Antriebs wandte er sich nun hingegen vermehrt dem Islam zu, betete regelmäßig und erhoffte sich Antworten auf Fragen nach dem Sinn des Lebens in der Religion. Gemeinsam mit einem Freund besuchte er dann regelmäßig Moscheen (Malthaner und Lindekilde 2017: 16). Seine soziale und sexuelle Entwicklung in diesem Zeitraum scheint stark gehemmt: er hatte noch keine partnerschaftlichen oder sexuellen Kontakte, und auch nur einen sehr kleinen Freundeskreis (Leygraf 2014: 244). Norbert Leygraf erwähnte in seinem Gutachten außerdem einen von Uka geschilderten sexuellen Missbrauch im Alter von sechs oder sieben Jahren, welchen Leygraf jedoch als nicht hauptsächlich verursachend hält für seine Radikalisierung oder die Tat (Baehr 2019: 200).

Sein Freundeskreis war zu diesem Zeitpunkt noch zweigeteilt: einerseits ein Kreis an Freunden, deren verbindendes Element in der Welt der Videospiele und Ego Shooter lag. Auf der anderen Seite ein kleiner Kreis aus Freunden mit muslimischem Hintergrund, die gemeinsam Moscheen besuchten und Vorträge von Predigern aus dem politisch-salafistischen Spektrum anhörten (Malthaner und Lindekilde 2017: 17). Nach eigenen Angaben wandte er sich salafistischen Glaubensinhalten zu, da „the related sermons and explanations seemed quite understandable and unambiguous“ (Böckler, Hoffmann und Zick 2015: 158). Weiter beschrieb er einen gesteigerten Selbstwert und einen Gewinn an Zufriedenheit durch die Struktur und Ordnung, die mit der Befolgung religiöser Kleidungs-, und Handlungsvorschriften einherging.

Uka brach seine Schulausbildung in der 12. Klasse ab, er befürchtete die inhaltlichen Lücken nicht mehr aufholen zu können, die teils aufgrund depressiver Phasen, teils wegen Fehltagen, die er mit Videospiele vor dem Computer verbrachte, entstanden waren (Böckler, Hoffmann und Zick 2015: 158). Eine Phase der nicht Fuß fassen könnenden Sinnsuche folgte: Uka hielt seinen Schulabgang vor den Eltern geheim, litt jedoch unter Schuldgefühlen, die Familie nicht finanziell unterstützen zu können (Böckler, Hoffmann und Zick 2015: 158). Stattdessen begann er, vermehrt online jihadistisches Material zu konsumieren, darunter besonders grausame Hinrichtungsszenen durch westliches Militär an Muslim*innen (Leygraf 2014: 244). Im Rahmen von sogenannten online Multiplayerspielen, bei denen in Echtzeit parallel gespielt wird und dabei per Chatfunktion kommuniziert, äußerte Uka wohl „fantasies about killing infidels with knives or burning them. All in all, he portrayed Western troops as aggressors in Afghanistan and Iraq“ (Böckler, Hoffmann und Zick 2015: 159). Im Jahr 2007 war Uka wohl auch bereits Mitglied in einem Forum der Global Islamic Mediafront, einer Onlineorganisation, die sich auf die digitale Verbreitung jihadistischer Propaganda der Al-Qaida spezialisiert (Baehr 2019: 198; Böckler, Hoffmann und Zick 2015: 158).

Obwohl er noch immer regelmäßig Moscheen besuchte, in denen Prediger aus dem Spektrum des Mainstream Salafismus Vorträge hielten, schloss sich Uka keiner lokalen salafistischen Organisation an, was wohl mehr ein „result of his generally passive and indecisive personality“ sei, denn er beschrieb zwar einen inneren Druck und ein Pflichtgefühl, sich dem Jihad anzuschließen, in der praktischen Umsetzung fühlte er sich jedoch überfordert und „impotent and helpless“ (Malthaner und Lindekilde 2017: 18). Ab dem Jahr 2010 nutzte Uka die Social Media Plattform Facebook um dort unter dem Kunya Na-

men „Abu Reyyan“ mit Personen aus dem salafistischen Spektrum persönlich in Kontakt zu kommen (Steinberg 2012: 7). Es ließen sich Onlinekontakte zu dem deutschen Salafisten Sheikh Abdellatif und auch zu Ex Rapper Deso Dogg Abu Talha Al Almani rekonstruieren (Abou Taam et al. 2016: 98). Uka hatte zudem auch auf Vorträge der jihadistischen Frankfurter Gruppierung DawaFFM zugegriffen, ein Umstand, der im Jahr 2013 maßgeblich dazu führte, dass DawaFFM verboten werden konnte (Baehr 2014: 240). Zu Jahresbeginn 2011 hatte Uka die Kontakte zu seinen nichtmuslimischen Freunden größtenteils eingestellt, er hörte zu diesem Zeitpunkt ausschließlich islamische Nasheeds und hatte große Mengen jihadistisch-salafistischer Inhalte aus dem Internet heruntergeladen (Böckler, Hoffmann und Zick 2015: 159). Deutsche Ermittlungsbehörden konnten nach Ukas Tat auf seinem Computer Vorträge von Abdullah Azzam, dem „ideologischen Ziehvater Osama Bin Ladens“ und Vordenker der Al-Qaida sicherstellen (Goertz 2020: 31). Uka arbeitete zu diesem Zeitpunkt bei der Niederlassung der Post am Frankfurter Flughafen, der auch amerikanischen Soldaten als Abflugsort für Auslandseinsätze dient (Böckler, Hoffmann und Zick 2015: 156).

Dort tötete Arid Uka am 21. März 2011 mit einer Waffe zwei amerikanische Soldaten, zwei weitere Soldaten verletzte er dabei lebensgefährlich. Er verübte damit den ersten jihadistisch motivierten Terroranschlag in Deutschland (Steinberg 2012: 7).

Am Abend vor der Tat hatte Uka nach eigenen Aussagen jihadistisches Videomaterial konsumiert, er habe dabei ein Propagandavideo gefunden, welches die Vergewaltigung muslimischer Mädchen durch amerikanische Soldaten zeige und in welchem der Erzähler, der Bonner Salafist Yassin Chouka dazu aufrufe, die Frauen zu rächen und den Kampf gegen die Amerikaner aufzunehmen (Leygraf 2014: 244). Uka war es dabei nicht mehr möglich zu erkennen, dass es sich hierbei aus Filmszenen des amerikanischen Thrillers „Redacted“ handelte, die von jihadistischen Propagandisten der „Islamischen Bewegung Usbekistans“ (IBU) gezielt eingesetzt wurden, um das Narrativ des „Kampfes gegen den Islam“ zu nähren (Steinberg 2012: 8). Uka gab nach seiner Tat an, dass das Video starke Gefühle von Wut und Hilflosigkeit in ihm auslöste und er das Gefühl hatte, persönlich eingreifen zu müssen, um weitere Gewalttaten durch amerikanische Soldaten zu verhindern (Leygraf 2014: 244). Es war ihm noch in derselben Nacht möglich, unter einem Vorwand von seinem Bruder eine Waffe zu erhalten (Leygraf 2014: 244; Böckler, Hoffmann und Zick 2015: 157). Auf dem Weg zum Flughafen soll Uka wiederholt das jihadistische Nasheed „Mutter bleibe standhaft“ des anderen Chouka-Bruders Mounir Chouka gehört haben (Abou. Taam et. al 2016: 98). Er gab nachträglich in Befragungen an, dass er am

Flughafen mitangehört hätte, dass die amerikanischen Soldaten auf dem Weg nach Afghanistan seien und ihn dies weiter davon überzeugt habe, dass seine Tat der Verteidigung muslimischer Frauen dienen würde (Böckler, Hoffmann und Zick 2015: 157).

Arid Uka wurde ein Jahr später, mit 22 Jahren, zu lebenslanger Freiheitsstrafe wegen Mordes und versuchten Mordes verurteilt. Hierbei wurde die besondere Schwere der Schuld festgestellt, wodurch eine vorzeitige Entlassung ausgeschlossen wird (Goertz 2020: 30; FAZ/Schwan 2012). Vor Gericht hatte seine Verteidigerin argumentiert, er sei kein religiös oder politisch motivierter Täter, sondern es handele sich um die Tat eines „jungen Menschen, der aus irrationalen Gefühlen Amok gelaufen sei“ (FAZ/Schwan 2012).

5.1.3 Radikalisierungsfaktoren und Rechtfertigungsnarrative

Begutachtungen nach seiner Tat bescheinigten Arid Uka, damals 21-jährig, er sei „easily influenced by others, to have low self esteem, to have a rather passive attitude to life in general, and to have an instable self-image, which sometimes results in contradictory behavior“ (Malthaner und Lindekilde 2017: 16). Auch Gutachter Norbert Leygraf betont, dass sich „konfliktvolle Entwicklungen und Persönlichkeitsdefizite“ finden lassen, die bei Arid Uka zu Vulnerabilitäten führten, welche seinen Weg in den Jihadismus mitanbahnten (Leygraf 2014: 244). Als Uka ungefähr 16 oder 17 Jahre alt war, fielen erste Störungen in seiner Entwicklungsgeschichte auf: die Zunahme an innerfamiliären Konflikten, depressiven Verstimmungen und dem damit verbundenen Leistungsabfall in der Schule. Zudem entwickelte er zunehmend Schuldgefühle gegenüber den Eltern, da er durch den Mangel an schulischer Leistung und das Nichtvorhandensein eines Schul-, oder Ausbildungsabschlusses den Eindruck hatte, die Eltern bei ihren finanziellen Schwierigkeiten nicht unterstützen zu können (Böckler, Hoffmann und Zick 2015: 160). In dieser Phase ermöglichten diese biographischen Stolpersteine eine erste „kognitive Öffnung“ für extremistische Erklärungsmodelle (ebd.).

Durch soziale Kontakte erfolgt ein erster konkreter Kontakt mit radikalen Kontexten, in diesem Fall durch gemeinsame Moscheebesuche und dortige Begegnungen mit Personen aus dem Spektrum des Mainstream Salafismus (Malthaner und Lindekilde 2017: 18). Ukas Hinwendung zum Islam in Zeiten persönlicher Instabilität war möglicherweise „an expression of his need for meaning, stabilization, and self-worth“, doch die salafistische (und jihadistische) Glaubenslehre war „easy to understand and helped him to reduce (social) complexity“ und so wandte sich Uka vermehrt dieser zu (Böckler, Hoffmann und Zick

2015: 160). Ukas Radikalisierung lässt sich daher schrittweise ab 2007 bis zu seiner Tat im Jahr 2011 rückverfolgen. Er nahm hierbei erst eine salafistische und schließlich jihadistische Ideologie an, was sich auch an seinem optischen Auftreten verfolgen lässt, so wird ab 2010 berichtet, Uka habe den für Salafisten so bekannten Vollbart getragen (Böckler, Hoffmann und Zick 2015: 160). Auch auf der Handlungsebene war Uka um die Einhaltung salafistischer Vorschriften bemüht – so hörte er zwar nicht auf, Videospiele zu spielen, er bemühte sich jedoch, dabei nicht mehr zu Fluchen (Leygraf 2014: 244). Ebenfalls ab circa 2010 hatte Uka die Deutungsrahmen und Rechtfertigungsnarrative jihadistischer Propaganda verinnerlicht und war nun überzeugt, dass westliche Invasionen in Irak und Afghanistan einen Jihad weltweit legitimieren würden, da es sich hierbei lediglich um eine defensive Verteidigungsmaßnahme handele (Böckler, Hoffmann und Zick 2015: 159). Ideologisch folgt er dadurch der klassischen Ideologie Al-Qaidas und deren Narrativ, die muslimische Umma würde sich in einem anhaltenden Verteidigungskrieg gegen die USA und „den Westen“ befinden. Da Vorträge von Abdullah Azzam auf Ukas Computer gefunden wurden, verwundert dies kaum (Vgl. Kapitel zur Genese des Salafismus und Jihadismus). Auch Kontakte per Facebook mit dem deutschen Jihadisten Denis Cuspert brachten Uka in direkten Kontakt mit jihadistischer Propaganda.

Auf sozialer (durch *al-walā' wa-l-barrā'* aber auch auf ideologischer) Ebene äußerte sich Ukas zunehmende Radikalisierung durch den Rückzug aus nichtmuslimischen Freundesgruppen und anhaltenden (wenn auch in Ukas Fall eher losen) Freundschaften zu Personen mit Kontakten ins salafistische Spektrum. Uka schloss sich jedoch keiner radikalisierten (Kern-)gruppe oder Organisation an, sondern wählte stattdessen, was Malthaner und Lindekilde (2017: 18) den *peripheral-drifter-pathway* nennen: er steht zwar in Kontakt mit der Ideologie und spielt mit dem Gedanken, sich internationalen jihadistischen Organisationen anzuschließen, fasst jedoch zu keinem Zeitpunkt wirklich Fuß in einer jihadistischen Gemeinschaft. Schlussendlich braucht es einen starken emotionalen Trigger, der den bereits radikalisierten Uka zum Terroristen macht. Uka gilt daher gemeinhin als Paradebeispiel des sogenannten *Lone Wolf* Terroristen, der keinen persönlichen Kontakt zu terroristischen Organisationen gehabt habe und sich selbst im Internet radikalisierte (Leygraf 2014: 144; Steinberg 2015a: 7). Anhand seiner Biografie lässt sich jedoch beispielhaft nachvollziehen, dass sein Erstkontakt mit jihadistischer Propaganda ohne tiefgreifende theologisch-ideologische Kenntnisse, sondern über persönliche Kontakte in das salafistische Spektrum initiiert wurden. Dies entspricht auch den im theoretischen Vorteil besprochenen generellen wissenschaftlichen Erkenntnissen, die belegen, dass der Erstkontakt mit Radikalisierung

rung in der Regel über das persönliche Umfeld stattfindet und der Prozess der Radikalisierung zudem „selten, wenn überhaupt, ausschließlich online“ stattfindet (Freiheit und Zick 2022: 252; Neumann et al. 2018: 6). Auch bei Arid Uka ist Radikalisierung ein Sozialisierungsprozess, bei dem die digitale ideologische Gesinnungsgemeinschaft eine Identifikationsfunktion mit dem Jihadismus darstellt (Vgl hierzu Freiheit und Zick 2022). Seine durch die Radikalisierung entstandene neue soziale Identität als „wahrer Gläubiger“ „became more salient for him, overshadowing his personal identity that was burdened and shaped by narcissistic wounding. His fixation on personal grievances led to a vicarious identification with the suffering of Muslims by the hands of infidels, leading to a state of moral outrage“ (Böcker, Hoffmann und Zick 2015: 160). Jihadist*innen waren für Uka leuchtende moralische Vorbilder für eine gute Sache und im Gegensatz zu ihm vor allem eines: mächtig. Böckler, Hoffmann und Zick (2015: 160) schlussfolgern weiter, dass Ukas Wahrnehmung seiner persönlichen Lebensumstände als erfolgloser Schulabbrecher ihm den Eindruck der Perspektivlosigkeit vermittelt habe. Der „biographische Neuanfang“ als Jihadi erlaubte ihm hierüber die Stabilisierung seines Selbstbildes (Vgl Frank und Scholz 2023). Aus Ukas Sicht bestand nun jedoch ein innerer Konflikt, da sich aus der jihadistischen Glaubenslehre eine „Plicht zum Jihad“ ergibt, welche Ukas passiven und vermeidenden Charakter in eine psychologische Stresssituation versetzte (Malthaner und Lindekilde 2017: 20).

Erst ein starker emotionaler Trigger in Form videographischer Darstellungen sexueller Gewalt durch amerikanische Soldaten - und damit der Vermengung seiner anti-amerikanischen Ressentiments mit dem Narrativ der Muslime als Opfer - mobilisierte Uka ausreichend, um zur Tat zu schreiten (Böckler, Hoffmann und Zick 2015: 160). Goertz zitiert hierzu Aussagen Ukas vor Gericht, so gab er an: „Ich musste etwas tun und habe geglaubt, dass es keine Alternative dazu gibt“ (zitiert bei Goertz 2020: 30). Hierzu stellt Baehr fest, dass starke emotionale Schlüsselreize zwar moralische Empörung auslösen und diese Empörung Radikalisierung befördert, „allerdings hängt die (emotionale) Reaktion des betreffenden Rezipienten grundsätzlich davon ab, ob bzw. inwieweit die Kriegsbilder oder Videosequenzen ihn emotional erreichen bzw. beeinflussen, was wiederum davon abhängt, welche Bedeutung sie für ihn haben“ (Baehr 2019: 324 – 325). Inwiefern Ukas eigene Missbrauchserfahrungen diese auf moralischer Empörung fußende Mobilisierung beeinflussten und ob die mit dieser Erfahrung einhergehenden Gefühle der Hilflosigkeit und Demütigung bei ihm kompensatorisch Aggressionen und Rachegefühle beförderten, kann im Rahmen dieser Arbeit nicht beurteilt werden. Es gilt allerdings, wie zuvor dargestellt,

als wissenschaftlich erwiesen, dass jihadistische Propaganda in Form von in ideologische Rechtfertigungsnarrative eingebetteten Gewaltdarstellungen generell radikalierungsfördernd wirkt und insbesondere instabil sozialisierte Jugendliche adressiert. Neben jihadistischer Propaganda in Form von Videos war Uka auch passionierter Gamer von Online-spielen. Dies stand für ihn nicht im Widerspruch zu seiner Identität als Gläubiger, da er sich dort über die Chatfunktion mit anderen Spieler*innen jihadistischer Gesinnung über Glaubensinhalte austauschte und Gewaltfantasien gegen Ungläubige äußerte (Böckler, Hoffmann und Zick 2015: 159). Dies deckt sich mit neueren Erkenntnissen, nach denen Gamer-Foren³⁵ als wichtige Orte jihadistischer Rekrutierung gelten (Freiheit und Zick 2022: 255). Ein drittes Element jihadistischer (Online-)Propaganda mit dem Uka in Kontakt war, waren jihadistische Nasheeds. Uka berichtete vor Gericht, dass er am Morgen der Tat wiederholt das Nasheed „Mutter bleibe standhaft, dein Sohn ist im Jihad“ hörte und sich hierdurch in seinem Ungerechtigkeitsempfinden bestärkt und von der Richtigkeit seines Vorhabens ermutigt fühlte (Steinberg 2012: 7). Er gab weiter an, begeisterter Anhänger von Denis Cuspert gewesen zu sein, in dessen Nasheeds oft das Rechtfertigungsnarrativ des „Kriegs des Westens gegen den Islam“ thematisiert wird (Brost et al. 2022: 77; Damir-Geilsdorf 2014: 225).

5.2 Safia S.

Im Februar 2016 griff die damals 15-jährige Schülerin Safia S. am Hannoveraner Hauptbahnhof einen Polizisten mit einem Küchenmesser an und verletzte diesen schwer am Hals (Von Boemcke 2019: 41). Die Tat gilt als die Erste vom sogenannten „Islamischen Staat“ in Auftrag gegebene und auch als das erste von einer weiblichen Jihadistin ausgeführten jihadistische Attentat in Deutschland (Goertz 2020: 31).

5.2.1 Biografie

Safia S. wuchs mit drei Geschwistern und ihren geschiedenen Eltern in Hannover auf (Goertz 2020: 32; Einladung zum Paradies 2009: Min 7.29). Bei dem Vater handelte es sich um einen moderaten deutschen Konvertiten, die marokkanische Mutter von S. war Teil des salafistischen Spektrums in Hannover und besuchte regelmäßig die Moschee des „Deutschsprachigen Islamkreises Hannover“, welche unter Beobachtung des Verfassungs-

³⁵ Eine ausführliche Diskussion über den Zusammenhang von sogenannten Ego Shooter Spielen und Gewalt würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen.

schutzes steht (Goertz 2020: 32). Über die Mutter hatte auch Safia S. schon als kleines Mädchen Kontakte zu deutschen Mainstream Salafist*innen. So zeigt ein Video aus dem Jahr 2009 die neunjährige Safia S. im Interview mit Pierre Vogel, in dem sie u.a. Suren aus dem Koran auf Arabisch rezitiert (Einladung zum Paradies 2009: Min. 6.09; Brost et al. 2022: 81). Sie trägt in dem Video bereits *abāya* und Hijab, tritt für ihr Alter auffallend resolut auf und hält eine Dankesrede, in der sie alle anspricht, die geholfen hätten

„ diese Moschee, die nach Sunna leben will, zu kaufen. Wir Kinder wollen hier *in šā'a llāh* aufwachsen, hier *in šā'a llāh* den Koran *al Karīm* lernen, hier *in šā'a llāh* nach der Sunna des Propheten - *šallā 'llāhu 'alayhi wa-sallam* – leben. Und hier *in šā'a llāh* die Vorträge von Pierre Vogel hören und hier *in šā'a llāh* die *da'wa* weitermachen und hier *in šā'a llāh* nach *tauḥīd* sterben“

(Einladung zum Paradies 2009: Min 5.36)

Safia S. verkündet also bereits als Kind, nach Sunna leben zu wollen, *da'wa* zu betreiben und nach *tauḥīd* sterben zu wollen und bekennt sich so zur salafistischen Glaubenslehre.

Auch ihr Bruder Saleh hat einen Auftritt in dem Video (Einladung zum Paradies 2009: Min. 7.49). Saleh S. zündete ebenfalls 2016 – damals 18 Jahre alt – zwei selbstgebastelte Molotowcocktails und warf diese in ein Hannoveraner Einkaufszentrum (Süddeutsche Zeitung 2017). Nach der Tat verließ Saleh S. Deutschland, um sich in Syrien dem sogenannten Islamischen Staat anzuschließen, er wurde jedoch in der Türkei verhaftet und ausgeliefert (Käsehage 2019: 37; Süddeutsche Zeitung 2017). Im anschließenden Verfahren wurde Saleh S. zu 8 Jahren Haft verurteilt. Obwohl er laut eines psychiatrischen Gutachtens voll schuldfähig ist, wurde er in einer Kinder-, und Jugendpsychiatrie untergebracht (Römer und Sprave 2019: 275).

Durch behördliche Auswertungen von Chatverläufen nach ihrer Tat, ließen sich bereits im Jahr 2015 Aussagen von Safia S. finden, in denen die Minderjährige mit Anschlägen sympathisierte, zu denen sich der Daesh bekannte. So soll sie einen Tag nach den Anschlägen in Paris vom 13. November 2015 eine Nachricht mit dem Inhalt „Gestern war mein Lieblingstag, Allah segne unsere Löwen, die gestern in Paris im Einsatz waren“ versendet haben (Goertz 2020: 31). Im Januar 2016 reiste die damals 15-jährige Safia S. allein in die Türkei mit dem Ziel der Weiterreise nach Syrien. In Chatnachrichten hatte sie angekündigt, sich ebenfalls dem sogenannten Islamischen Staat anschließen zu wollen (Goertz 2020: 32). Sie hatte zuvor über das Internet Kontakte zu Mitgliedern der Terrororganisation aufgenommen und wollte sich von diesen nach Syrien schleusen lassen (Römer und Sprave 2019: 132). Safias Mutter schaltete daraufhin die deutschen Behörden ein, reiste in die Türkei und holte die Minderjährige zurück nach Hannover (Goertz 2020: 32). Safia S.

wurde infolgedessen bei ihrer Rückreise nach Deutschland durch das Landeskriminalamt Niedersachsen befragt, jedoch als ungefährlich eingestuft (Brost et al. 2022: 32). Ebenfalls durch Auswertungen von Chatnachrichten konnte durch Sicherheitsbehörden rekonstruiert werden, dass Safia S. zu diesem Zeitpunkt von ihren Kontaktpersonen des Daesh angewiesen worden war, einen Anschlag in Deutschland zu planen, da dies mehr Nutzen für die Organisation habe als ihre Ausreise in das Kalifat (Goertz 2020: 32). S. informierte per Chatnachricht weitere (minderjährige) Bekannte, die ebenfalls mit dem sogenannten Islamischen Staat sympathisierten, über die Anschlagspläne (Bundesgerichtshof 2018: 5). Anhand der Chatverläufe ließ sich nachverfolgen, dass S. „anstelle eines Sprengstoffattentats einen Polizeibeamten und damit einen Repräsentanten der Bundesrepublik Deutschland, die sie als ein Gebiet des Unglaubens empfand und deren Bewohner sie als „Feinde des Islam“ hasste, durch einen Messerstich in den Hals zu töten, seine Dienstwaffe an sich zu nehmen und damit auf weitere „Ungläubige“ zu schießen [plante]. Sie ging davon aus, bei ihrer Tat selbst getötet zu werden und so den „Märtyrertod“ zu erleiden“ – so steht es im Urteil des Bundesgerichtshofs zu Safia S. (Bundesgerichtshof 2018: 5).

Safia S. wurde daher im Jahr 2018 am Oberlandesgericht Celle wegen versuchten Mordes mit gefährlicher Körperverletzung und zudem wegen Unterstützung einer terroristischen Vereinigung im Ausland zu einer Jugendstrafe von sechs Jahren verurteilt (Römer und Sprawe 2019: 133).

5.2.2 Radikalisierungsfaktoren und Rechtfertigungsnarrative

Safia S. und ihr Strafverteidiger gaben an, es habe sich bei dem Angriff auf den Polizisten um eine „spontane Tat“ gehandelt (Goertz 2020: 31). Der Bundesgerichtshof hatte jedoch keinen Zweifel, dass es im Vorfeld der Tat zu engen Kontakten mit Mitgliedern des sogenannten Islamischen Staates gegeben hatte und es sich dabei um eine geplante Tat handele (Römer und Sprawe 2019: 137). Zeugnis für eine Überzeugungstat war für das Gericht, dass Safia S. per Chatnachricht gegenüber den Mitgliedern des Daesh wiederholt die Zusage zur Anschlagbegehung wiederholt hatte (Römer und Sprawe 2019: 133-134).

Auch bei Safia S. finden sich einige konflikthafte Faktoren in ihrer biographischen Sozialisierungsgeschichte, die als „kognitive Öffner“ für radikalisierte Ideologien gelten:

zunächst die mit dem „halben“ Migrationshintergrund verbundenen erhöhten Anforderungen an die Identitätsfindung innerhalb der Mehrheitsgesellschaft in der strukturell krisenhaften Adoleszenzphase (Vgl. Dantschke 2017). Das Tragen der *abāya* und des Hi-

jab im frühen Alter von neun Jahren lässt den Rückschluss zu, dass es sich hierbei bereits um eine Abgrenzung von der deutschen Mehrheitsgesellschaft handelt und damit einem Akt der religiösen-salafistischen Identitätszuschreibung (Vgl Dantschke 2015: 138). Auch bei Safia S. finden sich in der Familiengeschichte innerfamiliäre Konflikte, hier sei vornehmlich das Fehlen eines „intakten“ Elternhauses durch die Scheidung der Eltern zu nennen (Baehr 2019: 204). Insbesondere mit Blick darauf, dass sich von den vier Kindern der Familie S. mindestens zwei zu verurteilten Gewalttäter*innen entwickelten, lässt sich an dieser Stelle nur mutmaßen, inwiefern die innerfamiliäre biographische Entwicklung, oder weitere unbekanntes psychologisch-psychiatrischen Erkrankungen sich auf die Radikalisierungsprozesse auswirkten. Es sei jedoch erneut auf darauf hingewiesen, dass solchen Biografien mit radikalierungsbefördernden Individualfaktoren immer auch unzählige Biografien migrantischer Scheidungskinder gegenüberstehen, die sich nicht radikalisiert haben.

Bei Safia (und Saleh) S. bestimmen die biographischen Faktoren auch die soziale Gruppendynamik ihrer Radikalisierung. Durch die Scheidung der Eltern erhielt die (salafistische) Mutter das alleinige Sorgerecht für die Kinder und konnte diese somit ohne den mächtigen Einfluss eines gegenwirkenden Elternteils im Sinne der salafistischen Glaubenslehre erziehen (Käsehage 2019: 38). Die Moschee des Vereins „Deutschsprachiger Islamkreis Hannover“, die die Mutter von Safia S. mit ihren Kindern besuchte, wurde und wird von deutschen Sicherheitsbehörden überwacht. Im Jahr 2017 war bereits die Partnermoschee des gleichnamigen Vereins „Deutschsprachiger Islamkreis Hildesheim“ verboten worden, nachdem mehrere jihadistische Terrorist*innen³⁶ die Moschee besucht hatten und direkte Kontakte zu extremistischen Gruppierungen nachgewiesen werden konnten (Brost et al. 2022: 83).

Obwohl Safia S. Kindheit verordnet werden kann als sich im Einflussbereich des Spektrums des politischen Mainstream Salafismus befindend, kann es sich bei der Kontaktaufnahme zu Rekrutierer*innen des sogenannten Islamischen Staates auch um ein jugendphasentypisches Aufbegehren gegen die eigene Mutter handeln, welches Safia S. zugleich soziale Anerkennung in der jihadistischen Gemeinde generierte (Käsehage 2019: 38). Denn der Jihadismus erfüllt für Safia S. den Zweck radikaler Jugendphänomene und erlaubt, sich von den Lebensentwürfen der Eltern und der Mehrheitsgesellschaft zugleich abzugrenzen.

³⁶ Der Attentäter vom Berliner Breitscheidplatz, Anis Amri, hatte die Moschee des „Deutschsprachigen Islamkreis Hannover“ besucht, wie auch der deutsche Jihadist Abu Walaa, der der mutmaßliche Deutschlandchef sogenannten „Islamischen Staates“ in Deutschland ist (Brost et al. 2022: 83).

Safia S. ist allerdings keine „religiöse-theologische Analphabetin“ (Dantschke 2014a: 480) unter dem propagandistischen Einfluss des sogenannten Islamischen Staates. Bereits als Kind wurde sie von Pierre Vogel für ihre Koranrezitationen gelobt, spricht hervorragend Arabisch und ist mit der salafistischen *'aqīda und manhaj* vertraut. Ihre Radikalisierung aus dem Spektrum des Mainstream Salafismus in die jihadistischen Kreise des sogenannten Islamischen Staates ist daher auf die Jahre zwischen 2009 und 2016 zu verorten. Eine klare Radikalisierung von im deutschen Mainstream Salafismus vertreten Positionen findet sich nachweislich im Jahr 2015 in Reaktion auf die bereits erwähnten Anschläge vom 13.11.2015. Safia S. schrieb einen Tag später per Whatsapp: „Gestern war mein Lieblingstag“ und nennt die Attentäter „unsere Löwen“ (Goertz 2020: 31). Ihr ehemaliges Vorbild Pierre Vogel hingegen distanzierte sich klar von den Anschlägen und erklärte das Vorgehen der Terrororganisation IS als illegitim (Abou Taam et al. 2016: 17). Die Loslösung von Safia S. von Pierre Vogel kann an dieser Stelle als Sinnbild stehen für die allgemeinere Entwicklungen innerhalb des deutschen Salafismus um 2015, bei dem sich eine junge, militante Jugendsubkultur von den ehemaligen Szenegrößen des Mainstream Salafismus abspalteten. Auch Personen wie Pierre Vogel, die immer wieder mit der Legitimation jihadistischer Inhalte kokettiert hatten, scheinen die Kontrolle über die Anhänger*innen des sogenannten Islamischen Staates verloren zu haben (Vgl. Dantschke 2017: 75-76). Durch Safia S. wird deutlich, was auch die Forschung beschreibt: Jugendliche stehen den Angeboten jihadistischer Propaganda nicht passiv gegenüber, sie eignen sich in Form von Angebot und Nachfrage und zur Erfüllung ihrer persönlichen und sozialen Bedürfnisse diese aktiv an (Freiheit und Zick 2022: 252). Durch die Möglichkeiten globaler Vernetzung per Messengerdienste nutzte Safia S. diese digitalen sozialen Bindungen zu Mitgliedern des Daesh um eine Art digitalen Resonanzraum zu schaffen, in welchem sich ihre Radikalisierung verstärkte (Vgl. Baehr 2020: 183). In dieser „Vernetzungsphase“ übernimmt Safia S. durch anhaltende Kontakte prozessual den jihadistischen Deutungsrahmen und dessen Narrative.

Propaganda des sogenannten Islamischen Staates betonte bis circa 2015 die „Pflicht“ zu Ausreise in die sogenannten „Kalifatsgebiete“ und auch Safia (und Saleh) S. hatten versucht, sich der Terrororganisation anzuschließen und fortan ein Leben in Syrien zu führen (Goertz 2020: 31; Käsehage 2019: 37). Im Jahr 2015 ließ sich eine Taktikänderung in der Onlinepropaganda der Terrororganisation beobachten, die nun dazu aufrief, Anschläge „Zuhause“ zu verüben, sollte eine Ausreise in das Kalifat nicht möglich sein (Günther et al. 2016: 170). Noch im selben Jahr veröffentlichten zwei deutsche Mitglieder

des Daesh ein Video, indem sie rieten „wenn man nicht in der Lage sei, in die vom IS kontrollierten Gebiete zu emigrieren, sollte der Kampf im Heimatland geführt werden. Jeder Einzelne könne Ungläubige (*kuffar*) schlicht mit einem Messer töten“ (zitiert bei Günther et al. 2016: 171). Im Urteil des Bundesgerichtshofs werden Nachrichten von Safia S. zitiert in denen sie äußerte, sie habe „einen Polizeibeamten und damit einen Repräsentanten der Bundesrepublik Deutschland, die sie als ein Gebiet des Unglaubens empfand und deren Bewohner sie als „Feinde des Islam“ hasste, durch einen Messerstich in den Hals töten“ wollen (Bundesgerichtshof 2018: 5). Durch die ideologische Einteilung der Bundesrepublik als ein „Gebiet des Unglaubens“ und die Bewohner als „Feinde des Islams“ folgt sie der auf Qutb zurückzuführenden Dualität von *jahiliyya* und *hakimiyya*, bei der sich in moderner jihadistischer Lesart die „Länder des Islam“ (*dār al-Islām*) und die Länder des Krieges (*dār al-ḥarb*) antagonistisch gegenüberstehen und damit alles zu bekämpfen ist, was nicht im jihadistischen Sinne legitim ist (Sageman 2004: 2; Wagemakers 2014: 62). Ein weiteres Motiv jihadistischer Online-Propaganda ist die Glorifizierung des Märtyrertums, bei dem der Jihad die größte Pflichterfüllung der Religionsausübung darstellt und daher der Tod und das Töten „in der Propaganda zum spirituellen Weg zu Gott“ wird (Frankenberger 2017: 65). Wie im Urteil des Bundesgerichtshofs (2018: 5) wiedergegeben, plante Safia S. ihren Märtyrertod während ihrer Tat, wozu es jedoch nicht kam, da die Jugendliche überwältigt werden konnte.

5.3 Vergleichende Analyse: Erkenntnisse

Welche Erkenntnisse können aus einer vergleichenden Analyse der Radikalisierungsgeschichten Arid Ukas und Safia S. gezogen werden?

Die erste Erkenntnis ist die, dass es sich bei Radikalisierung um einen multifaktoriell bedingten und komplexen Prozess handelt, der in verschiedenen Phasen verläuft (und auch mündet). Radikalisierung ist daher nicht, wie oft dargestellt, zwangsläufig ein linearer Prozess in den Terrorismus und die Aneignung radikaler Einstellungen führt nicht zu extremistischem Handeln (Baehr 2019: 323). Denn verbliebe Safia S. in dem Spektrum des politischen Mainstream Salafismus, so wäre sie zwar kognitiv radikalisiert, würde jedoch aus ideologischen Gründen nicht die Grenze zum gewaltbereiten Jihadismus überschreiten (Vgl. Neumann 2019: 29). Radikalisierung ist daher auch nicht eine spontane Entscheidung zur Ausführung einer Gewalttat aufgrund eines emotionalen Triggers, auch wenn dies von beiden Beschuldigten und ihren Verteidiger*innen vor Gericht suggeriert wurde. Es

handelt sich stattdessen um einen prozessualen Vorgang, in dem über Wochen, Monate oder Jahre neue ideologische Überzeugungen angenommen werden, die wiederum zur Ausbildung einer neuen sozialen Identität als Jihadi beitragen. Arid Uka hatte circa 2007 begonnen, im Internet gezielt nach jihadistischer Propaganda zu suchen und hatte hierüber in den vier Jahren bis zu seiner Tat 2011 einen neuen jihadistischen Deutungsrahmen angenommen, deren Kern seine neue religiöse Identität als Teil einer elitären (weil den „wahren Glauben“ erkennend und befolgend), aber durch den „Westen“ unterdrückten Glaubensgemeinschaft war. Insbesondere der persönliche (wenn auch digitale) Austausch mit Mitgliedern und Szenegrößen des deutschen Salafismus über Facebook ab circa 2010 wirkten auf Ukas Radikalisierung wie ein Brennpunkt, da dieser Austausch einen positiven Resonanzraum für seine neuen Überzeugungen schuf. Es konnte beobachtet werden, dass sowohl individuelle Faktoren hierbei eine Rolle spielten als auch Faktoren, die durch das Wechselspiel mit der sozialen Gruppe relevant waren. Biographische Krisen und psychologische Dispositionen übernehmen eine wichtige Funktion als „kognitive Öffner“, die zwar keine ursächlichen Faktoren für Radikalisierung darstellen, jedoch die individuelle Anfälligkeit erhöhen für das simplifizierende dualistische Weltbild der jihadistischen Ideologie und deren stark komplexitätsreduzierte Lösungen für soziale und politische Probleme (Srowig et al. 2018: 19, Neumann 2019: 21). Sowohl bei Arid Uka als auch bei Safia S. finden sich biographische Elemente, die sich auf die Persönlichkeitsentwicklung destabilisierend auswirken können. In beiden Familien traten innerfamiliäre Krisen auf in Form von Scheidung der Eltern (Safia S.) oder dem Verunfallen des Vaters und damit einhergehenden dem Verlust der finanziellen Grundlage der Familie (Arid Uka). Auch die generelle strukturelle Krisenhaftigkeit der Adoleszenz wird von manchen Autor*innen als Vulnerabilitätsfaktor für Radikalisierung genannt, da dort besondere individuelle und soziale Aufgaben bewältigt werden müssen, die Jugendliche anfälliger machen für Sinnsuche und Ordnungsstrukturen (Frank und Scholz 2023: 46). Dies gilt umso mehr, wenn zu den grundsätzlichen Lernaufgaben der Jugendphase, wie der individuellen und sozialen Identitätsfindung und damit einhergehenden Loslösung vom Elternhaus, durch einen Migrationshintergrund begründete zusätzliche Identifikationsprozesse innerhalb einer Mehrheitsgesellschaft erfüllt werden müssen. Der Migrationshintergrund von Arid Uka (Migrant 1. Generation) und Safia S. („halber“ Migrationshintergrund 2. Generation) kann eine zusätzliche Bewältigungsaufgabe darstellen, wenn die Annahme einer positiv besetzten sozialen Identität als Teil der deutschen Mehrheitsgesellschaft durch das Erleben von Diskriminierung und Ausgrenzung negativ beeinflusst oder verhindert wurde. Der in der Forschung so

oft als zentral bestimmte Faktor für Radikalisierung, die relative Deprivation, ließ sich in den Fallbeispielen weder bei Arik Uka noch bei Safia S. eindeutig nachweisen. Auch die depressiven Episoden Ukas waren keinesfalls ein ursächlicher Faktor für seine Radikalisierung. Allerdings ist ein Gefühl der Perspektivlosigkeit ein inhärentes Merkmal depressiver Symptomatik, welches auch durch sein, teils durch depressive Antriebslosigkeit verursachtes, schulisches Versagen verstärkt wurde. Die Wahrnehmung von Perspektivlosigkeit erhöht wiederum die Bereitschaft für die Annahme einer neuen und kompensatorischen Identität als Jihadi.

Als zweite Erkenntnis lässt sich festhalten, dass Radikalisierungsprozesse nicht in einem sozialen Vakuum stattfinden. Sowohl Safia S. als auch Arid Uka fanden über persönliche Kontakte den Eintritt in das salafistische Spektrum und erst im Anschluss diente die Nutzung digitaler Medien der Weichenstellung in das jihadistische Milieu. Obwohl Arid Uka oftmals als Prototyp des sich selbst radikalierenden *Lone Wolf* Terroristen gilt, konnte anhand seiner Biografie festgestellt werden, dass er mit seinen Freund*innen Vorträge salafistischer Prediger in lokalen Moscheen angehört hatte. Diese Erkenntnis deckt sich mit aktuellen Studien, die nahelegen, dass in den meisten Fällen von extremistischer Radikalisierung diese nicht ausschließlich online stattgefunden hatte, sondern in Kombination mit persönlichen, realen Kontakten (Freiheit und Zick 2022: 252; Neumann et al. 2018: 6; Baehr 2020: 160). Arid Uka kann daher nicht als „echter“ *lone wolf* Terroristen bezeichnet werden. Auch dies entspricht den neueren Erkenntnissen der Radikalisierungsforschung, die heute davon ausgeht, dass „echte“ *lone wolf* Terroristen eine Rarität und ein Randphänomen sind und im Gegensatz zu allen anderen Radikalisierungsverläufen mehrheitlich von psychopathologischen Faktoren beeinflusst werden (Neumann 2019: 28). Es konnte beobachtet werden, dass der Anschluss an eine salafistische Gruppe neben ideologischen Gesichtspunkten immer auch ein Sozialisierungsprozess ist und der der Befriedigung sozialer Bedürfnisse dient. Obwohl Arid Uka und Safia S. Repräsentant*innen eines generellen Trends hin zum jihadistisch motivierten Einzeltäter*in in Deutschland sind, gilt dieser neue Täter*innentypus als zwar autark operierend, aber ideologisch und digital vernetzt mit jihadistischen Organisationen (Vgl. Goertz 2020: 30). Das Vorgehen als Einzeltäter*in deckt sich mit bewussten taktischen Vorgaben der Al-Qaida und ab 2015 auch des sogenannten Islamischen Staats, die einen führerlosen Jihad propagieren, bei dem über digitale Handlungsanweisungen die Auslagerung terroristischer Aktivitäten an Einzelpersonen erfolgt. Diese Einzeltäter*innen sind in der Regel Vertreter des sogenannten *low level* Terro-

ismus, der sich durch die Verwendung einfachster Mittel auszeichnet, wie der Verwendung eines Küchenmessers (Goertz 2020: 29). Es kann davon ausgegangen werden, dass sowohl Arid Uka als auch Safia S. Vertreter*innen dieses neuen Akteur-Typus sind (Goertz 2020: 91).

Als dritte Erkenntnis der vergleichenden Fallanalyse soll gelten, dass Arid Uka und Safia S. sich nicht durch den Kontakt zu Salafist*innen, sondern durch den Kontakt zu jihadistischen Kontexten zu extremistischen Gewalttäter*innen radikalisierten. Beide Täter*innen hatten vor ihrer extremistischen Radikalisierung Kontakte in das Spektrum des deutschen Mainstream Salafismus, dem oft ein „hohes Radikalisierungspotential“ diagnostiziert wird (Hasche 2018: 389). Dennoch ist es relevant darauf hinzuweisen, dass der puristische und politische Salafismus „weder eine Bedrohung für die Sicherheit, noch eine Radikalisierungsvorstufe für den Dschihadismus“ darstellt (Lohlker et al. 2016: 2 – 3). Stattdessen seien „Kausalitäten nur über mehrere Zwischenstufen zu konstruieren“, denn Salafismus und Jihadismus hätten „[...] ihre eigenen Strukturen, Hierarchien und Schlüsselfiguren“ (Logvinov 2017: 22). Auch Behnam Said vom Landesamt für Verfassungsschutz in Hamburg betont, dass Salafist*innen aus dem Spektrum des politischen Mainstream Salafismus – wie beispielsweise Pierre Vogel – zwar gelegentlich „Verständnis für die Beweggründe von Terrorismus und Gewalt äußern“, dies würde sie jedoch noch nicht zu gewaltbereiten Salafist*innen machen (Said 2014: 224). Die vielfach betonten fließenden Übergänge seien daher begrenzt gültig und bedürfen weiterer Untersuchungen (Damir-Geilsdorf 2014: 221). Im Umkehrschluss seien „viele dschihadistische Anschläge in Deutschland [...] von Personen ohne direkte und enge Verbindungen in das heimische salafistische Milieu verübt“ worden, und diese Täter*innen nur durch lose digitale Kontakte, ideologisch an die großen transnationalen jihadistischen Netzwerke angeschlossen (Von Boemcke 2019: 2). Deshalb attestiert Marc Von Boemcke vom *Bonner International Center for Conversion* (BICC), dass „der Salafismus in Deutschland nur bedingt einen Nährboden für Terrorismus“ darstelle (Von Boemcke 2019: 2). Die Vermeidung des automatischen Zirkelschlusses vom gesamten Salafismus als „Nährboden“³⁷ für Terrorismus ist auch insofern relevant, da es gerade gemäßigte Salafist*innen aus dem puristischen Spektrum sind, die durch theologische, politische und soziale Gegennarrative einen Beitrag zur extremistischen Radikalisierungsprävention junger Muslim*innen leisten (Dantschke

³⁷ Als „Nährboden für eine islamistische Radikalisierung“ hat ursprünglich das Bundesamt für Verfassungsschutz den Salafismus in einer Broschüre aus dem Jahr 2012 bezeichnet. Dieses Bild der Sicherheitsbehörden diskutiert Said (2014: 194) aus einem wissenschaftlichen Blickwinkel in seinem Aufsatz „Salafismus und politische Gewalt unter deutscher Perspektive“ ausführlicher.

2014b: 196). Dies gelte auch für „Personen wie Pierre Vogel, die zwar politisieren, jedoch Gewalt deutlich ablehnen“ (Damir-Geilsdorf 2014: 233).

. Die vierte und letzte Erkenntnis der vergleichenden Fallanalyse ist, dass beide Täter*innen durch ihre Radikalisierung jihadistische Deutungsrahmen angenommen hatten und ihre Taten durch jihadistische Rechtfertigungsnarrative legitimierten. Für beide stand außer Frage, dass in dem Freund-Feind-Gefüge ihres dichotomen Weltbildes, der Jihad in Form eines terroristischen Anschlags gegen die „Feinde“ nicht nur legitim war, sondern notwendiges Mittel zur Verteidigung der Umma. So war Safia S. überzeugt, dass die Bundesrepublik ein „Gebiet des Unglaubens“ sei und dessen Bewohner*innen daher die „Feinde des Islam“ (zitiert bei Bundesgerichtshof 2018: 5). Auch Arid Uka gab nach seiner Tat zu Protokoll, er habe muslimische Frauen vor „weiteren“ Übergriffen durch amerikanische Soldaten schützen wollen (Leygraf 2014: 244). Das Rechtfertigungsnarrativ von Muslim*innen als Opfer der Aggressionen des „Westens“ und seiner politischen Systeme, der einen „Krieg gegen den Islam“ führen würde, erfährt durch die mediale Verbreitung von Bildern und Videos, die Kriegsgeschehen (an Zivilist*innen) in muslimisch geprägten Ländern zeigen, visuelles Framing (Damir-Geilsdorf 2014: 233). Denn Rechtfertigungsnarrative reichen in der Regel nicht, um zu extremistischen Taten zu mobilisieren, die Selbstradikalisierung vor Anschlägen wird jedoch oft mit dem Konsum jihadistischer Propaganda im Internet in Verbindung gebracht (Damir-Geilsdorf 2014: 233). Die moralische Empörung, die durch visuelles Framing solcher politischen und militärischen Schlüsselergebnisse entsteht, gilt daher als einer der wichtigsten Faktoren für extremistische Mobilisierung in der Radikalisierungsforschung (Baehr 2019: 324). Mit dem Aufkommen der interaktiven Sozialen Medien (ab circa 2008) war es für die großen jihadistischen Propagandaorgane möglich geworden, „individuelle Biografien stärker mit dem Narrativ eines angeblichen Krieges gegen den Islam und die Muslime zu verknüpfen“ (Frankenberger 2017: 64). Die globale Vernetzung durch das Internet schuf einen digitalen Resonanzraum, in dem jede individuelle Erfahrung mit kollektiven Eindrücken verknüpft werden und damit in ein globales Narrativ einkategorisiert werden kann. So werden individuelle Diskriminierungserfahrungen und militärische Interventionen in muslimisch geprägten Ländern gleichermaßen in das Narrativ vom Krieg des „Westens“ gegen „den Islam“ eingefügt. Daher setzen allen voran die Propagandamaschinerien der großen jihadistischen Organisationen auf die Produktion zielgruppenspezifischen Medienoutputs dieser Rechtfertigungsnarrative (Hasche 2018 389). Arid Uka hatte in Vernehmungen zu Protokoll gegeben, dass

er über jihadistische Onlinepropaganda solche Rechtfertigungsnarrative angenommen hatte (Steinberg 2012: 7). Auch im Fall Safia S. erfolgte die prozessuale Radikalisierung im digitalen Resonanzraum von Messengerdiensten, in welchem Mitglieder des sogenannten Islamischen Staat ihre Radikalisierung wie ein „Echo“ spiegelten (Goertz 2020: 32). Dass auf dem Computer von Uka vermehrt Schriften und Videos aus den Reihen der Al-Qaida zu finden waren, Safia S. hingegen mit Mitgliedern des Daesh in Kontakt stand lässt sich darauf zurückführen, dass beide auch Kinder ihrer Zeit waren und nach dem Tod Bin Laddens die Al-Qaida ihre Führungsposition im globalen Jihad an den sogenannten Islamischen Staat abgetreten hatte (Hasche 2019: 391).

6. Fazit

Anhand zweier Fallbeispiele sollte in dieser Arbeit beispielhaft dargestellt werden, aufgrund welcher Ursachen und unter Annahme welcher Rechtfertigungsnarrative sich deutsche Jihadi-Salafis radikalieren. Die Fallbeispiele Arid Uka und Safia S. waren beide in Deutschland sozialisiert und wurden dort als jihadistische Terrorist*innen verurteilt. Arid Uka gilt hierbei als der erste jihadistisch motivierte Attentäter, Safia S. als die erste weibliche jihadistische Attentäterin Deutschlands.

Bei Terrorismus handelt es sich um eine extremistische Taktik, mit der radikalisierte Personen oder Organisationen, ihren sozialen und politischen Anliegen Gehör verschaffen wollen. Auch Jihadist*innen sind überzeugt, dass ihre Ziele notwendigerweise nur durch die Anwendung von Gewalt durchzusetzen sind und legitimieren dies unter (religiösem) Rückbezug auf die Frühzeiten des Islam. Jihadist*innen, die Anschläge begehen, sind religiös begründete transnationale Terrorist*innen und der Jihadismus erfüllt die Merkmale einer extremistischen Ideologie. Der Prozess der Radikalisierung beschreibt hierbei die Annahme neuer Denk-, und Handlungsmuster und die Übernahme einer neuen sozialen Identität, die mit der Abwendung von Normen und Werten der Mehrheitsgesellschaft einhergeht. Die radikale In-Group entwickelt im Rahmen dieses Prozesses eine kollektive Gruppenidentität, über welche in Abgrenzung zur Out-Group Feindbilder generiert werden. Diese Feindbilder werden durch sogenannte Rechtfertigungsnarrative begründet, mit denen kognitive Deutungsrahmen geschaffen werden, in die ein Individuum sein Erleben der Welt sinnstiftend einsortieren kann. Diese Deutungsrahmen und die Rechtfertigungsnarrative, die diese begründen, stehen in der Regel den pluralistischen Werten der Mehrheitsgesellschaft diametral entgegen.

In Bezug auf diese Prozesse konnten durch die vergleichende Fallanalyse vier Hauptkenntnisse gewonnen werden:

Bei der ersten Erkenntnis handelt es sich um die Tatsache, dass Radikalisierung multifaktoriell bedingt ist und es sich dabei um einen heterogenen und komplexen Prozess handelt. Radikalisierung kann nicht als linearer Pfad in den Terrorismus gedacht werden und die Aneignung radikaler Einstellungen führt nicht zwangsläufig zu extremistischem Handeln.

Zudem, so die zweite Erkenntnis, findet Radikalisierung nicht in einem sozialen Vakuum statt. Beide Fallbeispiele hatten vor ihrer extremistischen Radikalisierung Kontakte in das Spektrum des Mainstream Salafismus. Obwohl in Deutschland und Europa im letzten Jahrzehnt eine Zunahme von Anschlägen durch Einzeltäter*innen beobachtet werden konnte, deckt sich diese Beobachtung mit aktuellen Studien, die nahelegen, dass dieser Täter*innentypus dennoch soziale Bindungen zu einer ideologischen Gesinnungsgruppe im Internet aufweist. Die (digitale) Gesinnungsgruppe übernimmt hierbei eine identitätsstiftende Funktion und dient als Vehikel der Ideologie.

Die dritte Erkenntnis der vergleichenden Fallanalyse lautet, dass Arid Uka und Safia S. sich nicht durch Verbindungen zum deutschen Mainstream Salafismus, sondern durch Kontakte mit jihadistischen Kontexten zu extremistischen Gewalttäter*innen radikalisierten. Die These vom Salafismus als „Nährboden“ des Terrorismus kann mit Blick auf die Fallbeispiele dieser Arbeit daher nur bedingt bestätigt werden.

Als vierte und letzte Erkenntnis konnte anhand der Fallbeispiele belegt werden, dass die Übernahme jihadistischer Rechtfertigungsnarrative eine wichtige Funktion bei der extremistischen Radikalisierung übernimmt, da durch diese die Anwendung von Gewalt legitimiert wird. Das visuelle Framing solcher Rechtfertigungsnarrative durch Propagandavideos soll bei der*dem Rezipient*in moralische Empörung auslösen und dient der extremistischen Handlungsmobilisierung. Das Internet dient bei der Verbreitung solcher Propaganda als Vehikel und Multiplikator.

Da die Ableitung von Theorien und generalisierten Thesen aus Einzelfallanalysen nicht möglich ist, stellt eigene empirische Forschung zu jihadistischer Radikalisierung in Deutschland ein persönliches Forschungsdesiderat dar. Diese würde eine wertvolle Ergänzung der Thematik darstellen.

8. Literatur

ABOU TAAM, Marwan (2014): Radikalisierungsmechanismen am Beispiel des Salafismus in Deutschland. In: CEYLAN, Rauf und Benjamin LOKISCH (Hg.): *Salafismus in Deutschland. Entstehung, Radikalisierung und Prävention*. Frankfurt am Main: Peter Land Edition (= Reihe für Osnabrücker Islamstudien; 17), S. 239-254.

ABOU TAAM, Marwan (2016): Anwerbungspraxis und Organisationsstruktur. In: BIENE, Janusz/ DAASE, Christopher/ JUNK, Julian und Harald MÜLLER (Hg.): *Salafismus und Dschihadismus in Deutschland. Ursachen, Dynamiken, Handlungsempfehlungen*. Frankfurt am Rhein: Campus Verlag, S. 79-116.

ABU HANIEH, Hassan und ABU RUMMAN, Mohammad (2016): *IS und Al-Qaida. Die Krise der Sunniten und die Rivalität im globalen Dschihad*. Bonn: J.H.W. Dietz.

BACKES, Uwe (2018): Extremistische Ideologien. In: Jesse, Eckhard/Mannewitz, Thorsten (Hg.): *Extremismusforschung. Handbuch für Wissenschaft und Praxis*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung (= Schriftenreihe Band 10306), S. 99-160.

BAEHR, Dirk (2009): *Kontinuität und Wandel in der Ideologie des Jihadi-Salafismus. Eine ideentheoretische Analyse der Schriften von Abu Mus'ab al-Suri, Abu Mohammad al-Maqdisi und Abu Bakr Naji*. Bonn: Bouvier (= Forum Junge Politikwissenschaft; 22).

BAEHR, Dirk (2012): Salafistische Propaganda im Internet: Von der reinen Mission bis zum globalen Jihad – die wesentlichen ideentheoretischen Unterschiede unter den salafistischen Strömungen in Deutschland. *Magdeburger Journal zur Sicherheitsforschung*, 2. Auflage. Seite 236-269. Online abrufbar unter: <http://www.sicherheitsforschung-magdeburg.de/uploads/journal/MJS-016.pdf> (letzter Abruf: 27.03.2023).

BAEHR, Dirk (2014): Dschihadistischer Salafismus in Deutschland. In: SCHNEIDERS, Thorsten Gerald (Hg.): *Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung*. Bielefeld: transcript, S. 231-250.

BAEHR, Dirk (2019): *Der Weg in den Jihad. Radikalisierungsursachen von Jihadisten in Deutschland*. Wiesbaden: Springer Verlag (= Globale Gesellschaft und internationale Beziehungen).

BAEHR, Dirk (2020): Die Rolle des Internets im Radikalisierungsprozess einer jihadistischen Straftäterin – eine Einzelfallstudie. In: *Zeitschrift für Außen-, und Sicherheitspolitik* 13, S. 151-175.

BERGER, J M (2018): *Extremism*. Cambridge and London: MIT – Massachusetts Institute of Technology.

BÖCKLER, Nils und ZICK, Andreas (2015): Wie gestalten sich Radikalisierungsprozesse im Vorfeld jihadistisch-terroristischer Gewalt? Perspektiven aus der Forschung. In: KÖRTING, Erhardt/ MOLTHAGEN, Dietmar und Bilkay ÖNEY (2017): *Was ist zu tun? Deutschland zwischen islamistischem Extremismus und Islamfeindlichkeit. Fortschreibung der Handlungsempfehlung einer FES-Kommission*. Berlin: Friedrich-Ebert-Stiftung, S. 99-121.

BÖCKLER, Nils; HOFFMANN, Jens und ZICK, Andreas (2015): The Frankfurt Airport Attack: A Case Study on the Radicalization of a Lone-Actor Terrorist. In: *Journal of Threat Assessment and Management*, 2, 3-4, S. 153-163.

BROST, Lea; KAHL, Martin; MORGENSTERN, Theresa und SOLD, Manjana (2022): *Islamismus und islamistischer Terrorismus in Deutschland seit 2001: Aktivitäten – Strukturen – Merkmale* (IFSH Research Report 11). Hamburg: Institut für Friedensforschung und Sicherheitspolitik. Online abrufbar unter:
https://ifsh.de/file/publication/Research_Report/011/Research_Report_011_DE_V4_web.pdf (letzter Abruf: 27.03.2023).

BUNDESGERICHTSHOF (2018): *Urteil des 3. Strafsenats vom 19.04.2018 – 3 StR 286/17 (in der Sache Safia S.)*. Juris.Bundesgerichtshof.de, online abrufbar unter:
<http://juris.bundesgerichtshof.de/cgi-bin/rechtsprechung/document.py?Gericht=bgh&Art=en&nr=85246&pos=0&anz=1> (letzter Abruf 08.03.2023).

BUNDESMINISTERIUM DES INNERN (2016): *Verfassungsschutzbericht 2015*. Berlin: Bundesamt für Verfassungsschutz

BUNDESMINISTERIUM DES INNERN (2021): *Verfassungsschutzbericht 2020*. Berlin: Bundesamt für Verfassungsschutz.

CEYLAN, Rauf und Michael KIEFER (2013): *Salafismus: Fundamentalistische Strömungen und Radikalisierungsprävention*. Wiesbaden: Springer Verlag.

DANTSCHKE, Claudia (2014): „Lasst euch nicht radikalieren!“ – Salafismus in Deutschland. In: SCHNEIDERS, Thorsten Gerald (Hg.): *Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung*. Bielefeld: transcript, S. 171-215.

DANTSCHKE, Claudia (2014a): „Da habe ich etwas gesehen, was mir einen Sinn gibt.“ – Was macht Salafismus attraktiv und wie kann man diesem entgegenwirken?“, In: SAID, Benham T. und Hazim FOUAD (Hg.): *Salafismus – auf der Suche nach dem wahren Islam*. Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung (= Schriftenreihe 1454), S. 474-502.

DANTSCHKE, Claudia (2014b): Radikalisierung von Jugendlichen durch salafistische Strömungen in Deutschland. In: CEYLAN, Rauf und Benjamin LOKISCH (Hg.): *Salafismus in Deutschland. Entstehung, Radikalisierung und Prävention*. Frankfurt am Main: Peter Land Edition (= Reihe für Osnabrücker Islamstudien; 17), S. 193-214.

DANTSCHKE, Claudia (2015): Radikalisierung von jugendlichen durch salafistische Strömungen in Deutschland. In: KÖRTING, Erhardt/ MOLTHAGEN, Dietmar und Bilkay ÖNEY (2017): *Was ist zu tun? Deutschland zwischen islamistischem Extremismus und Islamfeindlichkeit. Fortschreibung der Handlungsempfehlung einer FES-Kommission*. Berlin: Friedrich-Ebert-Stiftung, S. 133-142.

DANTSCHKE, Claudia (2017): Attraktivität, Anziehungskraft und Akteure des politischen und militanten Salafismus in Deutschland. In: Ahmet TOPRAK und Gerrit WEITZEL (Hg.): *Salafismus in Deutschland. Jugendkulturelle Aspekte, pädagogische Perspektiven*. Wiesbaden: Springer Verlag, S. 61-76.

DAMIR-GEILSDORF, Sabine (2014): Zu politischer Identitätsbildung als Radikalisierungsfaktor bei jungen Muslimen in Deutschland. In: CEYLAN, Rauf und Benjamin LOKISCH (Hg.): *Salafismus in Deutschland. Entstehung, Radikalisierung und Prävention*. Frankfurt am Main: Peter Land Edition (= Reihe für Osnabrücker Islamstudien; 17), S. 215-238.

DAMIR-GEILSDORF, Sabine; MENZFELD, Mira (2016): “Looking at the life of the prophet and how he dealt with all these issues.” Self-positioning, demarcations and belongingness of German salafis from an emic perspective. In: *Contemporary Islam. Dynamic of Muslim Life* Volume 10, Issue 13, S. 433-454.

DAMIR-GEILSDORF, Sabine; MENZFELD, Mira (2020): Methodological and Ethical Challenges in Empirical Approaches to Salafism. In: *Journal of Muslims in Europe*, 9, S. 135 – 149.

DAMIR-GEILSDORF, Sabine; MENZFELD, Mira; HEDIDER, Yasmina (2018): *Salafistische Kontroversen um die Auslegung des Glaubens und der Alltagspraktiken: Pierre Vogel und andere Akteure in Deutschland*. Universität Köln: CORE (Connecting Research on Extremism) NRW 2/2018.

DAMIR-GEILSDORF, Sabine; MENZFELD, Mira; HEDIDER, Yasmina (2019): Interpretations of al-wala‘ wa-l-bara‘ in Everyday Lives of Salafis in Germany. In: *Religions*, Volume 10, Issue 2. Basel: MDPI.

DIAW, Mussa al-Hassan (2016): Wegen in die Radikalität – die Ideologie und das Denken politisch und religiös motivierter Bewegungen. In: RUPP, Jasmina und Walter FEICHTINGER (Hg.): *Der Ruf des Dschihad – Theorie, Fallstudien und Wege aus der Radikalität*. Wien: Landesverteidigungsakademie (LVAK/ Institut für Friedenssicherung und Konfliktmanagement (IFK) (= Schriftenreihe der Landesverteidigungsakademie; 13), S. 53-78.

EINLADUNG ZUM PARADIES: „*Pierre Vogel – neuigkeiten von safia aus hannover 15.11.09*“, Youtube.com, hochgeladen am 16.11.2009, online abrufbar unter: <https://www.youtube.com/watch?v=2OillowpjTQ> (letzter Abruf: 09.03.2023).

FARSCHID, Olaf (2014): Salafismus als politische Ideologie. In: SAID, Benham T. und Hazim FOUAD (Hg.): *Salafismus – auf der Suche nach dem wahren Islam*. Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung (= Schriftenreihe 1454), S. 160-192.

FRANKENBERGER, Patrick (2017): Radikalisierungsfaktor Internet? Jugendliche im Fokus dschihadistischer Propaganda. In: KÄRGEL, Jana (Hg.): „*Sie haben keinen Plan B*“. *Radikalisierung, Ausreise, Rückkehr – zwischen Prävention und Intervention*.“ Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung (= Schriftenreihe Band 10151), S. 57-83.

FREIHEIT, Manuela und ZICK, Andreas (2022): Die Rolle von islamistischen Gruppen und Milieus in der Hinwendung und Radikalisierung von jungen Menschen. In: MILBRANDT, Björn; FRANK, Anja; GREUEL, Frank; und HERDING, Maruta (Hrg.): *Handbuch Radikalisierung im Jugendalter. Phänomene, Herausforderungen, Prävention*. Opladen: Verlag Barbara Budrich, S. 233-246.

FRINDTE, Wolfgang; BEN SLAMA, Brahim; DIETRICH, Nico; PISOIU, Daniela; UHLMANN, Milena und Melanie KAUSCH (2016): Motivationen und Karrieren salafistischer Jihadisten. In: BIENE, Janusz/ DAASE, Christopher/ JUNK, Julian und Harald MÜLLER (Hg.): *Salafismus und Dschihadismus in Deutschland. Ursachen, Dynamiken, Handlungsempfehlungen*. Frankfurt am Rhein: Campus Verlag, S. 117-158.

FROHNEBERG, Rosaviola und STEINBERG, Guido (2012): *Videopropaganda und Radikalisierung*. Stiftung Wissenschaft und Politik (SWP), S. 7-22. Online abrufbar unter: https://www.swp-berlin.org/publications/products/studien/2012_S23_sbg.pdf (letzter Abruf 23.02.23).

GASPAR, Hande Abay (2020): *Abgrenzung von Extremismus, Radikalismus und Radikalisierung*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung. Online abrufbar unter: <https://www.bpb.de/lernen/bewegt-bild-und-politische-bildung/reflect-your-past/313920/abgrenzung-von-extremismus-radikalismus-und-radikalisierung/> (letzter Abruf 09.02.2023).

GHARAIBEH, Mohammad (2014): Zur Glaubenslehre des Salafismus. In: SAID, Benham T. und Hazim FOUAD (Hg.): *Salafismus – auf der Suche nach dem wahren Islam*. Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung (= Schriftenreihe 1454), S. 106-131.

GOERTZ, Stefan (2020): *Terrorismusabwehr. Zur aktuellen Bedrohung durch den islamistischen Terrorismus in Deutschland und Europa* (3. Auflage). Wiesbaden: Springer VS.

GÜNTHER, Christoph; OURGHI, Mariella; SCHRÖTER, Susanne und Nina WIEDL (2016): Dschihadistische Rechtfertigungsnarrative und ihre Angriffsflächen. In: BIENE, Janusz/ DAASE, Christopher/ JUNK, Julian und Harald MÜLLER (Hg.): *Salafismus und Dschihadismus in Deutschland. Ursachen, Dynamiken, Handlungsempfehlungen*. Frankfurt am Rhein: Campus Verlag, S. 159-198.

HASCHE, Thorsten (2018): Islamismus in der Bundesrepublik Deutschland. In: JESSE, Eckhard/MANNEWITZ, Thorsten (Hg.): *Extremismusforschung. Handbuch für Wissenschaft und Praxis*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, S. 389-426.

HEERLEIN, A. (2014): „Salafistische“ Moscheen: Ort des Gebets oder eine Brutstätte für dschihadistische Muslime? In: HUMMEL, Klaus und LOGVINOV, Michail (Hg.): *Gefährliche Nähe: Salafismus und Dschihadismus in Deutschland*. Stuttgart – ibidem, S. 155-182).

HERSCHINGER, Eva (2022): Theoretische Perspektiven auf (islamistischen) Terrorismus: Versuche, Terrorismus zu definieren, zu verstehen und zu erklären. In: CEYLAN, Rauf und Michael KIEFER (Hg.): *Der islamische Fundamentalismus im 21. Jahrhundert. Analyse extremistischer Gruppen in westlichen Gesellschaften*. Wiesbaden: Springer Verlag (= Islam in der Gesellschaft), S. 39-64.

HOFFMAN, Bruce (2019): *Terrorismus – der unerklärte Krieg*. 3., aktualisierte und erweiterte Ausgabe. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.

HOLTMANN, Philipp (2014): salafismus.de – Internetaktivitäten deutscher Salafisten. In: SCHNEIDERS, Thorsten Gerald (Hg.): *Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung*. Bielefeld: transcript. Seite 251-278.

HUMMEL, Klaus; KAMP, Melanie; SPIELHAUS, Riem; STETTEN, Lina-Maraike und ZICK, Andreas (2016): Datenlage und Herausforderungen empirischer Forschung. In: BIENE, Janusz/ DAASE, Christopher/ JUNK, Julian und Harald MÜLLER (Hg.): *Salafismus und Dschihadismus in Deutschland. Ursachen, Dynamiken, Handlungsempfehlungen*. Frankfurt am Rhein: Campus Verlag, S. 43-78.

INAN, Alev (2019): Jugendliche als Zielgruppe salafistischer Internetaktivität. In: TOPRAK, Ahmet/WEITZEL, Gerrit (Hg.): *Salafismus in Deutschland. Jugendkulturelle Aspekte, pä-*

dagogische Perspektiven. 2. Auflage. Wiesbaden: Springer Verlag VS (= Edition Centaurus – Jugend, Migration und Diversity), S. 103-118.

KÄSEHAGE, Nina (2019): *Salafismus in Deutschland. Entstehung und Transformation einer radikal-islamischen Bewegung*. Berlin: LIT Verlag (= Religionen in der pluralen Welt, Band 17).

KNIPPING-SOROKIN, Roman und STUMP, Teresa (2018): Radikal Online – das Internet und die Radikalisierung von Jugendlichen: eine Metaanalyse zum Forschungsfeld. In: *Kommunikation @ Gesellschaft*, 19, S. 1-29. Online abrufbar unter: https://www.ssoar.info/ssoar/discover?filtertype=journal&filter_relational_operator>equals&filter=kommunikation+%40gesellschaft (letzter Abruf: 21.03.23).

KRUMWIEDE, Heinrich-W. (2005): Ursachen des Terrorismus. In: WALDMANN, Peter (Hg.): *Determinanten des Terrorismus*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, S. 29-72.

LEYGRAF, Norbert (2014): Zur Phänomenologie islamistisch-terroristischer Straftäter. In: *Forensische Psychiatrie, Psychologie, Kriminologie*, 8 (4), S. 237- 245.

LOHLKER, Rüdiger (2014): Salafismus zwischen Realität und Fantasie. In: CEYLAN, Rauf und Benjamin LOKISCH (Hg.): *Salafismus in Deutschland. Entstehung, Radikalisierung und Prävention*. Frankfurt am Main: Peter Land Edition (= Reihe für Osnabrücker Islamstudien; 17), S. 173-190.

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

LOHLKER, Rüdiger; EL HADAD, Amr; HOLTMANN, Philipp und PRUCHA, Nico (2016): Transnationale Welten. In: BIENE, Janusz/ DAASE, Christopher/ JUNK, Julian und Harald MÜLLER (Hg.): *Salafismus und Dschihadismus in Deutschland. Ursachen, Dynamiken, Handlungsempfehlungen*. Frankfurt am Rhein: Campus Verlag, S. 199-232.

LOGVINOV, Michail (2017): *Salafismus, Radikalisierung und terroristische Gewalt. Erklärungsansätze, Befunde, Kritik*. Wiesbaden: Springer Verlag.

MALTHANER, Stefan und LINDEKILDE, Lasse (2017): Analyzing pathways of lone-actor radicalization. In: STOHL, ENGLUND und BURCHILL (Hrsg.): *Constructions of terrorism*. Los Angeles: University of California Press. S. 237-245.

MCCAULEY, Clark und MOSKALENKO, Sophia (2008): Mechanisms of Political Radicalization: Pathways toward Terrorism. In: *Terrorism and Political Violence*, 20, S. 415-433.

NEUMANN, Peter (2013): *Radikalisierung, Deradikalisierung und Extremismus*. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ)* 63, 29 – 31, S. 3-10. Online abrufbar über: <https://www.bpb.de/shop/zeitschriften/apuz/164918/radikalisierung-deradikalisierung-und-extremismus/> (Letzter Abruf: 27.02.2023).

NEUMANN, Peter R. (2015): *Die neuen Dschihadisten – IS, Europa und die nächste Welle des Terrorismus*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung (= Schriftenreihe; 1672).

NEUMANN, Peter R. (2017): Was wir über Radikalisierung wissen – und was nicht“. In: Kärgel, Jana (Hg.): „*Sie haben keinen Plan B*“. *Radikalisierung, Ausreise, Rückkehr – zwischen Prävention und Intervention*.“. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung (= Schriftenreihe Band 10151), S. 42-56.

NEUMANN, Peter R.; WINTER, Charlie; MELEAGROU-HITCHENS, Alexander; RANSTORP, Magnus; VIDINO, Lorenzo (2018): *Die Rolle des Internets und sozialer Medien für Radikalisierung und Deradikalisierung*. Frankfurt am Main: Peace Research Institute, Leibniz-Institut Hessische Stiftung Friedens-, und Konfliktforschung (= PRIF Report 10/2018), Online abrufbar unter: https://www.hsfk.de/fileadmin/HSFK/hsfk_publicationen/prif1018.pdf (letzter Abruf 17.03.2023).

NEUMANN, Katharina (2019): *Medien und Islamismus. Der Einfluss von Medienberichterstattung und Propaganda auf islamistische Radikalisierungsprozesse*. Wiesbaden: Springer VS.

PFAHL-TRAUGHBER, Achim (2016): Terrorismus – Merkmale, Formen und Abgrenzungsprobleme. In: *APuZ Terrorismus* 66/24-25. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, S. 10-18.

PRUCHA, Nico (2012): Die Vermittlung arabischer Jihadisten-Ideologie: Zur Rolle deutscher Aktivisten. In: STEINBERG, Guido (Hg.): *Jihadismus und Internet. Eine Einführung*. Stiftung Wissenschaft und Politik (SWP), S. 45 – 55. Online abrufbar unter: https://www.swp-berlin.org/publications/products/studien/2012_S23_sbg.pdf (letzter Abruf 23.02.23).

Prucha, Nico (2016): Die Evolution des Dschihadismus online und die Medien des Dschihads – von „al Qaida“ zum „Islamischen Staat“. In: Rupp, Jasmina und Walter Feichtinger (Hg.): *Der Ruf des Dschihad – Theorie, Fallstudien und Wege aus der Radikalität*. Wien: Landesverteidigungsakademie (LVAk/ Institut für Friedenssicherung und Konfliktmanagement (IFK), S. 79-96 (= Schriftenreihe der Landesverteidigungsakademie; 13).

RITZMANN, Alexander (2011): *Strukturen des Terrors – Wie sich al-Qaida und Hisbollah organisieren und was der Tod Osama Bin Ladens für al-Qaida bedeutet*. Potsdam: Brandenburgisches Institut für Gesellschaft und Sicherheit (= BIGS Essen; 3),

ROY, Olivier (2017): *Jihad and Death. The Global Appeal of Islamic State*. London: Hurst & Company.

RÖMER, Sebastian und SPRAVE, Katharina (2019): Aktuelle Rechtsfragen bei der Anwendung der § 129a, b StGB 131. In: LÜTTIG, Frank und LEHMANN, Jens (Hg.): *Der Kampf gegen den Terror in Gegenwart und Zukunft* (= Schriften der Generalstaatsanwaltschaft Celle). Baden-Baden: Nomos Verlag, S. 131-148.

SAGEMAN, Marc (2004): *Understanding Terror Networks*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

SAID, Behnam T. (2014): Salafismus und politische Gewalt unter deutscher Perspektive. In: SAID, Behnam T. und FOUAD Hazim (Hg.): *Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung (= Schriftenreihe 1454), S. 193-226.

SAID, Behnam T. (2015): *Islamischer Staat – IS, al-Qaida und die deutschen Brigaden*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung (= Schriftenreihe Band 1546).

SCHRÖTER, Susanne (2015): *Salafismus und Jihadismus: Eine Einführung*. Frankfurt: Frankfurter Forschungszentrum Globaler Islam. Online abrufbar unter: <http://www.ffgi.net/files/dossier/dossier-einfuehrung-schroeter.pdf> (letzter Abruf: 27.01.2023).

SEIDENSTICKER, Tilmann (2015): *Islamismus – Geschichte, Vordenker, Organisationen*. München: C.H. Beck.

SROWIG, Fabian; ROTH, Viktoria; PISOIU Daniela; SEEWALD, Katharina und ZICK, Andreas (2018): *Radikalisierung von Individuen: Ein Überblick über mögliche Radikalisierungsansätze*. Hessische Stiftung für Friedens-, und Konfliktforschung (HSFK), HSFK Report 6/2018. Online abrufbar unter: https://www.hsfk.de/fileadmin/HSFK/hsfk_publicationen/prif0618.pdf (Letzter Abruf: 08.03.2023).

STEINBERG, Guido (2005): *Der nahe und der ferne Feind – die Netzwerke des islamistischen Terrorismus*. München: C.H. Beck.

STEINBERG, Guido (2012): *Jihadismus und Internet. Eine Einführung*. Stiftung Wissenschaft und Politik (SWP), S. 7 – 22. Online abrufbar unter: https://www.swp-berlin.org/publications/products/studien/2012_S23_sbg.pdf (letzter Abruf 23.02.23).

STEINBERG, Guido (2015): *Kalifat des Schreckens – IS und die Bedrohung durch den islamistischen Terror*. München: Knaur Klartext.

SCHWAN, Helmut: Lebenslange Haft für Flughafenattentäter. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (10.02.2012), online abrufbar unter: <https://www.faz.net/aktuell/politik/inland/anschlag-in-frankfurt-lebenslange-haft-fuer-flughafenattentaeter-11644726.html> (letzter Abruf 08.03.2023).

SÜDDEUTSCHE ZEITUNG: “Bruder von Safia S. für Brandanschlag verurteilt“, in: *Süddeutsche Zeitung* (08.06.2017), online abrufbar unter: <https://www.sueddeutsche.de/politik/terrorismus-bruder-von-safia-s-fuer-brandanschlag-verurteilt-1.3538666> (letzter Abruf: 08.03.2023).

URBAN, Johannes (2006): *Die Bekämpfung des Internationalen Islamistischen Terrorismus*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.

VON BOEMCKEN, Marc (2019): *Theologie, Therapie oder Teilhabe? Deutscher Salafismus, Radikalisierung und die Suche nach Präventionsstrategien*. Bonn International Center for Conversion (BICC) Working Paper 1/2019, S. 1-57.

WALDMANN, Peter K. (2014): Entfremdet und gewaltbereit. Wie sich Muslime in der Diaspora radikalieren. In: SCHNEIDERS, Thorsten Gerald (Hg.): *Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung*. Bielefeld: transcript, S. 333-354.

WAGEMAKERS, Joas (2014): Salafistische Strömungen und ihre Sicht auf al-wala' wa-l-bara' (Loyalität und Lossagung). In: SAID, Behnam T. und FOUAD Hazim (Hg.): *Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung (= Schriftenreihe 1454), S. 55-79.

WIEDL, Nina (2014): *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 (TERRAS – INDEX)*. Hamburg: Zentrum für europäische Friedens- und Sicherheitsstudien (ZEUS IFSH) (= Working Paper 7).

WIEDL, Nina (2014a): Geschichte des Salafismus in Deutschland. In: SAID, Benham T. und Hazim FOUAD (Hg.): *Salafismus – auf der Suche nach dem wahren Islam*. Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung (= Schriftenreihe 1454), S. 411-441.

WIEDL, Nina und Carmen BECKER (2014): Populäre Prediger im deutschen Salafismus. In: SCHNEIDERS, Thorsten Gerald (Hg.): *Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung*. Bielefeld: transcript, S. 187-215.

WIKTOROWICZ, Quintan (2006): Anatomy of the Salafi Movement. In: *Studies in Conflict & Terrorism*, Band 29, S. 207-239.