

LMU

LUDWIG-
MAXIMILIANS-
UNIVERSITÄT
MÜNCHEN

FAKULTÄT FÜR KULTURWISSENSCHAFTEN
INSTITUT FÜR ETHNOLOGIE



STUDIEN AUS DEM MÜNCHNER INSTITUT FÜR ETHNOLOGIE, Band 1
WORKING PAPERS IN SOCIAL AND CULTURAL ANTHROPOLOGY, LMU MUNICH, Vol 1
Herausgeber: **Eveline Dürr, Frank Heidemann, Martin Sökefeld**

ANDREAS KELLER

**DER DSCHIHADISMUS
ALS TRANSNATIONALE
SOZIALE BEWEGUNG**

MÜNCHEN 2011

ISBN 978-3-9809131-0-2

Inhalt

Glossar.....	iv
1. Einführung und theoretischer Rahmen	1
1.1. Thema und Aufbau der Arbeit.....	1
1.2. Theoretische Grundlagen der Bewegungsforschung.....	5
1.2.1. Definition von sozialen Bewegungen.....	6
1.2.2. Paradigmen der Bewegungsforschung	8
1.3. Komplementäre Anwendung der Paradigmen	15
1.4. Forschungsstand	17
1.5. Vorgehensweise.....	20
2. Genese des Dschihadismus	23
2.1. Sayyid Qutb und die Befreiung von der Jahiliyya	23
2.2. Abdullah Azzam und die Internationalisierung des individuellen defensiven Dschihads.....	26
2.3. Die Gründung von al-Qaida und das Entstehen einer Bewegung.....	28
3. Kollektive Identität des Dschihadismus.....	32
3.1. Inklusion und Exklusion bei Untergrundbewegungen	32
3.2. Selbstwahrnehmung.....	34
3.3. Konstruktion des ‚Anderen‘	37
3.3.1. Der ‚ferne Feind‘ – ‚Juden und Kreuzfahrer‘.....	37
3.3.2. ‚Apostaten‘ unter den Muslimen, Takfir.....	39
3.4. Defensiver Dschihad gegen ‚dar al-harb‘ – der unausweichliche ‚Kampf der Kulturen‘ ...	40
3.5. Narrative	42
3.5.1. Historisches Narrativ	42
3.5.2. Wunder und Märtyrer	44
3.5.3. Träume und Visionen.....	45
3.6. Alltag in den Fußspuren der Salaf	46
3.7. Zwischenfazit	47

4. Framing als Mobilisierungsstrategie.....	49
4.1. Master Frame: „Der Islam ist die Lösung“	50
4.2. Diagnostisches Framing	53
4.2.1. Koordinierter Angriff auf den Islam – Rückkehr der Kreuzzüge.....	53
4.2.2. Lokale politische Unzufriedenheiten	57
4.2.3. Ökonomische Ausbeutung: Dschihadistische Globalisierungskritik	61
4.3. Prognostisches Framing.....	64
4.3.1. Einheit der Umma / Globales Kalifat	64
4.3.2. Global vor lokal: Dschihad gegen den ‚fernen Feind‘	69
4.3.3. Terror als Bewegungstaktik.....	71
4.4. Zwischenfazit	75
5. Mobilisierungsprozesse	77
5.1. Sozialstruktur der Bewegung – Wer schließt sich der Karawane an?.....	77
5.2. Medien	79
5.2.1. Massenmedien als Mittel zur Selbstdarstellung.....	80
5.2.2. Das Internet als interaktive, virtuelle Umma	82
6. Fazit: Auswirkungen und Zukunft der dschihadistischen Bewegung.....	85
6.1. Folgen der Dezentralisierung	86
6.2. Resonanz des Framings im Westen.....	88
6.3. Al-Qaida oder al-Tahrir?	91
Literatur- und Quellenverzeichnis.....	94

Glossar

Al-haraka al-jihadiyya	– dschihadistische Bewegung
Al-qa'ida al-sulba	– solide Basis
Al-wala' wal bara'	– ‚Treue und Bruch‘
Aqidah	– islamischer Glaube
Aqidah al-sunnah	– Glaube der ersten Generation von Muslimen
Dar al-harb	– Haus des Krieges / Feindes
Dar al-islam	– Haus des Islam
Emir	– Befehlshaber
Fatwa	– islamisches Rechtsgutachten
Hadith	– Überlieferungen über das Leben des Propheten Mohammed
Hakimiyya	– alleinige Herrschaft Gottes
Halal	– nach islamischem Recht erlaubt
Haram	– nach islamischem Recht verboten
Hidschra	– Auswanderung Mohammeds von Mekka nach Medina
Imam	– Vorbeter beim Gebet, auch Ehrbezeichnung für einen herausragenden Muslim
Jahiliyya	– „Zeit der Barbarei“, vorislamische Zeit
Kufr	– Unglaube
Kafirun	– Ungläubiger, vom Glauben Abgefallener
Mudschahid	– Person, die den Dschihad betreibt, auch: muslimischer Kämpfer
Mufti	– islamischer Rechtsgelehrter, der eine Fatwa herausgeben kann
Rububiyya	– Gott als alleiniger Lenker
Schahid	– Märtyrer, Glaubenszeuge
Salaf	– Vorfahren, Muslime der ersten drei Generationen
Scharia	– islamische Rechtsordnung
Schirk	– Gott Partner zur Seite stellen, Polytheismus
Schura	– Ratgebergremium in islamischer Rechtsprechung
Taghut	– falsche Gottheiten
Takfir	– Exkommunizierung von Muslimen
Tawhid	– Einheit Gottes
Tali'a	– Vorhut, Avantgarde
Ulema	– Religionsgelehrte des Islam
Ulahiyya	– ausschließliche Verehrung Gottes
Umma	– weltweite religiöse Gemeinschaft der Muslime

Schreibweise arabischer Begriffe

In dieser Arbeit wird auf eine, in den Islamwissenschaften übliche, genaue Transkription arabischer Wörter weitgehend verzichtet. Zugunsten einer leichteren Lesbarkeit wird ein Doppelweg eingeschlagen: Namen und Begriffe, die auch im Deutschen hinreichend bekannt sind, werden nach dem in deutschen Medien und Publikationen vorherrschenden Sprachgebrauch übernommen. Bei weniger geläufigen Begriffen erfolgt die Transkription nach der (meist englischsprachigen) Fachliteratur.

1. Einführung und theoretischer Rahmen

1.1 Thema und Aufbau der Arbeit

"You have trivialized our movement by your mundane analysis. May God have mercy on you."¹

Aiman az-Zawahiri

Am Abend des 11. September 2001 wurde einer schockierten Weltöffentlichkeit bewusst, dass die Anschläge auf das World Trade Center und das Pentagon wohl das Werk eines saudi-arabischen Millionärs und eines ägyptischen Dissidenten war, die den USA und in Erweiterung der ganzen westlichen Welt den Krieg erklärt hatten. Daraufhin stellten sich viele die Frage: Wer waren diese Leute und was wollten sie? Verabscheuen sie den Westen wegen seiner Freiheit, wie der US-Präsident sagte? Sind sie Nihilisten, die keinerlei Moral oder Werte vertreten? Kann man sie als Islamofaschisten bezeichnen, die einer totalitären Ideologie anhängen? Stellen sie eine kriminelle Vereinigung dar, ähnlich der Mafia? Oder war dies ein weiterer, besonders grausamer Ausdruck der Unvereinbarkeit von zwei verschiedenen Kulturen?

Bei der Beantwortung dieser Fragen schafften nicht zuletzt die Reaktionen der politischen Eliten in der westlichen Welt Verwirrung, vor allem deren pauschalisierende Aussage, einen Krieg gegen den Terror zu führen. Ganz abgesehen von der Schwierigkeit, den Begriff Terrorismus konkret zu definieren,² ist er zudem für die Sozialwissenschaften nicht relevant, wie Tilly argumentiert: Terror darf nicht als Glaube, sondern muss als Strategie verstanden werden, die von Akteuren mit extrem unterschiedlichen Zielen in unterschiedlichen Situationen benutzt wird – „Terrorism is not a single causally coherent phenomenon“³, wie der gemeinsame Name glauben machen will.

Seitdem das Phänomen des Dschihadismus in den Fokus der medialen und wissenschaftlichen Aufmerksamkeit gerückt ist, versuchen verschiedenste Ansätze, Erklärungen zu finden – viele davon sind nicht unproblematisch. Da die Dschihadisten ihre Taten und Ansichten aus dem Islam herleiten, sucht eine Herangehensweise nach Antworten im Islam selbst, sie fragt mit Bernard Lewis: Was lief schief?⁴ In den Jahren nach dem Elften September betrat eine Armada von selbsterklärten ‚Islamkritikern‘ die Bühne, welche die Ursprünge des Terrors im Islam selbst sehen und versuchen, dies durch die Quellenanalyse islamischer Primärtexte nachzuweisen. Populistische islamfeindliche Bewegungen in verschiedenen Ländern Europas und den USA nahmen diese essentialistische Sichtweise gerne auf – aber auch die vermeintlich etwas differenzierte Darstellung der Dschihadisten als ‚Islamofaschisten‘ birgt große Gefahren

¹ Az-Zawahiri sagte dies 1984 zu einem ägyptischen Soziologen, der eine Studie über die Rekrutierungsmethoden der militanten Bewegungen Ägyptens geschrieben hatte. In: Wright, Lawrence (2002): *The Man Behind Bin Laden*. In: *The New Yorker* (16.9.2002). Online verfügbar unter <http://www.lawrencewright.com/art-zawahiri.html>.

² Als ein Versuch unter vielen sei hier Ruby erwähnt: Ruby, Charles L. (2002): *The Definition of Terrorism*, S. 9–14. In: *Analyses of Social Issues and Public Policy* 2 (1).

³ Tilly, Charles (2004): *Terror, Terrorism, Terrorists*, S. 5–13. In: *Sociological Theory* 22 (1), S. 11f.

⁴ Lewis zeichnet ein ahistorisches und monolithisches Bild des Islam, den er als hauptsächliche Ursache der politischen und technologischen ‚Stagnation‘ der islamischen Welt sieht. Statt nur dem westlichen Imperialismus die Schuld für ihre Situation zuzuschreiben (Lewis nennt dies „the blame game“), sollten Muslime die Ursachen in der „islamischen Kultur“ und der nicht vorhandenen Trennung von Religion und Politik suchen, so Lewis. Er sieht auch einen gewissen Konflikt zwischen der ‚westlichen Moderne‘ und der ‚islamischen Kultur‘. Lewis geht nicht explizit auf den Dschihadismus ein, sieht seine Schlussfolgerungen aber als Grundlagen dieses Phänomens. Vgl. Lewis, Bernard (2003): *What Went Wrong? The Clash Between Islam and Modernity in the Middle East*. New York.

und hilft wenig, zum Verständnis des Phänomens beizutragen: Setzen diese Islamofaschisten also nur die Religion des Islam faschistisch um? Dies würde zum einen ihre Möglichkeit, gläubige Muslime anzusprechen, drastisch überschätzen, und andererseits die Ideologie trotzdem als dem Islam inhärent beschreiben. Ganz abgesehen davon, dass der Faschismus als nationalistisches Konzept dem alle nationalen, ethnischen oder regionalen Unterscheidungen ablehnenden Dschihadismus diametral entgegensteht, ist der Begriff des Faschismus besonders in der populären Debatte des Westens gleichzusetzen mit dem absolut Bösen, dem genauen Gegenteil der freiheitlich-demokratischen Grundwerte, und impliziert so einen unüberbrückbaren Konflikt.

Die Debatte um den Ursprung des Dschihadismus führen vor allem zwei Lager: die Neo-Orientalisten (wie Lewis) und die ‚Apologeten‘, welche die ‚wahre‘ Bedeutung des Islam herausarbeiten möchten und zeigen, dass muslimische Terroristen unislamisch seien.⁵ Ein Beispiel für diese ‚Apologeten‘ wäre Noorani, der behauptet: „The so-called Islamic fundamentalist is an imposter. He has misused a noble faith as a political weapon“⁶. Das Ziel dieser ‚Betrüger‘ sei es, eine politische Ideologie zu konstruieren, indem sie einige Symbole aus dem historischen Repertoire des Islam nutzten und andere vorsätzlich ignorierten.⁷ Auch wenn Noorani damit Recht hat, dass die überwältigende Mehrheit der Muslime ihre Religion nach seiner Beschreibung interpretieren, halten sich die dschihadistischen ‚Betrüger‘ selbst eben für die ‚wahren‘ Muslime und beziehen sich auf ihre eigene Interpretation des Islam. Sedgwick berücksichtigt dies und stuft den Dschihadismus als eine *firqa* ein, also eine islamische Sekte, die nach außen hin orientiert ist und deren Auftrag alle Muslime betreffen soll.⁸ Er unterschätzt dabei aber die politische und kulturelle Dimension des Auftrags, den die Dschihadisten sich zuschreiben, zugunsten einer religiösen Interpretation.

Die gesamte Ideologie des Dschihadismus ist zwar in den Islam eingebettet, Symbole und Sprache kommen aus dem Islam, und die Ziele werden als religiöse Ziele interpretiert, dennoch kann der Islam allein dieses Phänomen nicht erklären. Die dschihadistischen Meinungsführer sind meist keine Islamgelehrten, und eines der Wesensmerkmale des Dschihadismus ist die komplette Ablehnung der anerkannten religiösen Autoritäten, der Ulema, und eine radikale Neuinterpretation der Definition eines Muslims. Die Vordenker des Dschihadismus beziehen sich mindestens so oft auf die Schriften des mittelalterlichen Rechtsgelehrten ibn Taimiyya wie auf den Koran und bieten eine Definition des Islam, die ein religionsgeschichtlich wichtiges, jedoch nicht zentrales Konzept uminterpretiert und in den Mittelpunkt hebt: „Jihad is the sixth undeclared pillar of Islam“⁹, so bin Laden, und diese sechste Säule des Islam sei es, die einen Muslim ausmache. Die Rhetorik, Symbole und Gedankenwelt des Dschihadismus mögen religiös inspiriert sein, das Dschihad-Konzept und die Ziele dagegen sind auf die aktuellen weltpolitischen Verhältnisse ausgerichtet. Ihr Verständnis des Islam hat weniger mit Religion als mit der Erschaffung einer neuen Identität zu tun, ihre Schlussfolgerungen und Ziele weniger mit denen einer religiösen Erweckungsbewegung als mit revolutionären politischen Bewegungen.

⁵ Milton-Edwards, Beverly (2002): *Researching the Radical. The Quest for a New Perspective*, S. 32–50. In: Hastings Donnan (Hg.): *Interpreting Islam*. London, Thousand Oaks, S. 32.

⁶ Noorani, Abdul Gafoor Abdul Majeed (2002): *Islam and Jihad. Prejudice versus Reality*. London, S. ix.

⁷ ebd., S.68f.

⁸ Sedgwick, Mark (2004): *Establishments and Sects in the Islamic World*, S. 283–312. In: Phillip Charles Lucas und Thomas Robbins (Hg.): *New Religious Movements in the 21st Century. Legal, Political, and Social Challenges in Global Perspective*. New York, S. 301f.

⁹ The Daily Ummat (2001): *Who Was Behind 9/11? An Interview with Osama bin Laden*. Karachi. Online verfügbar unter http://www.justresponse.net/Bin_Laden1.html.

Deswegen verwundert es nicht, dass John Gray Parallelen zwischen der Ideologie von al-Qaida und der von „Marx und Bakunin, Lenin und Mao oder den neoliberalen Evangelisten“¹⁰ zieht und in der Utopie des Dschihadismus Ähnlichkeiten mit den modernen westlichen Utopien des 20. Jahrhunderts erkennt. Der moderne Dschihadismus entstand, wie in dieser Arbeit gezeigt wird, in einer Zeit, da ‚moderne‘ Ideologien wie Nationalismus und Sozialismus die islamische Welt ergriffen und tiefgreifend veränderten. Allerdings übersieht Gray, dass ein erklärtes Ziel einer Bewegung nicht unbedingt der Grund sein muss, warum sie entsteht: Von den Vordenkern des Dschihadismus bis hin zu aktuellen Meinungsführern wie bin Laden oder az-Zawahiri blieben Erklärungen zu den Ausgestaltungen des ‚weltweiten Kalifats‘ erstaunlich diffus, die Utopie selbst ist kaum ausgearbeitet. Dagegen beschäftigen sich unzählige Äußerungen der dschihadistischen Ideologen mit der scharfen Abgrenzung vom ‚Anderen‘, mit der Konstruktion eines klar umrissenen Verteidigungskampfes der Muslime gegen ihre Feinde. Der Dschihad wird entgegen aller traditionellen Exegeten zu einer individuellen Pflicht eines jeden Muslims uminterpretiert, er wird zum wichtigsten Identifikationsmerkmal eines Muslims. Ethnie, soziale Klasse, Sprache, Kultur, Nationalität – all das ist für Dschihadisten nicht entscheidend, der Dschihad wird zum wesentlichen Faktor der kollektiven Identität. Al-Qaida sieht sich selbst auch nicht als Terrororganisation, sondern als treibende Kraft der Herausbildung dieser kollektiven Identität, sowie als Träger und Vermittler dieser Identität: „Al Qaeda is not an organization, it is not a group, nor do we want it to be“, so Abu Mus’ab al-Suri, ein wichtiger dschihadistischer Stratege, „It is a call, a reference, a methodology“¹¹.

Diese Arbeit will zeigen, dass der Dschihadismus als transnationale, identitäre, soziale Bewegung gesehen werden kann. Unter Dschihadismus wird hier eine transnationale Strömung verstanden, die bestimmte Konzepte des Salafismus hervorhebt und uminterpretiert und deren zentrales Konzept das Verständnis von Dschihad als militärischer Kampf ist. Abzugrenzen ist der Dschihadismus, der sehr politisch und nach außen hin orientiert ist, von anderen salafistischen Bewegungen, deren pietistische Ideologien auf eine apolitische, nach innen gewandte Abkehr von ihrer Umgebung zielen.¹² Die politischen Ziele des Dschihadismus richten sich nicht auf eine Reform oder Revolution eines Staates, sondern beziehen sich auf die Umma, die weltweite religiöse Gemeinschaft der Muslime. Somit grenzt sich der Dschihadismus ab von nationalen oder regionalen Bewegungen, deren politische Ziele auf ein Land oder eine Region beschränkt sind. In der dschihadistischen Rhetorik spielen lokale Konflikte zwar eine große Rolle, jedoch konzentriert sich der Dschihadismus auf den ‚fernen Feind‘. Diese Ideologie, die im Grunde überaus modern ist, hat sich erst vor wenigen Jahrzehnten zu ihrer heutigen Form entwickelt und wird vor allem von al-Qaida und sich mit ihr assoziierenden Gruppierungen vertreten. Al-Qaida stellt dabei den durch ihre Struktur und Untergrundexistenz von

¹⁰ Gray, John (2004): *Die Geburt al-Qaidas aus dem Geist der Moderne*. München, S. 14f.

¹¹ Lia, Brynjar (2007): *Architect of Global Jihad. The Life of al-Qaida Strategist Abu Mus’ab al-Suri*. New York, S. 7.

¹² Der Begriff „Dschihadismus“ ist nicht unproblematisch. Obwohl er nicht, wie der Begriff ‚militanter Islamismus‘, direkt Bezug auf die Religion des Islam nimmt, sehen viele Muslime laut Hegghammer den Gebrauch in diesem Bezug dennoch skeptisch, da er das religiöse Konzept des Dschihad mit illegitimer Gewalt verbinde – islamische Staaten nutzen deshalb delegitimierende Begriffe wie ‚Terroristen‘, ‚Abweichler‘ oder ‚irregeleitete Sekte‘ (Hegghammer, Thomas (2009): *Jihadi-Salafis or Revolutionaries? On Religion and Politics in the Study of Militant Islamism*, S. 244–266. In: Roel Meijer (Hg.): *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*. London, S. 246). Der Begriff ‚Dschihadismus‘ wird in dieser Arbeit trotz der Unzulänglichkeiten dennoch aus mehreren Gründen verwendet: Zum einen zeigt er besser als andere Begriffe einen Unterschied zwischen dem Islam im Allgemeinen und der dschihadistischen Bewegung im Speziellen auf, und bleibt dennoch nicht so vage wie Begrifflichkeiten, die mit ‚Extremismus‘ oder ‚Terrorismus‘ hantieren. Zum anderen benennt der Begriff die zentrale Komponente der Ideologie der Bewegung, was sich auch darin zeigt, dass sich einige Anhänger selbst *al-haraka al-jihadiyya* (dschihadistische Bewegung) nennen. Außerdem hat der Begriff in den Medien und der Fachliteratur (dort oft auch als ‚Salafi-Jihadismus‘) in den letzten Jahren breite Verwendung gefunden, wenn auch die genauere Definition oft unklar erscheint.

der breiteren Bewegung abgetrennten Kern dieser Bewegung dar, die vor allem mittels medialer oder indirekter Kommunikation versucht, Ziele und Motive zu steuern und die Ideologie zu popularisieren.

Mit anderen Gruppierungen bestehen zwar Kontakte, dies muss aber keine Überschneidung der Ideologien bedeuten. So bestehen zum Beispiel enge Beziehungen zwischen den Taliban und al-Qaida, weshalb die beiden Bewegungen in den Medien oft synonym gebraucht werden, obwohl die Ideologien erheblich divergieren: Die afghanische Taliban-Bewegung beschränkt ihre Ziele auf Afghanistan und lehnt al-Qaidas globale Ausrichtung des Dschihad ab, zwischen den beiden Organisationen bestanden und bestehen große Spannungen.¹³ War al-Qaida vor dem Elften September noch von einer hierarchischen Organisationsstruktur geprägt, so ist diese seit dem Sturz der Taliban durch NATO-Truppen 2001 und dem Verlust eines sicheren Refugiums kaum mehr vorhanden. Die Arbeit der Organisation wird zusätzlich dadurch erschwert, dass die Operation Enduring Freedom die Organisation militärisch bekämpft, viele ihrer Anführer getötet und ihr finanzielles Netzwerk trocken gelegt hat, während Aktivitäten von potentiellen Aktivisten in den meisten Ländern von Staatsorganen überwacht werden, weshalb sie weitgehend Rückzugsräume eingebüßt hat. Der transnationale Dschihadismus ist deshalb heute ein „Leaderless Jihad“, wie Sageman schreibt.¹⁴

Diese Arbeit wird sich nicht mit den dschihadistischen Organisationen beschäftigen – über deren Organisationsstrukturen, Geschichte, militärische Taktiken, Biographien der Hauptakteure und politische Rahmenbedingungen existiert bereits viel wertvolle, akribisch recherchierte Literatur. Diese Arbeit nähert sich dem Dschihadismus nicht aus einer sicherheitspolitischen, sondern aus einer sozialwissenschaftlichen Perspektive, die Kultur und Identitätskonstruktionen hervorhebt. Ganz im Sinne des ethnologischen Anspruchs, das ‚Fremde‘ verstehen zu wollen, versucht diese Arbeit, die emische Sicht der Dschihadisten zu ergründen. Dazu werden ursprünglich aus der Soziologie stammende Paradigmen der sozialen Bewegungsforschung herangezogen. Diese Paradigmen, die in der Ethnologie bisher verhältnismäßig wenig Aufmerksamkeit erfahren haben, bieten komparative Ansätze, die erklären können, wie und warum sich Menschen für eine ‚Sache‘ mobilisieren lassen und aktiv werden. Gerade neuere Ansätze beschäftigen sich mit Identität und Kultur, was sie auch für die Ethnologie interessant macht. Das Betrachten des Dschihadismus durch das Prisma der Bewegungstheorien bietet den zusätzlichen Vorteil, dass so der Fokus weg von formalen Strukturen, wie sie etwa eine Organisation hat, hin zu geteilten Sichtweisen und Selbstwahrnehmungen gelegt wird.

Es mag auf den ersten Blick problematisch erscheinen, Theorien sozialer Bewegungen auf ein Phänomen wie den globalen Dschihadismus zu beziehen, der sich zumindest in den Augen der Öffentlichkeit hauptsächlich durch eine radikale und rückwärtsgewandte Auslegung des Islam, grausame Terroranschläge und drohende Botschaften definiert – werden diese Theorien doch normalerweise auf ‚progressive‘ soziale Bewegungen wie die Frauen-, Homosexuellen- oder Bürgerrechtsbewegung angewandt. Jedoch erlaubt dies nicht nur, durch eine komparative Theorie auf Erkenntnisse der Bewegungsforschung zurückgreifen zu können, sondern ‚deorientalisiert‘ das Thema zudem – selbst dieses Phänomen ist kein Fall für einen behaupteten

¹³ van Strick Linschoten, Alex; Kuehn, Felix (2011): *Separating the Taliban from al-Qaeda. The Core of Success in Afghanistan*. New York. Online verfügbar unter http://www.cic.nyu.edu/afghanistan/docs/gregg_sep_tal_alqaeda.pdf, S. 8f.

¹⁴ Sageman, Marc (2008): *Leaderless Jihad. Terror Networks in the Twenty-First Century*. Philadelphia, S. 143. ‚Operation Enduring Freedom‘ ist die von den USA und ihren Verbündeten durchgeführte weltweite militärische Großoperation, die im Rahmen des ‚Kriegs gegen den Terror‘ ausgerufen wurde. Neueste sicherheitspolitische Einschätzungen sehen aufgrund dieser Maßnahmen nur noch eine bedingte Gefahr durch al-Qaida. Vgl. Möckli, Daniel (2011): *9/11 Ten Years On. Terrorism as a Manageable Risk*, S. 67–88. In: Daniel Möckli (Hg.): *Strategic Trends 2011. Key Developments in Global Affairs*, online: http://www.sta.ethz.ch/content/download/64/236/file/Strategic_Trends_2011.pdf.

‚Islamic exceptionalism‘, sondern kann durch die Anwendung allgemeiner sozialwissenschaftlicher Konzepte erklärt werden.

Die Arbeit folgt der Hauptthese, dass der Dschihadismus die Definition einer sozialen Bewegung erfüllt. Der Dschihadismus versucht, eine schon vorhandene kollektive Identität umzudeuten, er bietet alternative Interpretationen für Ereignisse und seine Anhänger teilen gemeinsame Narrative, Symbole, Mythen, Helden und Praktiken. Durch die Anwendung von Bewegungsparadigmen, die sich mit der kulturellen Verortung einer sozialen Bewegung beschäftigen, sollen die vom globalen Dschihadismus angesprochenen kulturellen Hintergründe beleuchtet werden, sowie die Lösungsvorschläge, die er für bestimmte wahrgenommene Ungerechtigkeiten anbietet.

Das restliche Kapitel stellt die Teildisziplin der Bewegungsforschung, ihre Definition einer sozialen Bewegung und die verschiedenen Paradigmen dar, mit denen Bewegungen analysiert werden können. Es wird eine Auswahl geeigneter Paradigmen getroffen, ein Überblick über die verwendete, relevante Literatur geboten und das Vorgehen präzisiert. Kapitel 2 bietet eine Einführung in die Genese des Dschihadismus, ausgehend von der Entwicklung der Ideologie bis zur Entstehung der Bewegungsorganisation al-Qaida. In Kapitel 3 wird die Konstruktion der dschihadistischen kollektiven Identität analysiert, die sich durch eine ausgeprägte Exklusion und geteilte ‚Kultur‘ auszeichnet. Im 4. Kapitel wird die Außenwirkung der dschihadistischen Bewegung beschrieben. Es wird gezeigt, dass die Bewegung behauptete lokale Missstände in einen globalen Zusammenhang setzt und mit ihrer Ideologie übereinstimmende Lösungsmöglichkeiten aufzeigt. Kapitel 5 beschäftigt sich mit der Sozialstruktur und den Mobilisierungsprozessen der Bewegung. Schließlich wird in Kapitel 6 ein Fazit gezogen sowie Erfolg und Misserfolg der Bewegung bewertet.

1.2 Theoretische Grundlagen der Bewegungsforschung

Die Bewegungsforschung ist eine relativ junge Disziplin, die sich mit den Ursachen, Erscheinungsformen und Folgen sozialer Bewegungen befasst. Traditionell ist sie auf industrialisierte, westliche Länder ausgerichtet. Dies liegt zum einen an der Charakterisierung von sozialen Bewegungen als Produkte der Modernisierung, die historisch ihren Anfang in Europa und den Vereinigten Staaten nahmen, zum anderen an den Ursprüngen der Bewegungsforschung in den Sozialwissenschaften und insbesondere der Soziologie, die sich lange auf westliche Gesellschaften konzentrierte.¹⁵ Zunehmend gibt es aber auch Beiträge und Untersuchungen aus nichtwestlichen Ländern, auch wenn diese meist nicht von einheimischen Autoren stammen.¹⁶

Die Bewegungsforschung war von Anfang ein interdisziplinäres Forschungsgebiet. Hauptsächlich wird sie in den Disziplinen Soziologie, Politikwissenschaften, Sozialpsychologie, Ethnologie und Geschichte angewandt, wobei sich bisher die jeweiligen Fachgebiete noch sehr auf ihre traditionellen Bezugspunkte konzentrieren.¹⁷ Der interdisziplinäre Austausch läuft hauptsächlich über die Soziologie, bei der alle Fäden aus den anderen Disziplinen zusammenlaufen. Aus diesem Grund sind Literatur, Fachzeitschriften und Vokabular größtenteils in der Soziologie

¹⁵ Vgl. beispielsweise Tillys große historische Abhandlung über soziale Bewegungen, die erst am Ende einige wenige nicht-westliche Bewegungen erwähnt: Tilly, Charles (2004): *Social Movements, 1768 - 2004*. Boulder.

¹⁶ Teune, Simon (2008): „Gibt es so etwas überhaupt noch?“ *Forschung zu Protest und sozialen Bewegungen*, S. 528–547. In: *Politische Vierteljahresschrift* 49 (3), S. 532.

¹⁷ Roggeband, Conny; Klandermans, Bert (2007): *Introduction*, S. 1–12. In: Bert Klandermans und Conny Roggeband (Hg.): *Handbook of Social Movements Across Disciplines*. Boston, S. 4f.

angesiedelt, obgleich auch die Ethnologie zunehmend auf Erkenntnisse dieser Teildisziplin zurückgreift. Genau wie bei der Untersuchung von sozialen Bewegungen in Westeuropa und Nordamerika wird auch bei den ethnologischen Studien ein Hauptaugenmerk auf ‚progressiv‘ bewertete Bewegungen gelegt, von indigenen Emanzipationsbewegungen über Frauenbewegungen bis zum Kampf der vormals Machtlosen gegen die Politik von Konzernen oder Staaten.¹⁸ Ethnologen heben dabei insbesondere Fragen der Identität und Bedeutungszuschreibungen, sowie kulturelle und symbolische Aspekte dieser Bewegungen hervor.¹⁹

1.2.1 Definition von sozialen Bewegungen

Die genaue Definition dessen, was eine soziale Bewegung ausmacht, ist noch immer umstritten. Die Literatur bietet ein breites Spektrum an Untersuchungsobjekten: In den westlichen Industriegesellschaften wurden Arbeiterbewegungen, Bürgerrechtsbewegungen, Umweltbewegungen oder Emanzipationsbewegungen behandelt, in den Entwicklungsländern beschäftigte man sich mit Demokratiebewegungen, indigenen Bewegungen oder religiösen Bewegungen, und als transnationale Bewegungen wurden beispielsweise Globalisierungskritiker oder die weltweite Opposition gegen den Irakkrieg untersucht. Diese kleine Auswahl lässt bereits eine gewisse Vorliebe für als progressiv wahrgenommene Bewegungen erkennen, allerdings wurden auch Sekten oder bewaffneter Widerstand von Bewegungsforschern untersucht – dies wurde allerdings heftig diskutiert. Eine ähnliche Debatte entfachte sich in der deutschen Sozialforschung Mitte der 1990er Jahre an der Frage, ob Rechtsradikalismus als soziale Bewegung interpretiert werden kann. Kritiker lehnten dies ab, da für sie der Begriff der sozialen Bewegung für Strömungen reserviert sein sollte, die auf mehr „politische Partizipation, soziale Emanzipation und eine Transformation der Gesellschaft abzielen“²⁰, während Befürworter diese stark normativ geprägte Definition zurückwiesen und Konzepte der Bewegungsforschung erfolgreich auf die radikal rechten Bewegungen in Deutschland anwandten.²¹ Haunss hält dazu fest, dass in dieser Debatte „die teilweise untergründigen normativen Vorannahmen zum Vorschein [kamen], die in der marxistischen Tradition soziale Bewegungen als fortschrittliche, soziale Akteure verstanden haben“²². Diese europäische Sicht, die in der US-amerikanischen Forschung nie vorherrschend war, ist allerdings verengend und lässt sich auch aus der klassischen Definition sozialer Bewegungen von Raschke nicht ableiten:

„Soziale Bewegung ist ein mobilisierender kollektiver Akteur, der mit einer gewissen Kontinuität auf der Grundlage hoher symbolischer Integration und geringer Rollenspezifikation mittels variabler Organisations- und Aktionsformen das Ziel verfolgt, grundlegenden sozialen Wandel herbeizuführen, zu verhindern oder rückgängig zu machen.“²³

¹⁸ Vgl. die Beiträge in Nashs ethnologischem Sammelband: Nash, June (2005): *Social Movements. An Anthropological Reader*. Malden.

¹⁹ Escobar, Arturo (1992): *Culture, Practice and Politics. Anthropology and the Study of Social Movements*, S. 395–432. In: *Critique of Anthropology* 12 (4), S. 400–403.

²⁰ Butterwegge, Christoph (1994): *Mordanschläge als Jugendprotest - Neonazismus als Protestbewegung? Zur Kritik an einem Deutungsmuster der Rechtsextremismusforschung*, S. 35–41. In: *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen* 7 (4), S. 39.

²¹ Vgl. exemplarisch: Bergmann, Werner; Erb, Rainer (1998): *„In Treue zur Nation“*. Zur kollektiven Identität der rechtsextremen Bewegung, S. 149–165. In: Kai-Uwe Hellmann und Ruud Koopmans (Hg.): *Paradigmen der Bewegungsforschung. Entstehung und Entwicklung von Neuen sozialen Bewegungen und Rechtsextremismus*. Opladen.

²² Haunss, Sebastian (2004): *Identität in Bewegung. Prozesse kollektiver Identität bei den Autonomen und in der Schwulenbewegung*. 1. Aufl. Wiesbaden, Bremen, S. 22.

²³ Raschke, Joachim (1985): *Soziale Bewegungen. Ein historisch-systematischer Grundriß*. Frankfurt/Main, S. 77.

Ergänzend zu Raschke legen Della Porta und Diani mehr Wert auf eine gewisse kollektive Identität und Protest, wenn sie sozialen Bewegungen vier Wesensmerkmale zuschreiben: Sie sind (1) informelle Netzwerke, die (2) auf gemeinsamen Überzeugungen und Solidarität basieren, sich (3) um konfliktgeladene Problemfelder mobilisieren durch (4) die häufige Nutzung verschiedener Protestformen.²⁴ Tilly wertet auch Gewalt als eine Protestform, deren Auftreten er denselben Prozessen zuschreibt, die auch gewaltlose Formen des Protests entstehen lassen.²⁵

Tarrow sieht zusätzlich eine gewisse Nachhaltigkeit als Charakteristikum an.²⁶ Soziale Bewegungen sind einerseits kein singuläres Protestereignis, aber andererseits auch keine institutionalisierten, über einen sehr langen Zeitraum bestehenden Organisationen.

Auch die Diffusität von sozialen Bewegungen ist ein weiteres Wesensmerkmal, wie Koopmans bemerkt: „Social movements are characterised by a low degree of institutionalisation, high heterogeneity, a lack of clearly defined boundaries and decision-making structures, and a volatility matched by few other social phenomena“²⁷. Eine soziale Bewegung ist kein Verein, die Anhänger besitzen keinen Mitgliedsausweis, und somit ist auch die Eingrenzung dieser Anhänger verschwommen. Nicht nur aktive Mitglieder, die sich an kollektiven Aktionen beteiligen, müssen dazu gezählt werden, sondern bei einem weiteren Bewegungsbegriff auch Sympathisanten, die noch gar nicht mobilisiert wurden.²⁸

Diese Diffusität – sowohl bei der Zugehörigkeit zu einer Bewegung wie auch bei der grundlegenden Übereinstimmung mit Bewegungspositionen – ist besonders stark bei den sogenannten neuen sozialen Bewegungen (NSB) zu beobachten. Die NSB sind ein vor allem in Europa diskutierter Strang, wobei keine Einigkeit darüber besteht, ob sie einen völlig neuen Untersuchungsgegenstand darstellen oder lediglich eine zeitgenössische Variation sozialer Bewegungen. So haben NSB, im Gegensatz zu den ‚klassischen‘ sozialen Bewegungen, die auf Klassenkonflikten basieren, die Tendenz, klassenübergreifend Teilnehmer anzuziehen. Sie sind weitaus weniger ideologiefixiert als klassische Bewegungen (z.B. die europäische Arbeiterbewegung), sondern sind charakterisiert durch einen Pluralismus an Ideen und Werten. Sie sind oft pragmatisch orientiert und setzen sich für eine Demokratisierung von Institutionen ein, weshalb sie in westlichen Ländern großen Einfluss auf die zivile Politisierung der Gesellschaft haben.²⁹ Sie sind häufig sehr diffus und dezentralisiert organisiert, meist tendieren sie zu großer lokaler Autonomie. Damit distanzieren sie sich von klassischen Bewegungen oder Parteien und nutzen auch andere Mobilisierungstaktiken als diese, die oft durch gewaltlose Störung oder Widerstand gekennzeichnet sind.³⁰

NSB beschäftigen sich oft mit symbolischen oder kulturellen Unzufriedenheiten und weniger mit ökonomischen. Dabei sind Identitätsfragen wichtiger als bei klassischen Bewegungen:

„They are associated with a set of beliefs, symbols, values, and meanings related to sentiments of belonging to a differentiated social group; with the members’ image of

²⁴ Della Porta, Donatella; Diani, Mario (2006): *Social Movements. An introduction*. 2. Aufl. Malden, S. 16.

²⁵ Tilly bezieht sich zwar hauptsächlich auf Phänomene wie gewalttätige Ausschreitungen oder Sachbeschädigung, erwähnt aber auch die Wahlen in der Weimarer Republik der 1930er und die dort verübten politisch motivierten Terrorattentate. Vgl. das Kapitel „Collective Violence“ (S. 172-188) in: Tilly, Charles (1978): *From Mobilization to Revolution*. 1. Aufl. Reading.

²⁶ Tarrow, Sidney G. (1998): *Power in Movement. Social Movements and Contentious Politics*. Cambridge, S. 2.

²⁷ Koopmans, Ruud (1993): *The Dynamics of Protest Waves. West Germany, 1965 to 1989*, S. 637–658. In: *American Sociological Review* 58 (5), S. 637.

²⁸ Raschke 1985, *Soziale Bewegungen*, S. 339.

²⁹ Kern, Thomas (2008): *Soziale Bewegungen. Ursachen, Wirkungen, Mechanismen*. Wiesbaden, S. 54-56.

³⁰ Scott, Alan (1990): *Ideology and the New Social Movements*. London, S. 30-32.

themselves; and with new, socially constructed attributions about the meaning of everyday life.”³¹

Der Fokus von NSB liegt auf Veränderung durch das Ändern von Werten, Symbolen, Identitäten und Lebensstilen und weniger auf politischer Veränderung. Dabei verschwimmt die Beziehung zwischen dem Individuum und dem Kollektiv, die Bewegung selbst wird zum Fokus der Definition des Individuums über seine Identität, die zugleich öffentlich und privat ist.³² Die NSB behandeln oft sehr persönliche und intime Aspekte des Lebens und wirken bis in den Alltag hinein, indem sie beeinflussen, was man isst, welche Kleidung man trägt, wie man sexuelle Beziehungen gestaltet, mit persönlichen Problemen umgeht oder seine berufliche Karriere plant.³³

Eine langjährige Debatte innerhalb der Bewegungsforschung entbrannte über die Frage, ob diese ‚neuen‘ sozialen Bewegungen wirklich so neu seien oder nicht auch frühere Bewegungen diese Kriterien erfüllten.³⁴ Ohne weiter auf diese Diskussion einzugehen, kann festgehalten werden, dass einige Merkmale der NSB keineswegs nur bei Bewegungen in postindustriellen demokratischen Gesellschaften auftreten. Obwohl auch der Dschihadismus als soziale Bewegung viele der Charakteristika einer NSB erfüllt, können reine NSB-Ansätze in diesem Zusammenhang nicht weiter verfolgt werden, zu verknüpft ist dieses Modell mit zeitgenössischen Bewegungen der postindustriellen westlichen Industriegesellschaften, wie der Homosexuellen-, New-Age- oder Umweltbewegung. Im Laufe dieser Arbeit wird aber deutlich werden, dass viele der hier in dieser Sammlung an Definitionen vorgestellten Charakteristika sozialer Bewegungen den Dschihadismus treffend beschreiben.

1.2.2 Paradigmen der Bewegungsforschung

Das noch junge Feld der Bewegungsforschung brachte es auf eine weite Spanne unterschiedlicher Paradigmen und Erklärungsansätze. Diese speisen sich historisch vor allem aus zwei Quellen: Zum einen aus der Geschichtsphilosophie von Marx und Engels, die soziale Bewegungen aus den strukturellen Spannungen und Widersprüchen einer Gesellschaft heraus erklärt. Kollektives Handeln wird hier rational gesehen, als revolutionäres Handeln bedingt durch die gesellschaftlichen Verhältnisse.³⁵ Zum anderen entstand die Bewegungsforschung aus der von Gustave Le Bon begründeten Massenpsychologie. Nach diesem Ansatz ändern Menschen in der Masse durch Ängste und Affekte ihr Verhalten: Durch Suggestion und Ansteckung verlieren Individuen ihre Selbstkontrolle, ihr Verhalten ist nicht mehr rational erklärbar. Es wurde argumentiert, dass das Individuum durch die Modernisierung und Erosion traditioneller sozialer Bindungen Zuflucht in der Masse sucht. Nach diesem Ansatz galten soziale Bewegungen lange als „irrational“ und „dysfunktional“.³⁶ Beide Ansätze stehen sich diametral gegenüber. Verallgemeinernd kann man sagen, dass der marxistische Ansatz in der europä-

³¹ Johnston, Hank; Laraña, Enrique; Gusfield, Joseph R. (1994): *Identities, Grievances, and New Social Movements*, S. 3–35. In: Enrique Laraña, Hank Johnston und Joseph R. Gusfield (Hg.): *New Social Movements. From Ideology to Identity*. Philadelphia, S. 7.

³² Scott 1990, *Ideology and the New Social Movements*, S. 17–19.

³³ Johnston et al. 1994, *Identities, Grievances, and New Social Movements*, S. 8.

³⁴ Melucci, Alberto (1994): *A Strange Kind of Newness. What's "New" in New Social Movements?*, S. 101–130. In: Enrique Laraña, Hank Johnston und Joseph R. Gusfield (Hg.): *New Social Movements. From Ideology to Identity*. Philadelphia, S. 104f.

³⁵ Hellmann, Kai-Uwe (1999): *Paradigmen der Bewegungsforschung. Eine Fachdisziplin auf dem Weg zur normalen Wissenschaft*, S. 91–113. In: Ansgar Klein, Hans-Josef Legrand und Thomas Leif (Hg.): *Neue soziale Bewegungen. Impulse, Bilanzen und Perspektiven*. Opladen, S. 92.

³⁶ Kern 2008, *Soziale Bewegungen*, S. 10.

ischen Forschung mehr Beachtung fand, während in der US-amerikanischen Bewegungsforschung eher die formalen Eigenheiten der Bewegungen untersucht wurden – aus diesen beiden Denkansätzen entwickelten sich unterschiedliche Theorierichtungen der Bewegungsforschung.³⁷ Von den verschiedenen Systematisierungen der Bewegungsparadigmen wird hier die Einteilung von Hellmann übernommen, der sich nach der Gebräuchlichkeit in der Mehrheit der Forschungsliteratur richtet.

a. *Structural Strains*

Der marxistisch geprägte strukturanalytische Ansatz leitet die Unzufriedenheit³⁸ aus strukturellen Ursachen her, die oft durch sozialen Wandel, Modernisierung oder andere strukturelle Spannungen hervorgerufen werden – soziale Bewegungen sind somit „Indikatoren des Wandels“³⁹. Insbesondere wenn der Modernisierungsprozess sehr schnell verläuft oder es zu Brüchen und Ungleichgewichten kommt, ist es laut dieses Ansatzes wahrscheinlich, dass soziale Bewegungen entstehen. Teile der Gesellschaft sind nicht mehr bereit, mit bestimmten strukturellen Widersprüchen in der gesamtgesellschaftlichen Entwicklung zu leben – meist sind sie besonders von den gesellschaftlichen Veränderungen betroffen. Diese „Trägergruppe“ ist in partikularen Interessen verankert, auch wenn die Ziele der Bewegung über die Interessen dieser Gruppe hinausgehen.⁴⁰

In einem zweiten Aspekt des Structural-Strains-Ansatzes wird deshalb die Sozialstruktur der Bewegung untersucht. Es wird davon ausgegangen, dass die Anhänger sozialer Bewegungen nicht nur als Individuum angesprochen werden, sondern schon vorher Kontakte untereinander aufweisen, welche dann als Kontakt-Netzwerke mobilisiert werden, um eine Bewegung entstehen zu lassen. Diese Netzwerke können unterschiedlichster Art sein und von persönlichen Freundschaften über Vereine, Klassenzugehörigkeiten oder subkulturellen Gemeinsamkeiten je nach Bewegung verschieden sein – die meisten Bewegungen verfügen aber über solch eine „sozialstrukturelle Mobilisierungsbasis“.⁴¹

Die Konzentration auf die sozialstrukturellen Ursprünge der Bewegungsmobilisierung bietet einen Blick auf soziale Bewegungen, den die folgenden Paradigmen so nicht leisten können: Einerseits wird die Frage gestellt, warum sie überhaupt auftreten, und andererseits, warum bestimmte soziale Gruppen empfänglicher für die Ziele der jeweiligen Bewegung sind. Allerdings weist Brand auch darauf hin, dass man Gefahr laufe, strukturelle Problemlagen und konkrete Erscheinungsformen kurzschlüssig zu verknüpfen, außerdem stellt er „empirische Unschärfen“ fest im Vergleich mit Erklärungsansätzen, die konkret die Bewegungen an sich analysieren – Brand plädiert deshalb dafür, bei der Verwendung von strukturellen Erklärungen immer auch komplementäre Ansätze mit einzubeziehen.⁴² Eine weitere Schwäche des Structural-Strains-Ansatzes ist, dass er zwar die strukturellen Ursachen der Unzufriedenheit gut herausarbeitet, aber nicht erklären kann, wieso auch „intensive und relevante Unzufrie-

³⁷ Haunss 2004, Identität in Bewegung, S. 23f.

³⁸ In der englischsprachigen Bewegungsliteratur ist von ‚grievances‘ die Rede, was in der deutschen Bewegungsforschung meist nur unzureichend mit ‚Unzufriedenheiten‘ übersetzt wird. Da es aber keine exakte deutsche Entsprechung gibt, wird im Folgenden ebenfalls der Begriff ‚Unzufriedenheit‘ benutzt.

³⁹ Raschke 1985, Soziale Bewegungen, S. 11f.

⁴⁰ ebd., S. 125f.

⁴¹ Hellmann 1999, Paradigmen der Bewegungsforschung, S. 98f.

⁴² Brand, Karl-Werner (1998): *Humanistischer Mittelklassen-Radikalismus. Die Erklärungskraft historisch-struktureller Deutungen am Beispiel der 'neuen sozialen Bewegungen'*, S. 33–50. In: Kai-Uwe Hellmann und Ruud Koopmans (Hg.): *Paradigmen der Bewegungsforschung. Entstehung und Entwicklung von neuen sozialen Bewegungen und Rechtsextremismus*. Opladen, S. 50.

denheit“ nicht automatisch zum Entstehen einer Bewegung führt. Es sind auch nicht immer die unzufriedensten oder die am meisten benachteiligten Teile der Gesellschaft, von denen eine Bewegung ausgeht.⁴³

b. Kollektive Identität

Der ‚Kollektive-Identitäts‘-Ansatz setzt an den Kritikpunkten des Structural-Strains-Ansatzes an und bringt den Aspekt der Identität als Mobilisierungsressource ins Spiel. Er beschäftigt sich mit dem ‚Kitt‘, der gemeinsames oppositionelles Handeln ermöglicht und für eine Weile auf Dauer stellt⁴⁴. Diesen ‚Kitt‘ stellt die kollektive Identität der Bewegung dar, sie erlaubt es ihr, „auch das Fluide, Unorganisierte, Auseinanderstrebende auf ein Ziel hin auszurichten [...] und die Totalität der Bewegungsperspektive für alle Beteiligten durchzusetzen“⁴⁵. Die Definition von Identität ist ein vieldiskutiertes Thema in den Sozial- und Kulturwissenschaften, das hier nicht vertieft werden kann. Hier soll deswegen die Definition von Melucci verwendet werden:

„Kollektive Identität bezeichnet eine interaktive Definition, die von verschiedenen, miteinander agierenden Akteuren produziert wird, die ebenso mit der Orientierung ihrer Handlungen wie den Gegebenheiten jenes Feldes beschäftigt sind, innerhalb dessen ihre Handlungen stattfinden.“⁴⁶

Melucci hebt dabei den Prozess der Konstruktion einer kollektiven Identität hervor – diese Begrifflichkeit reflektiert das Problem, dass Identitäten normalerweise als stabil und dauerhaft verstanden werden, weshalb sie in keinen prozessorientierten Zusammenhang gebracht werden.⁴⁷

Kollektive Identität schafft eine soziale Einheit durch Inklusion und Exklusion, durch klar markierte Zugehörigkeiten. Dies können neben den klassischen Sozialstrukturen der Klasse oder des Milieus auch Nationalität, Ethnizität, Religion, Sprache, Kultur oder ähnliches sein.⁴⁸ Das Besondere an kollektiven Identitäten von sozialen Bewegungen ist, dass sie sich durch Opposition zum Gegner und das Erregen von Sympathie und Unterstützung eines bestimmten Publikums entwickelt.⁴⁹

Wichtig zur Schaffung einer kollektiven Identität sind auch Symbole, Rituale, Kleidungsstile, Zeichen oder Sprachen, die in der Bewegung immer wieder bestätigt werden und sich so reproduzieren. Essentiell ist zudem das Kolportieren einer gemeinsamen Geschichte, Mythen oder Erzählungen von Helden und Feinden, die einerseits die Gemeinschaft binden und andererseits Ereignisse und individuelle Identitäten in einen Zusammenhang bringen.⁵⁰ Außerdem

⁴³ Raschke 1985, Soziale Bewegungen, S. 146.

⁴⁴ Roth, Roland (1998): 'Patch-Work'. *Kollektive Identitäten neuer sozialer Bewegungen*, S. 51–68. In: Kai-Uwe Hellmann und Ruud Koopmans (Hg.): *Paradigmen der Bewegungsforschung. Entstehung und Entwicklung von Neuen sozialen Bewegungen und Rechtsextremismus*. Opladen, S. 52.

⁴⁵ Hellmann 1999, *Paradigmen der Bewegungsforschung*, S. 99.

⁴⁶ Melucci, Alberto (1999): *Soziale Bewegungen in komplexen Gesellschaften. Die europäische Perspektive*, S. 114–130. In: Ansgar Klein, Hans-Josef Legrand und Thomas Leif (Hg.): *Neue soziale Bewegungen. Impulse, Bilanzen und Perspektiven*. Opladen, S. 117.

⁴⁷ Haunss 2004, *Identität in Bewegung*, S. 13.

⁴⁸ Hellmann 1999, *Paradigmen der Bewegungsforschung*, S. 100.

⁴⁹ Hunt, Scott A; Benford, Robert D. (1994): *Identity Talk in the Peace and Justice Movement*, S. 488–517. In: *Journal of Contemporary Ethnography* 22 (4), S. 489.

⁵⁰ ebd., S. 511-513.

sollten bewegungsloyale Massenmedien und interaktive Kommunikationsmittel gegeben sein, welche Themen und Geschehnisse aus der Sicht der Bewegung aufbereiten können.

Der Vorteil des Identitätsansatzes ist es, den Mobilisierungsprozess stringent erklären zu können und eine relativ eigenständige Herangehensweise anzubieten. Kritik wird vor allem an der ‚Unschärfe‘ des Begriffs geübt: Von welcher Dauer einer kollektiven Identität soll man in diesem Kontext ausgehen, von welcher Festigkeit, von welcher Fluidität? Ist kollektive Identität nicht sowieso Voraussetzung jedes kollektiven Handelns?⁵¹ Auch hat sich gezeigt, dass der Ansatz nicht für alle Bewegungen gleich ertragreiche Ergebnisse bringt.

Der Identitätsansatz konzentriert sich auf die Innenperspektive einer Bewegung – kollektive Identität ist aber immer ein interaktives Produkt von Selbst- und Fremddefinition. Dementsprechend widmet sich das mit dem Identitätsansatz thematisch verbundene Framing dem Außenbezug einer Bewegung.

c. Framing

Wie der Identitätsansatz beschäftigt sich auch der Framing-Ansatz mit den konstruktivistischen Aspekten sozialer Bewegungen. Es geht hierbei darum, wie Ereignissen und Sachverhalten Bedeutung zugewiesen und das Protestthema inszeniert wird. Soziale Bewegungen „frame, or assign meaning to and interpret, relevant events and conditions in ways that are intended to mobilize potential adherents and constituents, to garner bystander support, and to demobilize antagonists“⁵² – so Snow und Benford, die den Begriff des „collective action framing“ einführten. Ein ‚Frame‘ ist ein Deutungsschema, das es ermöglicht, Ereignisse und Sachverhalte aus einer bestimmten Perspektive wahrzunehmen, einzuordnen und zu interpretieren. Interpretationsarbeit ist demnach entscheidend, um vorhandene Unzufriedenheiten als Problem darzustellen und eine Lösung anbieten zu können.⁵³

Snow und Benford unterscheiden drei Kernelemente des Framing: Beim ‚Diagnostic Framing‘ werden ein Problem sowie dessen Opfer und Schuldige identifiziert, also eine Ursachendiagnose angestellt. Das ‚Prognostic Framing‘ formuliert Lösungen dieses Problems und Strategien, wie diese Lösung zu erreichen ist. Daraufhin versucht das ‚Motivational Framing‘, bei den Betroffenen eine Motivation zur Mobilisierung zu generieren. Framing ist dabei ein dynamischer Prozess, bei dem Frames konstruiert, bestritten, umgedeutet oder erweitert werden.⁵⁴ Dies nennen Snow und Benford ‚Frame Alignment‘ und machen vier Prozesse aus: ‚Frame Bridging‘ bezeichnet das Verbinden von verschiedenen ideologisch kongruenten Deutungsmustern, was eine weitreichendere Mobilisierung oder Koalitionen verschiedener Gruppen ermöglicht. Im Zusammenhang damit wird durch ‚Frame Extension‘ ein Deutungsrahmen über den ursprünglichen Bereich hinaus ausgeweitet, um mehr potentielle Anhänger anzusprechen. Durch ‚Frame Amplification‘ werden Deutungsmuster präzisiert und bekräftigt, indem man sie mit bestehenden Werten und Ideen verbindet. Schließlich kann durch ‚Frame Trans-

⁵¹ Roth 1998, ‚Patch-Work‘, S. 67.

⁵² Snow, David A.; Benford, Robert D. (1988): *Ideology, Frame Resonance, and Participant Mobilization*, S. 197–217. In: *International Social Movement Research* 1, S. 198.

⁵³ Klimant, Tibor (1998): *Durch Dramatisierung zum Protest? Theoretische Grundlegung und empirischer Ertrag des Framing-Konzepts*, S. 69–89. In: Kai-Uwe Hellmann und Ruud Koopmans (Hg.): *Paradigmen der Bewegungsforschung. Entstehung und Entwicklung von Neuen sozialen Bewegungen und Rechtsextremismus*. Opladen, S. 70.

⁵⁴ Benford, Robert D.; Snow, David A. (2000): *Framing Processes and Social Movements. An Overview and Assessment*. In: *Annual Review of Sociology* Vol. 26 (1), S. 615–617, 628.

formation' der ursprüngliche Deutungsrahmen grundlegend transformiert werden, um ihn veränderten Ausgangslagen anzupassen.⁵⁵

Sehr bedeutsam für soziale Bewegungen sind sogenannte Master Frames, die über die jeweilige Bewegung hinaus von anderen geteilt werden. Benford und Snow sprechen nur wenigen, allgemein gehaltenen und breit interpretierbaren Frames das Potential eines Master Frames zu.⁵⁶

Das Framing-Konzept bezieht sich auf Frame-Idealtypen, die in dieser Form nur selten vorgefunden werden. Oft mobilisieren sich die jeweiligen Akteure über ‚unvollständige‘ Frames, wobei die jeweiligen Framing-Elemente ungleiche Bedeutungen besitzen oder nur lose miteinander verbunden sind.⁵⁷

Der Framing-Ansatz, der Mitte der 1980er eingeführt wurde, ist heute eines der populärsten und etabliertesten Konzepte der Bewegungsforschung, das in einer Vielzahl von Arbeiten verwendet wird.⁵⁸ Er ist besonders geeignet, die Mobilisierung von Bewegungen zu erklären, und hat sich bewährt bei Analysen der Wirkungsmächtigkeit der Interpretationen von Bewegungen. Kritisiert wird am Framing-Ansatz, dass er sich durch seine starke Fokussierung auf Bewegungsorganisationen weniger zur Analyse von Bewegungen eigne, die nicht durch starke Organisationen geprägt sind, und mehr zur Analyse von Konkurrenz oder Koalitionen von Bewegungsorganisationen.⁵⁹ Auch scheint unklar, ob eine erfolgreiche Mobilisierung wirklich wohlintegrierte diagnostic, motivational und prognostic Frames benötigt – empirisch sieht es eher so aus, als könnten erfolgreiche Frames auch ungleich gewichtet und sogar gegensätzlich sein.⁶⁰

Da Framing sich dem Außenbezug einer Bewegung widmet, ist es als alleinstehendes Paradigma nicht ausreichend, um soziale Bewegungen zu beschreiben. Hellmann sieht Framing als das ‚Marketing‘ einer Bewegung, während die Ressourcenmobilisationstheorie sich mit der ‚Produktion‘ beschäftigt.⁶¹

d. Ressourcenmobilisierung

Die Grundannahme des Ressourcenmobilisierungsansatzes ist, dass Menschen rational handeln – auch als kollektive Akteure. Strukturell begründete Unzufriedenheiten, wie sie der Structural Strains-Ansatz ausmacht, können nicht alleiniger Auslöser einer Bewegung sein, da es in jeder Gesellschaft viel mehr Unzufriedenheit als soziale Bewegungen gibt – andere Faktoren müssen demnach entscheidend sein. McCarthy und Zald, eine der Begründer der Theorie, erklären die Entstehung sozialer Bewegungen so:

„since social movements deliver collective goods, few individuals will ‘on their own’ bear the costs of working to obtain them. Explaining collective behavior requires de-

⁵⁵ Snow, David A.; Rochford, Burke E., Jr.; Worden, Steven K.; Benford, Robert D. (1986): *Frame Alignment Processes, Micro-mobilization, and Movement Participation*, S. 464–481. In: *American Sociological Review* Vol. 51, S. 467-474.

⁵⁶ Benford und Snow 2000, *Framing Processes and Social Movements*, S. 619.

⁵⁷ Kliment 1998, *Durch Dramatisierung zum Protest?*, S. 88f.

⁵⁸ Benford und Snow zählen – ausgehend von nur einer Arbeit im Jahr 1986 - etwa 250 Arbeiten bis zum Jahr 2000, die das Framing-Konzept verwenden. Benford und Snow 2000, *Framing Processes and Social Movements*, S. 612.

⁵⁹ Haunss 2004, *Identität in Bewegung*, S. 38.

⁶⁰ Vgl. dazu Kliments Untersuchung der Proteste gegen den Bau einer nuklearen Wiederaufbereitungsanlage: Kliment 1998, *Durch Dramatisierung zum Protest?*

⁶¹ Hellmann 1999, *Paradigmen der Bewegungsforschung*, S. 102.

tailed attention to the selection of incentives, cost-reducing mechanisms or structures, and career benefits that lead to collective behavior”⁶².

Der Ressourcenmobilisierungsansatz bezieht sich vor allem auf Bewegungsorganisationen, die in der Lage sind, Ressourcen (u.a. Geld, Arbeit oder Einrichtungen) zu mobilisieren und zu verwenden. Je mehr Ressourcen eine Bewegung mobilisieren kann, desto erfolgreicher ist sie. Soziale Bewegungen sind diesem Ansatz nach also keine Folge von sozialen Umbrüchen oder Unzufriedenheiten, sondern ein ganz normaler Teil der Gesellschaft – diese stellt sozusagen die Infrastruktur dar, welche Bewegungen, genau wie andere Unternehmen, nutzen.⁶³

Die Gründung einer Bewegung basiert auf der Theorie kollektiven Handelns: Eine Gruppe von Personen hat gemeinsame Ziele, die nicht realisiert sind – sogenannte Kollektivgüter, also Güter, die, wenn sie hergestellt sind, allen Mitgliedern einer Gruppe zur Verfügung stehen (z.B. saubere Umwelt). Damit sich ein Individuum engagiert, müssen selektive Anreize vorliegen. Diese sind notwendig, da der Nutzen aus dem Kollektivgut ja auch bei Nichtbeteiligung zur Verfügung stehen würde. Wenn sich genügend Personen finden, die einen Beitrag leisten wollen, muss das Handeln koordiniert werden, was mit Kosten verbunden ist. Ist auf diese Weise eine Bewegung entstanden, hängt die weitere Entwicklung davon ab, wie viele Ressourcen sie mobilisieren kann. Ab diesem Zeitpunkt schwenkt die Theorie weg von individuellen Anreizen auf eine reine Makroebene, welche die Entwicklung von Bewegungen erklärt.⁶⁴

Der Ansatz der Ressourcenmobilisierung bezieht seine größten Stärken daraus, dass er mit dem Abwägen von Kosten und Nutzen eine Erklärung dafür bietet, ab wann ein Individuum sich in einer Bewegung engagiert oder eben nicht. Dies können andere Paradigmen nicht leisten. Allerdings ist dieser Ansatz auf stark institutionalisierte Bewegungen beschränkt, da er sich hauptsächlich mit der Bewegungsorganisation selbst beschäftigt. Wo diese aber nur diffus vorhanden ist, oder wo die Bewegung nicht nur ein ‚Mittel zum Zweck‘ ist, sondern einen persönlichen oder kulturellen Wandel herbeiführen sollen, kommt dieses Paradigma nur schlecht zurecht.⁶⁵ Cohen kritisiert zudem, dass es den theoretischen Rahmen des Ansatzes übersteige, wenn man beispielsweise kollektive Identität integrieren wolle – dies führe dazu, dass alle Handlungen als rational interpretiert würden.⁶⁶ Außerdem vernachlässigt der Ansatz der Ressourcenmobilisierung die Umweltbedingungen sozialer Bewegungen – ein Kritikpunkt, den der Ansatz der politischen Gelegenheitsstrukturen aufnimmt.

⁶² McCarthy, John D.; Zald, Mayer N. (1987): *Resource Mobilization and Social Movements. A Partial Theory*, S. 15–48. In: John D. McCarthy und Mayer N. Zald (Hg.): *Social movements in an organizational society. Collected essays*. New Brunswick, S. 18.

⁶³ ebd., S. 19f.

⁶⁴ Opp, Karl-Dieter (1998): *Die Perspektive der Ressourcenmobilisierung und die Theorie des kollektiven Handelns. Eine Anwendung zur Erklärung der Ökologiebewegung in der Bundesrepublik*, S. 90–108. In: Kai-Uwe Hellmann und Ruud Koopmans (Hg.): *Paradigmen der Bewegungsforschung. Entstehung und Entwicklung von Neuen sozialen Bewegungen und Rechtsextremismus*. Opladen, S. 91–93.

⁶⁵ Jenkins, Craig J. (1983): *Resource Mobilization Theory and the Study of Social Movements*, S. 527–535. In: *Annual Review of Sociology* 9, S. 529f.

⁶⁶ Cohen, Jean L. (1985): *Strategy or Identity. New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements*, S. 663–716. In: *Social Research* 52 (4), S. 687.

e. Politische Gelegenheitsstrukturen

Der Ansatz der politischen Gelegenheitsstrukturen hat sich historisch als Erweiterung des Ressourcenmobilisierungsansatzes herausgebildet.⁶⁷ Im Gegensatz zu den vorher beschriebenen Paradigmen konzentriert sich dieser Ansatz auf die politischen, externen Faktoren. Der Protest selbst muss dabei nicht politisch sein oder sich gegen oder an politische Institutionen richten - für gesellschaftliche Veränderungen sind politische Forderungen jedoch unumgänglich, da diese auch politisch entschieden werden müssen. Indem man sich mit den Gegebenheiten des politischen Systems beschäftigt, kann festgestellt werden, inwiefern diese günstig oder ungünstig für die Mobilisierung von Bewegungen sind.⁶⁸ Varianten dieses Ansatzes sind vielfältig, jedoch relativ ähnlich und können hier nicht eingehender diskutiert werden. Tarrow beispielsweise unterscheidet vier Typen von Gelegenheitsstrukturen: „the opening up of access to participation, shifts in ruling alignments, the availability of influential allies, and cleavages within and among allies“⁶⁹. Bewegungen reagieren nicht nur auf politische Gelegenheitsstrukturen, sondern können diese auch selbst schaffen oder verändern.⁷⁰

Der große Vorteil des Konzeptes der politischen Gelegenheitsstrukturen liegt darin, bewegungsexterne Faktoren hervorzuheben, die zweifellos eine bedeutende Rolle bei Mobilisierungsprozessen spielen. Je nach Ebene können auch regionale, nationale oder internationale Faktoren Teil des Erklärungsversuches sein, sofern man sich nicht schon vorab nur auf bestimmte Einflussfaktoren beschränkt.⁷¹ Kritiker bemängeln die Ungenauigkeit des Konzepts. Gamson und Meyer bezeichnen den Begriff der politischen Gelegenheitsstrukturen als „all-encompassing fudge factor“ und warnen: „The concept of political opportunity structure is in trouble, in danger of becoming a sponge that soaks up virtually every aspect of the social movement environment – political institutions and culture, crisis of various sorts, political alliances, and policy shifts.“⁷² Kitschelt, der ebenfalls die vielen unterschiedlichen Operationalisierungen der Hypothesen des Konzepts kritisiert, sieht gar das Schicksal dieses in den 1980ern noch überaus populären Ansatzes darin, „angesichts widersprüchlicher Forschungsergebnisse dem Vergessen anheim zu fallen“⁷³. Die Leistungsfähigkeit dieses Paradigmas ist – wie beim Ansatz der Ressourcenmobilisierung auch – begrenzt bei kulturellen Bewegungen, da es vor allem auf politische Bewegungen zugeschnitten ist. Identitätsbewegungen beispielsweise sind nicht in erster Linie abhängig von den Reaktionen des politischen Umfelds, sie würden in diesem Ansatz jedoch auf ihren sichtbaren und politischen Teil reduziert. Eine weitere Gemeinsamkeit mit dem Ansatz der Ressourcenmobilisierung besteht darin, dass bei-

⁶⁷ Klandermans ordnet den Ansatz der politischen Gelegenheitsstrukturen deshalb auch in das Ressourcenmobilisierungsparadigma ein. Vgl. Klandermans, Bert (1997): *The Social Psychology of Protest*. Oxford, S. 206.

⁶⁸ Hellmann 1999, Paradigmen der Bewegungsforschung, S. 104.

⁶⁹ Tarrow, Sidney G. (1994): *Power in Movement. Social Movements, Collective Action and Politics*. Cambridge, S. 86.

⁷⁰ ebd., S. 96.

⁷¹ Rucht, Dieter (1998): *Komplexe Phänomene - komplexe Erklärungen. Die politischen Gelegenheitsstrukturen der neuen sozialen Bewegungen in der Bundesrepublik*, S. 109–127. In: Kai-Uwe Hellmann und Ruud Koopmans (Hg.): *Paradigmen der Bewegungsforschung. Entstehung und Entwicklung von Neuen sozialen Bewegungen und Rechtsextremismus*. Opladen, S. 126.

⁷² Gamson, William A.; Meyer, David S. (1996): *Framing Political Opportunity*, S. 275–290. In: Doug McAdam, John D. McCarthy und Mayer N. Zald (Hg.): *Comparative Perspectives on Social Movements. Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings*. Cambridge, S. 275.

⁷³ Kitschelt, Herbert (1999): *Politische Gelegenheitsstrukturen in Theorien sozialer Bewegungen heute*, S. 144–166. In: Ansgar Klein, Hans-Josef Legrand und Thomas Leif (Hg.): *Neue soziale Bewegungen. Impulse, Bilanzen und Perspektiven*. Opladen, S. 161.

de Ansätze Prozesse der Perzeption und der Definition vernachlässigen.⁷⁴ Wie bei den anderen Paradigmen auch, ist der Ansatz der politischen Gelegenheitsstrukturen alleine nicht geeignet, eine soziale Bewegung hinreichend zu erklären.

1.3 Komplementäre Anwendung der Paradigmen

Die sieben vorgestellten Paradigmen schließen sich nicht notwendigerweise gegenseitig aus, sondern bieten verschiedene Sichtweisen auf das diffuse Phänomen der sozialen Bewegung und können daher sehr wohl kombiniert werden.⁷⁵ Um einen guten Mittelweg zwischen Berücksichtigung und Reduktion von Komplexität zu finden, schlägt Koopmans eine paarweise Strategie vor: Diese komplexeren theoretischen Modelle könnten immer noch ‚schlank‘ genug sein, um Erklärungskraft zu besitzen, ohne „in zuviel Komplexität oder einem beliebigen Theorienrelativismus zu ‚ertrinken‘“⁷⁶.

Für eine Untersuchung des Dschihadismus erscheinen mehrere Paradigmen sinnvoll. Da die Ideologie des Dschihadismus sich sehr stark auf Ungerechtigkeiten und die als Unterdrückung wahrgenommene Politik der westlichen und auch arabischen Staaten in Bezug auf die weltweite Gemeinschaft der Muslime bezieht, könnte der Structural-Strains-Ansatz interessante Erklärungsansätze liefern. Das Phänomen des Dschihadismus ist allerdings transnational und kontinentübergreifend, eine Betrachtung struktureller Ursachen würde dementsprechend unscharf und verallgemeinernd ausfallen.

Der Ansatz der Ressourcenmobilisierung scheidet aus, da seine utilitaristischen Grundannahmen nicht geeignet scheinen, eine auf die Erzeugung einer kollektiven Identität bezogene Bewegung wie den globalen Dschihadismus zu erklären. Auch der Ansatz der politischen Gelegenheitsstrukturen scheint nur begrenzt anwendungsfähig zu sein: Der Dschihadismus ist in erster Linie eine kulturelle Bewegung. Er stellt zwar politische Forderungen, jedoch sind diese, wie später dargestellt wird, eher ein Mittel zum Zweck der Identitätsbildung und richten sich an Sympathisanten und weniger an politische Entscheidungsträger. Eine Untersuchung der politischen Gelegenheitsstrukturen würde sich auch zu sehr auf einer Makroebene bewegen, um einer ethnologischen Betrachtungsweise gerecht zu werden – ein solcher Ansatz würde, wie eine am Paradigma der Ressourcenmobilisierung ausgerichtete Herangehensweise, eher den vielen sicherheitspolitischen Studien über den Dschihadismus entsprechen. Außerdem bewirkt auch hier die Transnationalität des Dschihadismus eine gewisse Ungenauigkeit in der Betrachtung.

Am Geeignetesten erscheint eine Kombination des Kollektiven-Identität-Paradigmas und des Framing-Ansatzes. Dschihadisten definieren sich über Inklusion und Exklusion, was sich an Aussagen, Symbolen und Narrativen gut erklären lässt. Der Framing-Ansatz könnte hilfreich sein, um die Mobilisierungsversuche innerhalb der Zielgruppe zu erklären, sowie um die flexiblen Veränderungen und Erweiterungen der Agenda des Dschihadismus zu beleuchten.

⁷⁴ Koopmans, Ruud (1998): *Konkurrierende Paradigmen oder friedlich ko-existierende Komplimente? Eine Bilanz der Theorien sozialer Bewegungen*, S. 215–231. In: Kai-Uwe Hellmann und Ruud Koopmans (Hg.): *Paradigmen der Bewegungsforschung. Entstehung und Entwicklung von Neuen sozialen Bewegungen und Rechtsextremismus*. Opladen, S. 225.

⁷⁵ Tarrow weist mit einer bewusst provokant verkürzten Analyse der Rebellion in Chiapas aus der Sicht von verschiedenen Paradigmen darauf hin, dass die Beschränkung auf jeweils nur ein Paradigma wichtige Aspekte einer sozialen Bewegung ignoriert und ein inkurates Bild zeichnen kann. Vgl. Tarrow, Sidney G. (1999): *Paradigm Warriors: Regress and Progress in the Study of Contentious Politics*, S. 71–77. In: *Sociological Forum* 14 (1).

⁷⁶ Koopmans 1998, *Konkurrierende Paradigmen oder friedlich ko-existierende Komplimente?*, S. 230.

Hier stellt sich die Frage, wie diese beiden Ansätze am besten zu kombinieren sind. Gamson plädiert für eine Kombination von kollektiver Identität und Framing, allerdings will er sie in der Sozialpsychologie verankern.⁷⁷ Snow und McAdams versuchen, die beiden Konzepte zu integrieren und stellen ein Konzept des ‚identity work‘ vor, das auf Prozessen von Identity Amplification, Identity Consolidation, Identity Extension und Identity Transformation basiert. Nicht nur die Namensgebung erinnert stark an die Prozesse des Framing-Ansatzes, im Kern wollen sie auch dasselbe ausdrücken: „identity constructions are an inherent feature of framing activities“⁷⁸. Snow und McAdams reduzieren hier kollektive Identität auf eine Integration in das Framing-Konzept, die weitergehenden Aspekte von Identitätskonstruktionen werden vernachlässigt.

In dieser Arbeit soll deshalb nicht versucht werden, die beiden Ansätze zu integrieren. Stattdessen sollen durch eine komplementäre Anwendung beider Paradigmen die Vorteile beider Konzepte bei der Betrachtung des Dschihadismus genutzt werden. Da man – wie Snow und McAdams gezeigt haben – die verschiedenen Elemente der kollektiven Identität einer sozialen Bewegung auch als Frames sehen kann, stellt sich die Frage, wie die beiden Paradigmen ohne allzu große Überschneidungen genutzt werden können. Deshalb werden die Grenzziehungs- und Bewusstseinsbildungsprozesse zuerst mit dem Ansatz der kollektiven Identität erklärt, um das Selbst- und Weltbild des Dschihadismus darzustellen, also quasi eine Innensicht der Bewegung zu bieten. Mit dem Framing-Paradigma soll anschließend darauf eingegangen werden, wie die Bewegung mit diesen auch als Collective Action Frames darstellbaren Prozessen versucht zu mobilisieren, ihre Konzepte auszuweiten und anzupassen – das Framing hilft also, die Interaktion der Bewegung nach außen zu verstehen und die variable, adaptive Anwendung der dschihadistischen Ideologie zu verdeutlichen. Diese konzeptuelle Aufteilung muss aber berücksichtigen, dass beide Herangehensweisen im Grunde geeignet sind, kollektive Identitäten darzustellen. Die Analyse des nach außen gerichteten Framings wird sich deshalb auch darauf konzentrieren, die Auswirkungen der kollektiven Identität auf die Wahrnehmung der Umwelt zu beleuchten, sowie das ‚Verkaufen‘ dieser Sichtweise an die Zielgruppe darzustellen.

Zusätzlich muss auch der transnationale Aspekt der dschihadistischen Bewegung berücksichtigt werden. Auch hier zeigt sich, dass eine Kombination von kollektiver Identität und Framing am besten geeignet ist, um eine vor allem durch das Teilen gemeinsamer Vorstellungen charakterisierte transnationale Bewegung zu analysieren: Keck und Sikkink beschreiben transnationale Bewegungen als Netzwerke von Vertretern gleicher Interessen (‚advocacy networks‘), die nicht durch eine starke gemeinsame Organisation oder Kontakte der Mitglieder zusammengehalten wird, sondern vornehmlich durch eine geteilte Leidenschaft für eine Idee.⁷⁹ Die Aufgabe der Bewegungsorganisationen ist hauptsächlich die Vermittlung von Identitäten, Ideen und Strategien für kollektive Aktionen, sie bringt lokale Ungerechtigkeiten in einen globalen Zusammenhang.⁸⁰ Smith zeigt in einer Studie über die transnationale Bewegungsorga-

⁷⁷ Gamson, William A. (1992): *The Social Psychology of Collective Action*, S. 53–76. In: Aldon D. Morris und Carol McClurg Mueller (Hg.): *Frontiers in Social Movement Theory*. New Haven, London, S. 73f.

⁷⁸ Snow, David A.; McAdam, Doug (2000): *Identity Work Processes in the Context of Social Movements. Clarifying the Identity/Movement Nexus*, S. 41–67. In: Sheldon Stryker, Timothy J. Owens und Robert W. White (Hg.): *Self, Identity, and Social Movements*. Minneapolis, S. 53.

⁷⁹ Keck, Margaret; Sikkink, Kathryn (1998): *Activists Beyond Borders. Advocacy Networks in International Politics*. Ithaca, S. 2f.

⁸⁰ Geiling, Heiko; Klein, Ansgar; Koopmans, Ruud (2001): *Politische Partizipation und Protestmobilisierung im Zeitalter der Globalisierung*, S. 7–20. In: Ansgar Klein, Ruud Koopmans und Heiko Geiling (Hg.): *Globalisierung, Partizipation, Protest*. Opladen, S. 11. Ich verwende hier aufgrund der breiteren Literatur das angloamerikanische Konzept der ‚transnational movement organization‘. Im deutschsprachigen Raum hat Rucht auch das Konzept der ‚multinationale Bewegungsorganisation‘ eingebracht – sie besteht Rucht zufolge aus „bewegungszugehörige[n] Organisationen, deren Organisationsteile mehr als einem Land zugehören und die deshalb in aller Regel auch Probleme mehrerer Länder aufgreifen“. Vgl. Rucht, Dieter

nisation EarthAction, dass die Verknüpfung lokaler Interessen mit globalen Auseinandersetzungen ein Problem für transnationale Bewegungen darstellt, zu dessen Lösung es einer transnationalen kollektiven Identität bedarf, welche die Beteiligten darin bestärken, ihre Interessen und Ziele grenzüberschreitend zu sehen. Diese Ausweitung des Streitgegenstands zwingt die Aktivist:innen dazu, auch die für geeignet gehaltenen Ziele und Strategien umzustellen.⁸¹

In dieser Arbeit soll gezeigt werden, dass al-Qaida für den transnationalen Dschihadismus genau diese Aufgaben einer transnationalen Bewegungsorganisation übernimmt: al-Qaida ist die Vermittlerin einer transnationalen kollektiven Identität, die lokale Streitpunkte in einen globalen Zusammenhang stellt und deren verstreute Sympathisanten hauptsächlich durch das Teilen einer gemeinsamen Ideologie Zusammenhalt erfahren. Wie bei anderen transnationalen Bewegungen auch erfolgt die Kommunikation meist indirekt über die Massenmedien oder direkter durch das Internet.⁸²

1.4 Forschungsstand

Burke stellte noch 1988 fest, dass eine sozialwissenschaftliche Beschäftigung mit dem Islam kaum stattfindet und der Diskurs des ‚Muslim Other‘ im Westen politisch durchtränkt sei. Er stehe dauerhaft vor der Gefahr, nur die tiefsitzenden Ängste und Phantasmen, die die westliche Gesellschaft gegenüber dem Islam hege, zu reproduzieren.⁸³ Während deshalb vor wenigen Jahren noch der Vorschlag, die für westliche Industrienationen entwickelten Bewegungsparadigmen auch auf den ‚politischen Islam‘ anzuwenden, gewagt schien,⁸⁴ und nur wenige – wie Burke, der einen Sammelband über islamische soziale Bewegungen herausgab⁸⁵ – diese Adaption wagten, hat sich die Situation heute geändert. Mehr und mehr Studien über soziale Bewegungen im islamischen Raum werden geschrieben,⁸⁶ von denen diese Arbeit profitieren kann.⁸⁷

Der Versuch, auch den Dschihadismus als soziale Bewegung zu charakterisieren, ist keineswegs neu. In der umfangreichen Dschihad-Literatur bezeichnen Analysten den Dschihadismus öfters als ‚Bewegung‘, jedoch ohne auf den sozialwissenschaftlichen Hintergrund des Begriffs

(1996): *Multinationale Bewegungsorganisationen. Bedeutung, Bedingungen, Perspektiven*, S. 30–41. In: *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen* 9 (2), S. 32.

⁸¹ Smith, Jackie (2001): *Politische Auseinandersetzung unter Bedingungen der Globalisierung. Die Mittlerrolle transnationaler Organisationen für soziale Bewegungen*, S. 97–118. In: Ansgar Klein, Ruud Koopmans und Heiko Geiling (Hg.): *Globalisierung, Partizipation, Protest*. Opladen, S. 113.

⁸² Diese Sicht stützt sich auf Sageman, der al-Qaida vorrangig als Vermittlerin der dschihadistischen Ideologie sieht. Vgl. Sageman 2008, *Leaderless Jihad*.

⁸³ Burke, Edmund, III (1988): *Islam and Social Movements. Methodological Reflections*, S. 17–35. In: Edmund Burke, III und Ira M. Lapidus (Hg.): *Islam, Politics, and Social Movements*. Berkeley, S. 17f.

⁸⁴ Vgl. hierzu bspw. Wolff, die dies auf einen wissenschaftlichen ‚neuen Orientalismus‘ gegenüber politisch-islamischen Bewegungen zurückführt und für eine Gleichbehandlung dieser Bewegungen in der Bewegungsforschung eintritt. Wolff, Kristin E. (1998): *New New Orientalism. Political Islam and Social Movement Theory*, S. 41–75. In: Ahmad S. Moussalli (Hg.): *Islamic Fundamentalism. Myths & Realities*. Reading.

⁸⁵ Burke, Edmund, III; Lapidus, Ira M. (1988): *Islam, Politics, and Social Movements*. Berkeley.

⁸⁶ Als herausragendes Beispiel sei hier der Sammelband von Wiktorowicz zu nennen: Wiktorowicz, Quintan (2004): *Islamic Activism. A Social Movement Theory Approach*. Bloomington.

⁸⁷ Allerdings: Kurzman, der sich in selbigem Sammelband mit der Frage beschäftigt hat, warum es selbst im Jahr 2004 so wenige Analysen von islamischen Bewegungen gibt, stellt ein „chasm that has separated Islamic studies and social movement theory“ fest, das von einer bei Bewegungsforschern weitverbreiteten orientalistisch angehauchten Denkweise eines „Islamic exceptionalism“ herrühre und der Annahme, dass zwischen Muslimen und westlichen Bewegungsforschern keine ausreichende Deckungsgleichheit der Werte herzustellen sei, die eine Untersuchung ermöglichen würde. Vgl. Kurzman, Charles (2004): *Social Movement Theory and Islamic Studies*, S. 289–303. In: Quintan Wiktorowicz (Hg.): *Islamic Activism. A Social Movement Theory Approach*. Bloomington, S. 297f.

einzuweisen. Bewegungsforscher haben zuweilen auf die Relevanz ihrer Theorien in Bezug auf islamistische Gruppen hingewiesen: So schlägt Singerman die Anwendung der Bewegungspadigmen auf islamistische Bewegungen (zu denen sie auch al-Qaida zählt) vor und kommt zu dem Schluss, dass eine Sichtweise gewählt werden muss, die sich auf kollektive Identität konzentriert, da deren Mobilisierung oft auf informellen, personellen Netzwerken und religiöser sowie kultureller Verpflichtungsfähigkeit beruht – Ansätze, die sich eher auf sichtbare, öffentliche kollektive Aktionen beziehen, sind nach Singerman hier weniger geeignet.⁸⁸ Auch Beck schlägt in einem theoretischen Überblick vor, die Paradigmen der Bewegungsforschung auf terroristische Gruppen anzuwenden.⁸⁹

Andere haben die bewegungstheoretischen Ansätze auch schon praktisch auf den Dschihadismus angewandt: Castells Studie über kollektive Identität und die ‚Netzwerkgesellschaft‘ beschäftigt sich unter anderem auch mit al-Qaida als sozialer Bewegung, konzentriert sich aber auf die Entstehungsgeschichte und Taktiken und geht wenig auf die dschihadistische Gedankenwelt ein.⁹⁰

Auch Oberschall argumentiert, dass Terrorismus als eine Form kollektiver Aktion angesehen werden kann und deshalb die Paradigmen der Bewegungsforschung bei der Untersuchung terroristischer Gruppen hilfreiche neue Einblicke geben können.⁹¹ Leider bleibt seine Anwendung des Paradigmas der politischen Gelegenheitsstrukturen auf den Dschihadismus sehr oberflächlich und vermischt unzulässig die islamische Revolution im Iran, die Neosalafisten in Saudi-Arabien, die ägyptische Muslimbruderschaft, die Taliban und al-Qaida, wodurch sich auch Oberschalls Schlussfolgerungen im äußerst Vagen bewegen.

Snow, einer der Begründer des Framing-Ansatzes, wendet ebendiesen zusammen mit Byrd auf islamistische Bewegungen (inklusive al-Qaida) an, ihnen geht es in ihrem kurzen Überblick jedoch hauptsächlich darum, zu beweisen, dass vor allem gewalttätige Bewegungen ihr Framing nicht statisch an ihrer Ideologie ausrichten, sondern derart anpassen, dass sie eine möglichst hohe Mobilisierung erzeugen können – eine Erkenntnis, die später in dieser Arbeit bestätigt werden wird.⁹²

Diese Arbeit schließt somit mit einer konsequenten und ausschließlichen Anwendung von Bewegungspadigmen auf den Dschihadismus eine in den erwähnten Studien aufgezeigte Lücke.

Außerhalb der Bewegungsforschung dagegen ist der Dschihadismus vor allem seit dem Elften September in den Fokus des wissenschaftlichen Interesses gerückt. Meist nähern sich diese Arbeiten dem Phänomen aber aus einer Außenperspektive und betonen den sicherheitspolitischen Aspekt. Der islamistisch motivierte Terrorismus wird als eines der größten aktuellen Sicherheitsrisiken für westliche Länder wahrgenommen, Studien beinhalten oft Einschätzungen oder gar politische Handlungsanweisungen, wie dieser Gefahr begegnet werden soll. Deshalb konzentrieren sich die wissenschaftlichen Arbeiten im Wesentlichen auf die konkreten Akteure, also auf das terroristische Netzwerk von al-Qaida oder ähnlichen Gruppen, ihren

⁸⁸ Singerman, Diane (2004): *The Networked World of Islamist Social Movements*, S. 143–163. In: Quintan Wiktorowicz (Hg.): *Islamic Activism. A Social Movement Theory Approach*. Bloomington, S. 151.

⁸⁹ Beck, Colin J. (2008): *The Contribution of Social Movement Theory to Understanding Terrorism*, S. 1565–1581. In: *Sociology Compass* 2 (5).

⁹⁰ Castells, Manuel (2004): *The Power of Identity. The Information Age - Economy, Society, and Culture. Volume II*. 2. Aufl. Cambridge, Mass, S. 108-144.

⁹¹ Oberschall, Anthony (2004): *Explaining Terrorism. The Contribution of Collective Action Theory*, S. 26–37. In: *Sociological Theory* 22 (1).

⁹² Snow, David A.; Byrd, Scott C. (2007): *Ideology, Framing Processes, and Islamic Terrorist Movements*, S. 119–136. In: *Mobilization: An International Quarterly Review* 12 (1).

Aufbau, Finanzierung, strategischen Ziele und Vorgehensweise. Die Verfasser dieser Werke sind meist Politologen, Journalisten oder (Ex-)Geheimdienstler verschiedener westlicher Regierungen.

Erst in jüngster Zeit hat sich auch die Einsicht durchgesetzt, die Ideologie des Dschihadismus zu beleuchten und die Bewegung ‚mit ihren eigenen Augen‘ zu sehen. Vorreiter in diesem Gebiet ist das Combating Terrorism Center der US-Militärakademie in West Point, das – aus der Motivation heraus, den Gegner kennen zu müssen, um ihn besiegen zu können – detaillierte Analysen der dschihadistischen Ideologie bietet.

Auch andere Fachbereiche beschäftigen sich mit dem Thema: Islamwissenschaftler versuchen beispielsweise, das religiöse Fundament des Dschihadismus zu verorten, während Psychologen der Frage nachgehen, wie Menschen zu Selbstmordattentätern werden. Auffallend ist dabei eine gewisse Zurückhaltung der Ethnologie. Der Ethnologe Thomas Hauschild forderte schon 2005 eine „Ethnographie von Al-Qaida“.⁹³ Dass es dazu bisher nicht gekommen ist, könnte mehrere Gründe haben: Zum einen erfordert die Methodik der Ethnologie ein Mindestmaß der Identifizierung mit dem Forschungsobjekt, was gerade bei Dschihadisten eine Hürde darstellen könnte. Außerdem gibt es in der Ethnologie ein historisch begründetes Misstrauen, Forschungsergebnisse (auch unfreiwillig) in den „Dienst der Macht“⁹⁴ zu stellen, wo sie womöglich ihren Forschungsobjekten schaden könnten. Ein weiterer Grund ist eher praktischer Natur, denn die klassischen Quellen der Ethnologie – teilnehmende Beobachtung, Interviews – sind hier schlicht nicht durchführbar, wie Hauschild selbst bemerkt:

„Die Empirie auf diesem Gebiet wurde von den Verhörspezialisten auf Guantánamo übernommen, mit Verfahren, die wesentlich altmodischer sind als die ethnographische Methode und eigentlich in einer demokratischen Kultur nichts verloren haben. Uns bleibt der Versuch, einen ethnographischen Blick auf Material zu entwickeln, das nicht ethnographisch erhoben wurde, der Versuch der Rückübersetzung der unübersichtlichen und vordergründigen Anschlagstrategien, der Kommunikués, Videos und Rahmendaten in eine kleinteiligere Sprache, die uns vielleicht einen Anflug dessen ermöglicht, was Bronislaw Malinowski, der erste Systematiker der ethnologischen Feldforschung, als den Versuch beschrieb, die Welt mit den Augen der Informanten zu betrachten.“⁹⁵

Eine Ausnahme bildet – neben Hauschild, der es aber bei der ‚ethnologischen‘ Analyse eines Videos belässt, um seinen Punkt zu veranschaulichen – Marranci, der eine aufschlussreiche Ethnographie über den Einfluss der dschihadistischen Ideologie auf Muslime in Großbritannien liefert, in der er die identitätsbildenden Aspekte der Dschihad-Rhetorik hervorhebt.⁹⁶

Um Hauschilds Aufruf wenigstens im Ansatz gerecht zu werden, stützt sich diese Analyse neben der oben erwähnten wissenschaftlichen Vorarbeit soweit möglich auf Primärquellen. Diese Arbeit soll keineswegs eine Ethnographie darstellen, aber es wird versucht, einen ethnographischen Stil anzuwenden und die Akteure selbst zu Wort kommen zu lassen. Die einseitige Quellenlage der Primärtexte, die hauptsächlich aus bewusst veröffentlichten Nachrichten an

⁹³ Hauschild, Thomas (2005): *Auf den Spuren von Al-Qaida. Scheichs, Lügen, Videos: Eine Ethnographie des Terrors*, S. 32–51. In: *Internationale Politik* November 2005, S. 34.

⁹⁴ Schupp, Sabine (1997): *Die Ethnologie und ihr koloniales Erbe. Ältere und neuere Debatten um die Entkolonialisierung einer Wissenschaft*. Hamburg, S. 41.

⁹⁵ Hauschild 2005, *Auf den Spuren von Al-Qaida*, S. 35f.

⁹⁶ Marranci, Gabriele (2006): *Jihad Beyond Islam*. Oxford, New York.

eine breite Öffentlichkeit besteht, ist ausreichend für die Analyse einer Bewegung: Soziale Bewegungen sind selbstreflexive Akteure, die andauernd über ihre Vorstellungen, Strategien und Ziele diskutieren. Dies tun sie nicht nur innerhalb ihrer Bewegung, sondern oftmals auch nach außen. Auf eine transnationale Bewegung trifft das natürlich in besonderem Maße zu. Dementsprechend sind Wortmeldungen in Medien, Videobotschaften oder Kommentaren wichtige Quellen, um eine Bewegung zu analysieren.

Der größte Anteil an dschihadistischen Texten liegt auf Arabisch vor, allerdings übersetzen vor allem westliche Geheimdienste und Sicherheitsunternehmen Texte ins Englische. So bietet das Combating Terrorism Center freigegebene übersetzte Dokumente aus ihrer ‚Harmony Database‘ zum Download an.⁹⁷ Auch Nichtregierungsorganisationen wie die NEFA Foundation übersetzen dschihadistische Texte und Videos ins Englische.⁹⁸ Zudem bieten auch dschihadistische Webseiten Texte in verschiedenen Sprachen an – als prominentestes Beispiel wäre hier die ‚Online-Bibliothek‘ von Abu Muhammad al-Maqdisi zu nennen.⁹⁹ Bedeutende Reden und Werke liegen auch übersetzt in Buchform vor.

Ein generelles Problem bei diesen Quellen ist, dass die Übersetzungen oft nicht vollständig vorliegen, oder die Übersetzungen voneinander abweichen. Aufgrund der hohen politischen Relevanz dieser Texte kann auch eine Einflussnahme auf die Übersetzung nie ganz ausgeschlossen werden. Für diese Arbeit wurde versucht, soweit möglich verschiedene Übersetzungen einer Quelle miteinander zu vergleichen. Insofern gute deutsche Übersetzungen vorhanden waren, wurden diese bevorzugt verwendet.

Ein weiteres Problem bei dschihadistischen Foren oder Webseiten ist, dass diese oftmals sehr schnell von staatlichen Behörden gesperrt werden und ihre ‚mirror sites‘ schwer zu finden sind. Viele Webseiten lassen einen Zugriff nur mit vorheriger Einladung und Anmeldung zu. Deshalb wird die Quellensuche beschränkt auf einige wenige, beständige und offen zugängliche Webseiten.

Der Anspruch der Arbeit ist, die Ansichten und Ideen aller bedeutenden Meinungsführer der dschihadistischen Bewegung in die Analyse zu inkorporieren. Gerade bei der Analyse des Framings werden jedoch überwiegend die beiden Anführer von al-Qaida zitiert - dies liegt vor allem daran, dass sie zumindest zweitweise die Bewegung aktiv angeführt haben und als ‚Pressesprecher‘ der Bewegung oft den Konsens innerhalb der Bewegung wiedergeben sowie eine gewisse Deutungshoheit über die Interpretation aktueller Ereignisse besitzen.

1.5 Vorgehensweise

Das Ziel dieser Arbeit ist es zu zeigen, dass der Dschihadismus als soziale Bewegung gesehen werden kann, deren vorrangiges Ziel es ist, eine kollektive Identität ihrer Zielgruppe nach ihren Vorstellungen zu prägen. Es soll dargestellt werden, dass er nicht nur die Charakteristika einer Bewegung erfüllt und somit durch komparative Paradigmen analysiert werden kann, sondern in seiner Werbung um Sympathisanten und Einfluss flexibel auf sich ändernde Umstände reagiert. Außerdem soll nachgewiesen werden, dass der Dschihadismus nicht monolithisch dargestellt werden kann, sondern – wie bei Bewegungen üblich – durch diffuse Zugehörigkeiten und Diskurse um Identität und Strategien gekennzeichnet ist. Schließlich ist es auch ein Ziel, zu zeigen, dass Religion zwar als ‚Sprache‘ der Bewegung und als Rahmen, in-

⁹⁷ http://www.ctc.usma.edu/harmony/harmony_docs.asp

⁹⁸ Die Nine Eleven Finding Answers Foundation (www.nefafoundation.org) bietet diese im Gegensatz zu privaten sicherheitspolitischen Organisationen wie dem SITE Institute ohne Gebühren oder Abonnement an.

⁹⁹ <http://www.tawhed.net/>

nerhalb dessen sich Identitätszuschreibungen und Lösungsartikulationen abspielen, eine wichtige Rolle spielt, die Bewegung selbst aber eher in einem politisch-kulturellen Kontext handelt und zu betrachten ist.

Die Analyse der dschihadistischen Bewegung wird einerseits hauptsächlich anhand von Primärquellen durchgeführt, andererseits unterfüttert mit Erkenntnissen aus der Bewegungsforschung und der vorhandenen Literatur über den Dschihadismus.

Im folgenden Kapitel wird die Entstehung des Dschihadismus erläutert, ausgehend von den Thesen Sayyid Qutbs, der den ‚wahren‘ Islam wiederbeleben wollte, über Abdullah Azzam, der Qutb militärisch interpretierte, bis hin zu der Gründung der Bewegungsorganisation al-Qaida, deren erklärtes Ziel es ist, durch diese – nun komplett entterritorialisierte – Ideologie die Umma ‚aufzuwecken‘.

Nach dieser Einführung in die Genese der Bewegung wird die Innensicht der Dschihadisten durch das Paradigma der kollektiven Identität dargestellt. Es soll gezeigt werden, dass diese Bewegung eine gemeinsame Selbstwahrnehmung, Narrative, Symbole und Praktiken teilt. Vor allem aber wird herausgearbeitet, dass die kollektive Identität der Dschihadisten hauptsächlich exklusiv konstruiert wird. Die Präsenz eines absoluten Gegners, der den Dschihadisten in einem kompromisslosen Kampf gegenübersteht, ist das bestimmende Element der kollektiven Identität.

Danach wird mithilfe des Framing-Paradigmas erläutert, wie die dschihadistische Bewegung versucht, Sympathisanten für ihre Ideen zu gewinnen. Nachdem der Master Frame herausgearbeitet wurde, den sich die Bewegung mit vielen anderen teilt, wird das diagnostische Framing behandelt, also die Ursachensuche und Schuldzuweisung für wahrgenommene Unzufriedenheiten. Dabei wird gezeigt, dass die dschihadistische Bewegung durchgängig auf diagnostische Frames zurückgreift, die erwiesenermaßen eine hohe Resonanz in ihrer Zielgruppe erzeugen. Lokale Unzufriedenheiten werden – entsprechend des transnationalen Anspruchs der Bewegung – mit globalen Ursachen verknüpft, die Religion spielt im Gegensatz zur kollektiven Identitätsbildung nur noch eine marginale Rolle. Danach wird das prognostische Framing behandelt, also die Lösungs- und Handlungsvorschläge der Bewegung für die zuvor artikulierten Unzufriedenheiten. Besonderer Wert wird hierbei darauf gelegt, die Diskurse innerhalb der Bewegung darzustellen. Auch wird die Flexibilität des Framings gezeigt: Um möglichst hohe Sympathien in der Zielgruppe zu erhalten, passen die Meinungsführer der Bewegung ihr diagnostisches Framing geänderten Stimmungen an.

Anschließend geht die Arbeit auf die Mobilisierungsprozesse der Bewegung ein: Es wird die Sozialstruktur der ‚Aktivisten‘ dargestellt und die Prozesse, die sie vom bloßen Sympathisieren zur kollektiven Aktion bringen. Auch die Kommunikationsplattformen der Bewegung werden beleuchtet: Die Bewegung nutzt Medienstrategien zur Selbstdarstellung in den Massenmedien, gleichzeitig ist heute aber das Internet die hauptsächlich virtuelle Plattform, auf der sich Anhänger austauschen.

Schließlich werden die Erfolge und Misserfolge der dschihadistischen Bewegung analysiert. Es wird gezeigt, dass die Resonanz bei der Zielgruppe höchst gefährdet ist, da andere Bewegungen das dschihadistische diagnostische Framing ‚kapern‘. Gleichzeitig hat die Selbstdarstellung der Dschihadisten Erfolg gezeigt bei einigen ihrer ‚Opponenten‘: Im Westen hat das dschihadistische Framing deutlich mehr Wirkung entfalten können als bei der islamischen

1. Einführung und theoretischer Rahmen

Zielgruppe. Zum Schluss werden die in dieser Arbeit gezogenen Schlüsse aufgezeigt und daraus ein Überblick über Erfolge und Misserfolge der Bewegung abgeleitet.¹⁰⁰

¹⁰⁰ Die Begriffe ‚der Westen‘ oder ‚die islamische Welt‘ sind pauschalisierende Kategorien, die subjektiv und objektiv höchst heterogene und widersprüchliche Gemeinschaften zusammen gruppieren. Zudem verwenden Dschihadisten die Begriffe ‚islamische‘ und ‚arabische‘ Welt oft austauschbar. Ohne diese simplifizierenden Begriffe ist eine Darstellung dieses Themas kaum möglich, weshalb sie in dieser Arbeit oft zur Anwendung kommen müssen.

2. Genese des Dschihadismus

Der Dschihadismus, in der Literatur meist als ‚Jihadi-Salafismus‘ bezeichnet, ging aus dem Salafismus hervor. Dieser ist eine reformistische Bewegung, die stark vom saudi-arabischen Wahhabismus beeinflusst wurde, den ‚puren‘ Islam der ‚Ahnen‘ (salaf) zu Zeiten des Propheten Mohammeds rekonstruieren will und sich deshalb in seiner Islaminterpretation nur auf den Koran und die Hadithe beruft. Salafisten zeichnen sich durch eine ausgeprägte kollektive Identität aus, die sich durch charakteristische Kleidung, spezielle soziale und religiöse Praktiken, der behaupteten Notwendigkeit des Erlernens der arabischen Sprache und einem bestimmten Sprachduktus ausdrückt.¹⁰¹ Viele Elemente der salafistischen Ideologie finden sich auch im Dschihadismus und werden dort teilweise betont, teilweise umgedeutet – die genaue Erläuterung der Unterschiede würde jedoch den Rahmen der Arbeit an dieser Stelle sprengen.

Die Ideologie der dschihadistischen Bewegung stellt eine Mischung aus Elementen des Salafismus, politischen Vorstellungen der frühen Muslimbruderschaft und Einflüssen anderer moderner Ideologien dar. Da der Dschihadismus aus unterschiedlichsten Quellen geformt wurde und wird, sollen hier nur seine bedeutendsten und einflussreichsten Vordenker vorgestellt werden: Zum einen Sayyid Qutb, der aus dem Koran eine Zweiteilung der Welt herauslas, zum anderen Abdullah Azzam, der Qutbs Konzeption mit einer ausschließlich militärischen Interpretation des Dschihad verband. Auf dieser nun global interpretierten Ideologie bauten später bin Laden und az-Zawahiri ihre Organisation al-Qaida auf, deren Entstehung im letzten Punkt dargestellt wird.

2.1 Sayyid Qutb und die Befreiung von der Jahiliyya

Der Ägypter Sayyid Qutb (1906-66) wird oft als ‚spiritueller Vater‘ des Dschihadismus bezeichnet.¹⁰² Qutb war Mitglied der von Hassan al-Banna gegründeten ägyptischen Muslimbruderschaft, der ersten, ältesten und einflussreichsten Bewegung des modernen politischen Islamismus, und verbrachte deshalb – wie viele Muslimbrüder – einen großen Teil seines Lebens im Gefängnis, wo er insbesondere ab 1957 in mehreren Werken seine revolutionären Ideen entwickelte. Obwohl Qutb Mitglied der Muslimbruderschaft war, die ausgehend von einer politischen Interpretation des Islam eine allmähliche Veränderung der ägyptischen Gesellschaft anstrebte, gingen seine Visionen weit über die Ziele der Muslimbruderschaft hinaus. Diese legte Qutb vor allem in seinem auch heute noch sehr einflussreichen, 1964 erschienenen Buch ‚Die Zeichen auf dem Weg‘ dar.

Das Kernstück von Qutbs Thesen ist seine Interpretation der Jahiliyya: Die Jahiliyya wird mehrmals im Koran erwähnt und meist als die historische Epoche der vorislamischen Zeit aufgefasst, wenngleich der Koran, der ja in ebendieser Zeit entstand, den Begriff nicht nur temporal nutzt.¹⁰³ Qutb setzte dort an und interpretierte Jahiliyya nicht als Epoche, sondern als Zustand:

¹⁰¹ Haykel, Bernhard (2009): *On the Nature of Salafi Thought and Action*, S. 33–57. In: Roel Meijer (Hg.): *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*. London, S. 34f.

¹⁰² Rashwan, Daa (2007): *The Spectrum of Islamist Movements*. Berlin, S. 19.

¹⁰³ Shepard, William E. (2003): *Sayyid Qutb's Doctrine of Jahiliyya*, S. 521–545. In: *International Journal of Middle East Studies* 35, S. 521f.

„Wir sind heute ebenso umgeben von der Jähiliyya, die von gleicher Natur ist, wie die während der ersten Zeit des İslām, vielleicht sind ihre Wurzeln sogar noch ein wenig tiefer. Unsere ganze Umwelt – der Glaube, die Überzeugungen der Menschen und ihre Gedanken, ihre Gewohnheiten und ihre Kunst, ihre Regeln und ihre Gesetze – ist Jähiliyya, sogar ausgedehnt auf das, was wir für islāmische Kultur, islāmische Quellen, islāmische Philosophie und islāmisches Denken halten, die ebenso Konstrukte der Jähiliyya sind! Deshalb dringen die wahren islāmischen Werte nie in unsere Herzen ein, deshalb sind unsere Gemüter nie von islāmischen Gedanken erleuchtet und deshalb taucht keine Gruppe von Menschen unter uns auf, die das Format der ersten islāmischen Generation aufweist.“¹⁰⁴

Das Konzept der Jahiliyya war bereits auf die moderne Welt bezogen worden, aber Qutb war der Erste, der es so radikal auch auf die islamische Welt anwandte.¹⁰⁵ Nach Qutb war das goldene Zeitalter des Islam die Epoche des Propheten Mohammed und seiner Gefährten. Die Jahrhunderte danach waren zwar geprägt von Korruption und einer leichten Abkehr von islamischen Werten, aber die wahre Jahiliyya begann für Qutb im 19. Jahrhundert mit dem westlichen Imperialismus und der Verbreitung des Säkularismus.¹⁰⁶ So wie die Araber zu Zeiten der im Koran erwähnten Jahiliyyah Götzen anbeteten, „verehrten die Zeitgenossen von Qutb in seinen Augen symbolische Götzen wie Nation, Partei und Sozialismus“¹⁰⁷.

Qutbs Konzept der Jahiliyya ist äußerst exklusiv angelegt: Alle Gesellschaften können nur entweder islamisch oder Jahiliyya sein, Überlappungen oder Grauzonen existieren nicht: „Die Vermischung und Koexistenz der Wahrheit und der Unwahrheit ist unmöglich“¹⁰⁸. Dabei ist es nach Qutb irrelevant, ob eine Gesellschaft dem Islam gegenüber feindlich oder tolerant eingestellt ist, ob sie viele islamische Züge trägt oder nicht – jede Gesellschaft, die nicht islamisch regiert wird, ist Jahiliyya.¹⁰⁹

Gewisse Ähnlichkeiten zwischen Islam und Jahiliyya seien „nur zufällig“, denn „[d]ie Wurzeln dieser zwei Bäume sind völlig verschieden“¹¹⁰. Muslime sollten deswegen nicht versuchen, im „Abfallhaufen des Westens“ oder dem „üblen und schmutzigen Materialismus des Ostens“ nach Möglichkeiten zu suchen, den Islam zu integrieren, denn der Islam sei so fundamental verschieden, „dass keine Beziehung mehr mit der Lebensweise der Jähiliyya erhalten bleiben kann, mit dem Leben, das die Menschheit heute lebt“ – dementsprechend seien „Menschen keine Muslime, solange sie das Leben der Jähiliyya leben, gleich ob sie ausrufen, sie seien solche“.¹¹¹ Qutbs totalitäre und systemische Sicht auf den Islam ist stark beeinflusst von dem totalitären Anspruch der neuen Ideologien, die zu seiner Zeit im Nahen Osten an Einfluss gewannen, sowie dem Aufkommen des modernen Staats, der zunehmende Kontrolle über die Gesellschaft ausübte.¹¹² Dem stellt Qutb seine Vision eines Islams gegenüber, der ähnlich totalitär alle Aspekte der Gesellschaft beeinflusst.

¹⁰⁴ Qutb, Sayyid (1964): *Zeichen auf dem Weg*. 1. Auflage dt. Fassung 2005. Online verfügbar unter <http://www.scribd.com/doc/13679348/Zeichen-Auf-Dem-Weg-Sayyid-Qutb>, S. 29.

¹⁰⁵ Der pakistanische islamische Denker Abul Ala Maududi (1903-1979), der Qutb stark beeinflusste, definierte Jahiliyya als unislamisches Denken und Verhalten, sah aber nicht die gesamte islamische Welt davon betroffen. Shepard 2003, Sayyid Qutb's Doctrine of Jahiliyya, S. 523f.

¹⁰⁶ Calvert, John (2010): *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism*. New York, S. 219.

¹⁰⁷ Kepel, Gilles (2002): *Das Schwarzbuch des Dschihad. Aufstieg und Niedergang des Islamismus*. München, S. 42.

¹⁰⁸ Qutb 1964, *Zeichen auf dem Weg*, S. 177.

¹⁰⁹ Im Koran selbst werden der Islam und die Jahiliyya nicht als gegensätzliche Begriffspaare verwendet. Für eine semantische Interpretation im Koran vgl. Izutsu, Toshihiko (2002): *Ethico-religious Concepts in the Qur'ān*. Montreal, S. 35.

¹¹⁰ Qutb 1964, *Zeichen auf dem Weg*, S. 179.

¹¹¹ ebd., S. 189, 186f.

¹¹² Shepard 2003, Sayyid Qutb's Doctrine of Jahiliyya, S. 535.

Eine zentrale Stelle nimmt für Qutb dabei die Unterwerfung unter das ‚göttliche Recht‘, die Scharia, ein: für einen Muslim sei sie noch entscheidender als das Glauben an sich, da Muslime so „durch ihre Handlungen aussagen, dass kein der Dienerschaft Würdiger da ist außer Allāh“¹¹³. Er fordert die Errichtung eines neuen Systems, die „Errichtung der Herrschaft Allāhs auf Erden, die Abschaffung der Herrschaft des Menschen, die Wegnahme der Souveränität der Usurpatoren, um sie zu Allāh zurückkehren zu lassen, und dass [sic!] Herbeiführen der Geltendmachung des göttlichen Gesetzes (sharī‘a) und die Abschaffung der von Menschen gemachten Gesetze“¹¹⁴. Dieses Konzept der Hakimiyya, der alleinigen göttlichen Souveränität, und der absoluten Delegitimierung aller weltlichen Herrschaft richtete Qutb vor allem gegen das ägyptische Regime, das ihn jahrelang inhaftierte und seine Muslimbruderschaft verfolgte.¹¹⁵ Die Ablehnung erfolgt aus rein moralischen Gründen, denn dieses Regime stellt laut Qutb die menschliche Souveränität vor die göttliche.

Da ausgehend von dieser allumfassenden Jahiliyya eine „neue Weltordnung (...) für die Menschheit zwingend notwendig“¹¹⁶ sei, hätten Muslime die Pflicht, diese in einem Dschihad zu erkämpfen.¹¹⁷ Hier beruft sich Qutb auf die Interpretation des Dschihad-Konzepts von Exegeten des Mittelalters wie Ibn Taimiyya, welche die sich teilweise widersprechenden Stellen im Koran über die Natur des Dschihad so erklärten, dass diese jeweils auf andere historische Umstände anwendbar seien.¹¹⁸ Dem Einwand vieler Exegeten, dass ein Dschihad nur defensiv geführt werden kann, begegnet Qutb mit dem Argument, dass allein die Existenz der Jahiliyya schon die Aggression darstelle und man die Menschen in einem defensiven Dschihad von ihr befreie.¹¹⁹ Er beruft sich dabei auf die Taten von Mohammed und seinen Anhängern, nimmt aber – möglicherweise unbewusst – starke Anleihen bei modernen Revolutionen, insbesondere der russischen Novemberrevolution, weshalb dies auch als Aufruf zu einer Islamischen Revolution verstanden werden kann.¹²⁰ Besonders deutlich wird dies durch Qutbs Überzeugung, dass diese ‚Revolution‘ nur durch das Voranschreiten einer Avantgarde (arabisch: tali‘a) von ‚Pionieren‘ bewerkstelligt werden kann.¹²¹

Qutb führte diverse neue Konzepte in die islamische Diskussion ein: Er reinterpretierte traditionelle islamische Konzepte wie Jahiliyya oder Dschihad und islamisierte moderne Konzepte wie die tali‘a, die Avantgarde. So konnte er sein Ziel einer islamischen Revolution gegen die behauptete kulturelle und politische Unterdrückung der islamischen Welt durch eine Auslegung seiner Religion ausdrücken. Die Unzufriedenheiten, die er in seinem Werk umfassend anspricht – den Werteverfall, das Eindringen der westlichen Kultur, die korrupten Herrscher, die fortschreitende Säkularisierung – werden in Qutbs Framing zu einem gesellschaftlichen Konflikt, der nicht politisch oder kulturell einzuordnen ist, sondern auf einer übergeordneten, religiös begründeten moralischen Ebene stattfindet. Auf diese Weise grenzt Qutb den Konflikt

¹¹³ Qutb 1964, Zeichen auf dem Weg, S. 120.

¹¹⁴ ebd., S. 76.

¹¹⁵ Calvert 2010, Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism, S. 217.

¹¹⁶ Qutb 1964, Zeichen auf dem Weg, S. 15.

¹¹⁷ Der Dschihadbegriff erfuhr schon viele unterschiedliche Interpretationen, heute meint er meist eine innere Anstrengung, den Glauben auszuführen. Für eine historische Darstellung des Konzepts Dschihad, vgl. Bonner, Michael David (2008): *Jihad in Islamic History. Doctrines and Practice*. 4. Aufl. Princeton.

¹¹⁸ Qutb 1964, Zeichen auf dem Weg, S. 83f.

¹¹⁹ ebd., S. 85.

¹²⁰ Shepard 2003, Sayyid Qutb's Doctrine of Jahiliyya, S. 531.

¹²¹ Qutb 1964, Zeichen auf dem Weg, S. 20.

ein, er limitiert durch seine Einteilung in die absolut abzulehnende Jahiliyya und den absolut guten Islam die Handlungsmöglichkeiten.

Auffällig ist dabei die extreme Ausgrenzung, die Qutb vornimmt, und der hohe Grad der Identifizierung mit seiner Lehre, den er von seinen Anhängern verlangt. Qutb will eine islamische Identität schaffen, indem er zuerst alle lebenden Muslime davon ausgrenzt, denn die „muslimische Gesellschaft mit diesen [nach Qutbs Verständnis wahren islamischen; (A.K.)] Eigenschaften verschwand vor einigen Hundert Jahren von der Erde“¹²² und Muslime könnten sie nur durch einen Dschihad wiedererlangen.

Qutb wurde zum Begründer des Dschihadismus und wird auch heute noch oft von Dschihadisten und anderen islamistischen Gruppierungen als Inspirationsquelle zitiert – laut einer empirischen Studie des Combating Terrorism Center der US-Militärakademie in West Point ist Qutb der meistzitierte moderne Autor in der dschihadistischen Literatur.¹²³ Die Interpretation seiner Ideen fällt allerdings sehr unterschiedlich aus, da Qutb 1966 in Ägypten vom Nasser-Regime der Anstiftung zum Staatsumsturz angeklagt und gehängt wurde und seine Ideen nicht präzisieren konnte. Es herrscht Unklarheit, ob Qutb wirklich zu einem gewaltsamen Widerstand aufrufen wollte, oder ob er mit seiner Aussage, dass man in der Jahiliyya kein wahrer Muslim sein könne, takfir (die Exkommunizierung von Muslimen) über die gesamte Umma aussprechen wollte.¹²⁴ Tatsächlich ist die massenhafte Verbreitung seiner Thesen auch darauf zurückzuführen, dass Qutbs Interpretation des Islams und seine Lösungsvorschläge viel Raum für eigene Interpretationen lassen.

2.2 Abdullah Azzam und die Internationalisierung des individuellen defensiven Dschihad

Ein weiterer bedeutender Theoretiker des Dschihadismus war der Palästinenser Abdullah Azzam (1941-1989), der in Damaskus und Amman islamisches Recht studierte und sich schon in jungen Jahren der Muslimbruderschaft anschloss. Als Azzam von 1971 bis 1973 in Kairo promovierte, kam er in Kontakt mit durch die Schriften Qutbs radikalisierten Muslimbrüdern und wurde bald auch ein Freund der Familie von Qutb.¹²⁵ Zurück in Jordanien wurde Azzam Professor für islamisches Recht in Amman und aufgrund seiner Eloquenz und seiner aktivistischen, konservativen Einstellung bald auch ‚jordanischer Sayyid Qutb‘ genannt.¹²⁶ Später ging Azzam an die König-Abd-al-Asis-Universität in Dschidda, in der wahrscheinlich auch der junge Osama bin Laden seine Vorlesungen hörte. Nach dem Einmarsch der Sowjetunion in Afghanistan beschäftigte sich Azzam hauptsächlich damit, seine Theorien in einem Dschihad gegen die Sowjets in die Tat umzusetzen und ließ sich ab 1984 in Peshawar nieder.¹²⁷ Azzam nutzte seine internationalen Kontakte und bündelte die Afghanistanhilfen aus der ganzen islamischen Welt, während er gleichzeitig unermüdlich Propaganda für die afghanische Sache machte – er trug so „wesentlich zur Internationalisierung eines Konflikts bei, der sonst nur eine regionale Auseinandersetzung am Rand der muslimischen Welt geblieben wäre“¹²⁸.

¹²² ebd., S. 17.

¹²³ McCants, William; Brachman, Jarret M. (2006): *Militant Ideology Atlas. Executive Report*. Online verfügbar unter <http://ctc.usma.edu/atlas/Atlas-ExecutiveReport.pdf>, S. 13.

¹²⁴ Calvert 2010, Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism, S. 279f.

¹²⁵ Hegghammer, Thomas (2006): *Abdullah Azzam, der Imam des Dschihad*, S. 145–173. In: Gilles Kepel und Jean-Pierre Milelli (Hg.): *Al-Qaida. Texte des Terrors*. München, S. 146f, 152f.

¹²⁶ ebd., S. 154.

¹²⁷ Kepel 2002, Das Schwarzbuch des Dschihad, S. 182.

¹²⁸ Hegghammer 2006, Abdullah Azzam, der Imam des Dschihad, S. 165.

Er baute ein sogenanntes ‚Dienstleistungsbüro‘ auf, das die ins Land strömenden ausländischen Dschihadisten aufnahm und auf die verschiedenen Schlachtfelder in Afghanistan verteilte.¹²⁹ Azzam reiste um die ganze Welt, um Kämpfer und Geld für den afghanischen Dschihad zu organisieren und muss neben seiner wirkungsmächtigen Botschaft auch ein einnehmendes Charisma gehabt haben: Allein seine Videos brachte schon viele Muslime dazu, seinem Aufruf zu folgen.¹³⁰ Seine Theorien zielten vor allem darauf ab, international Rekruten für den afghanischen Dschihad zu mobilisieren.

Nach Azzam gibt es zwei Arten von Dschihad: den offensiven Dschihad, der für ihn „der Angriff auf die Ungläubigen in ihren Ländern“ ist, und den defensiven Dschihad, „also die Vertreibung der Ungläubigen aus unseren Ländern“¹³¹. Letzterer sei im Gegensatz zum offensiven Dschihad eine individuelle Verpflichtung jedes Muslims, die keiner Erlaubnis bedürfe. Deswegen „bleiben alle Muslime in Sünde, solange auch nur ein Land, das muslimisch gewesen ist, in den Händen der Ungläubigen bleibt“¹³², und diese Sünde sei umso größer, je mehr Möglichkeiten zum Dschihad man habe. Azzam bezieht sich hier stark auf Territorien, ihm geht es um Gebietsgewinne. Für ihn ist der Dschihad also weniger eine Revolution (wie für Qutb), sondern ein militärischer Kampf, der weltweit verläuft: „Vor uns liegen Palästina, Buchara, der Libanon, der Tschad, Eritrea, Somalia, die Philippinen, Birma, der Südjemen und andere, Taschkent, Andalusien...“¹³³.

Ähnlich wie Qutb weist Azzam dem Dschihad eine herausragende Bedeutung zu, für ihn besteht „kein Unterschied zwischen dem Dschihad und dem Beten und Fasten“¹³⁴. Azzam macht seine Definition dieses Dschihad eindeutig: „Das Wort ‚Dschihad‘ bedeutet einzig und allein ‚bewaffneter Kampf‘“¹³⁵. Auch wenn dieser Dschihad eine individuelle Pflicht darstellt, kann er nur durch eine ‚feste Basis‘ (al-qa’ida al-sulba) erfolgreich sein, die Azzam zum einen territorial definiert (und damit Afghanistan und Palästina meint), zum anderen mit der Avantgarde in Verbindung bringt, die Qutb aus dem marxistischen Kontext übernahm. Azzam lehnt Qutbs Definition ab und sieht die Rolle dieser tali’a rein militärisch, ihm geht es um eine breite Bewegung, „die im Feuer der Prüfung gewachsen ist und deren Mitglieder in der Hitze des Gefechts gereift sind“.¹³⁶ Jeder, der „in der Absicht, dem Islam beizustehen, getötet worden ist, ist ein Märtyrer“¹³⁷, der sofort von allen Sünden gereinigt sei und für 60 seiner Familienmitglieder Fürbitten einlegen könne – ein Konzept, dem Azzam sehr große Bedeutung beimisst und das seine militärische Interpretation des Dschihad komplettiert.

Azzam wurde 1989 in Peshawar durch eine Bombe getötet, sein Vermächtnis beeinflusst die dschihadistische Bewegung aber bis heute.¹³⁸ Er verschob das Konzept des Dschihads, das die

¹²⁹ Rashid, Ahmed (2001): *Taliban. The Story of the Afghan Warlords*. London, S. 131.

¹³⁰ Bergen, Peter L. (2002): *Holy War, Inc. Inside the Secret World of Osama bin Laden*. 3. Aufl. London, S. 56.

¹³¹ Azzam, Abdullah (1984): *Die Verteidigung der muslimischen Gebiete ist die oberste Pflicht des einzelnen*. In: Gilles Kepel und Jean-Pierre Milelli (Hg.) (2006): *Al-Qaida. Texte des Terrors*. München, S. 179.

¹³² ebd., S. 180.

¹³³ Zitiert nach Kepel 2002, *Das Schwarzbuch des Dschihad*, S. 184.

¹³⁴ Azzam, Abdullah (1987): *Schließ dich der Karawane an!*, S. 193–211. In: Gilles Kepel und Jean-Pierre Milelli (Hg.) (2006): *Al-Qaida. Texte des Terrors*. München, S. 206.

¹³⁵ ebd., S. 207.

¹³⁶ Azzam, Abdullah (1988): *Die feste Basis*, S. 259–263. In: Gilles Kepel und Jean-Pierre Milelli (Hg.) (2006): *Al-Qaida. Texte des Terrors*. München, S. 260.

¹³⁷ Azzam, Abdullah (o.J.): *Sitten und Recht des Dschihads*, S. 233–244. In: Gilles Kepel und Jean-Pierre Milelli (Hg.) (2006): *Al-Qaida. Texte des Terrors*. München, S. 242.

¹³⁸ Spekulationen über die Urheber des Anschlags reichen von bin Laden oder az-Zawahiri über rivalisierende afghanische Splittergruppen bis hin zu pakistanischen, US-amerikanischen oder israelischen Geheimdiensten. Vgl. Hegghammer 2006, Abdullah Azzam, der Imam des Dschihads, S. 163f.

ägyptischen Bewegungen um Sayyid Qutb vor allem gegen korrupte muslimische Herrscher und soziale und politische Systeme gerichtet hatten, auf einen äußeren Feind, der muslimisches Territorium besetzte. Im Gegensatz zu Qutb sah er die Schuld am schlechten Zustand der Umma nicht hauptsächlich bei der Abkehr vom ‚wahren Islam‘ durch die Muslime, sondern auch bei den Angriffen der Ungläubigen, wie ihm die sowjetische Besetzung Afghanistans bewies. Seine vom langen Krieg in Afghanistan gefärbten Schriften zeigen eine radikale Kompromisslosigkeit und die Alternativlosigkeit zu einem militärischen Konflikt mit den ‚Feinden des Islam‘, wie ein berühmtes Zitat Azzams ausdrückt: „Der Dschihad und das Gewehr, das ist alles. Keine Verhandlung, keine Konferenz, kein Dialog.“¹³⁹

Er internationalisierte Qutbs Konzept und gab ihm eine panislamische Ausrichtung. Trotzdem beschränkte Azzam seinen Kampf auf die ‚Besitzer‘ der muslimischen Länder, erst al-Suri und Azzams zeitweiser Schüler Osama bin Laden entwickelten Azzams Konzept weiter zu einem wirklich globalen Dschihad, der den ‚fernen Feind‘ auch in seinem eigenen Territorium bekämpfen muss.

2.3 Die Gründung von al-Qaida und das Entstehen einer Bewegung

Das Jahr 1979 war neben der sowjetischen Invasion Afghanistans auch aufgrund weiterer Ereignisse ein Jahr, das die politischen Gelegenheitsstrukturen für die Entwicklung einer dschihadistischen Bewegung grundlegend änderte. In Mekka besetzte eine bewaffnete, radikal salafistische Gruppe die al-Haram-Moschee, eine der heiligsten Stätten des Islam. Ihr Anführer, Juhayman al-‘Utaybi, erkannte die Legitimität des saudischen Königshauses nicht an, verlangte einen Stopp der Ölexporte in die USA und die Ausweisung aller nichtmuslimischen Ausländer aus Saudi-Arabien.¹⁴⁰ Die Moschee wurde nach zwei Wochen unter großen Verlusten auf beiden Seiten gestürmt – Juhayman hatte jedoch demonstriert, wie man öffentlichkeitswirksam gegen die seiner Ansicht nach korrupten und den ‚wahren‘ Islam verratenden Herrscher vorgehen konnte. Auch die iranische Revolution im selben Jahr übte einen großen Einfluss auf Männer wie Aiman az-Zawahiri aus, der damals noch mit seiner lokal ausgerichteten al-Dschihad-Organisation eine islamische Volksrevolution in Ägypten auslösen wollte. Ayatollah Chomeini errichtete zwar einen Staat nach schiitischer Auslegung, aber die Einführung einer Theokratie in einem so mächtigen und modernen Land wie dem Iran zeigte az-Zawahiri, dass sein Ziel keineswegs unmöglich war.¹⁴¹

Beeindruckt von diesen Ereignissen folgten mehrere tausend Muslime aus dem arabischen Raum ab 1979 Azzams Aufruf, den Afghanen in ihrem Dschihad gegen die Sowjetunion beizustehen.¹⁴² Zusätzliche Hilfe bekamen die ‚arabischen Afghanen‘ auch von den USA, die indirekt über Pakistan finanzielle und militärische Hilfe leisteten. Saudi-Arabien subventionierte gar Flugtickets nach Afghanistan, um sich so einerseits des innenpolitischen Problems der Militanten zu entledigen und sich andererseits mehr religiöse Legitimität zu geben. Im ganzen arabischen Raum bildete sich ein transnationales Netzwerk von Militanten, die sich vorher nur an nationalen Konflikten orientiert hatten.¹⁴³ Die militärische Relevanz dieser arabischen Kämp-

¹³⁹Zitiert nach ebd., S. 168.

¹⁴⁰ Hegghammer, Thomas; Lacroix, Stéphane (2007): *Rejectionist Islamism in Saudi-Arabia. The Story of Jumaihan al-‘Utaybi Revisited*, S. 103–122. In: *International Journal of Middle East Studies* 39 (01), S. 108–111.

¹⁴¹ Abdelnasser, Walid Mahmoud (1994): *The Islamic Movement in Egypt. Perceptions of International Relations, 1967–81*. London, S. 73.

¹⁴² Genaue Zahlen variieren. Bruce schätzt die ‚Arab Afghans‘ auf „5000 Saudis, 3000 Yemenis, 2000 Egyptians, 2800 Algerians, 400 Tunisians, 370 Iraqis, 200 Libyans, and scores of Jordanians“. Bruce, James (1995): *The Azzam Brigades. Arab Veterans of the Afghan War*, S. 175–184. In: *Jane’s Intelligence Review* 7 (4), S. 175.

¹⁴³ Steinberg, Guido (2005): *Der nahe und der ferne Feind. Die Netzwerke des islamistischen Terrorismus*. München, S. 34–36.

fer war im Allgemeinen aber zu vernachlässigen: Kepel vergleicht diese Reisen ins pakistanische Peshawar mit „Sommercamps, wo sie mehrere Wochen verbrachten, inklusive Ausflüge über die Grenze und Fotos vor Ort“¹⁴⁴. Die unerfahrenen und euphorischen Araber hinderten die Afghanen manchmal eher bei koordinierten militärischen Operationen.¹⁴⁵ Trotzdem wurde der Rückzug der Sowjetunion nach zehn Jahren Krieg der Gründungsmythos der dschihadistischen Bewegung: Im dschihadistischen Narrativ haben die transnationalen Dschihadisten eine atheistische Weltmacht besiegt.¹⁴⁶

Nach dem Ende des Krieges 1989 zersplitterten sich die ‚arabischen Afghanen‘: Viele gingen in ihre Heimatländer zurück, wo sie – beeinflusst durch Azzams radikale Interpretation von Qutb und die jahrelange grausame Realität des Krieges – eine wichtige Rolle in der Entstehung gewalttätiger Bewegungen in Ägypten, Algerien und anderen Ländern spielten. Manche schlossen sich einer Gruppe an, die sich ‚al-Qaida‘ (die Basis) nannte und die islamische Revolution in weitere Länder der Umma bringen wollte, aber nur aus ein paar Dutzend Männern bestand.¹⁴⁷ Der ‚Emir‘ oder Anführer dieser Gruppe war Osama bin Laden, Spross einer reichen saudi-arabischen Bauunternehmerfamilie, der Mitte der 1980er Azzams Aufruf gefolgt war und nun durch die euphorische und übertreibende Berichterstattung der saudischen Presse in seinem Heimatland zu einer nationalen Berühmtheit avanciert war.¹⁴⁸ Als wenige Monate später im August 1990 der irakische Überfall auf Kuwait absehbar war und das saudische Königshaus eine Invasion seines Landes fürchtete, bot bin Laden die Unterstützung seiner Kämpfer an, die Saudis vertrauten aber auf US-amerikanische Truppen, die in Saudi-Arabien stationiert wurden. Dies schockierte viele der ‚arabischen Afghanen‘ und führte zum Bruch bin Ladens mit den saudischen Herrschern. Er siedelte mit seinen Anhängern in den Sudan über und setzte sich zum erklärten Ziel, die Amerikaner von der arabischen Halbinsel zu vertreiben und das saudische Königshaus zu stürzen.¹⁴⁹ Ironischerweise wandte bin Laden sich damit genau gegen die beiden Schutzmächte, die seinen afghanischen Dschihad erst möglich gemacht hatten.

Im Jahr 1996 erklärte bin Laden, jetzt wieder in Afghanistan, den Vereinigten Staaten den Dschihad. Ganz im Sinne Azzams zählte er die Verbrechen der ‚Juden und Kreuzfahrer‘ an den Muslimen auf, die seiner Meinung nach weltweit verübt würden, Saudi-Arabien sei nur das jüngste Glied in einer langen Kette.¹⁵⁰ Er verknüpfte lokale Unzufriedenheiten mit dem globalen ‚fernen Feind‘, den USA, um möglichst viele Nichtsaudis zu mobilisieren.¹⁵¹ Az-Zawahiri schloss sich bin Laden an, nachdem er mit seiner al-Dschihad-Organisation jahrelang erfolglos versucht hatte, den ägyptischen Diktator Mubarak zu stürzen, und erkannte, „daß die von den

¹⁴⁴ Kepel 2002, Das Schwarzbuch des Dschihad, S. 185.

¹⁴⁵ Dies ist heute im Irak noch immer der Fall, wo die jungen Freiwilligen, die als Mudschahidin im Kampf sterben wollen, von den irakischen Aufständischen oft als zusätzliche Belastung denn als Hilfe angesehen werden. Vgl. Stout, Mark E.; Huckabey, Jessica M.; Schindler, John R. (2008): *The Terrorist Perspectives Project. Strategic and Operational Views of Al Qaida and Associated Movements*. Annapolis, S. 52.

¹⁴⁶ Kriegsentscheidend waren wohl die schultergestützten Stinger-Flugabwehrraketen, mit denen die US-Regierung die afghanischen Mudschahidin ausstattete. Der afghanische Kommandeur Ahmed Shah Massoud sagte gar: „There are only two things the Afghan must have: the Koran and Stingers.“ Isby, David C. (1989): *War in a Distant Country. Afghanistan: Invasion and Resistance*. London, S. 114.

¹⁴⁷ Burke, Jason (2007): *Al-Qaeda. The True Story of Radical Islam*. 3. Aufl. London, S. 83-85.

¹⁴⁸ Wright, Lawrence (2006): *The Looming Tower. Al-Qaeda and the Road to 9/11*. New York, S. 145.

¹⁴⁹ Kepel 2002, Das Schwarzbuch des Dschihad, S. 376-379.

¹⁵⁰ bin Laden, Osama (1996): *Erklärung des Heiligen Krieges gegen die Amerikaner, die das Land der beiden heiligen Stätten besetzen*. 23.8.1996, S. 67–71. In: Gilles Kepel und Jean-Pierre Milelli (Hg.) (2006): *Al-Qaida. Texte des Terrors*. München.

¹⁵¹ Die Idee einer internationalen Organisation, die global Anschläge auf den ‚fernen Feind‘ ausführen sollte, hatte bin Laden wahrscheinlich von Abu Mus‘ab al-Suri, der dieses Konzept schon seit 1991 propagierte. Vgl. Lia 2007, *Architect of Global Jihad*, S. 6.

USA geschmiedete Allianz der Juden und Kreuzritter keiner muslimischen Kraft gestatten wird, in einem muslimischen Land die Macht zu erringen.“¹⁵² Im Jahr 1998 wurde in einer offiziellen Erklärung eine ‚internationale‘ Allianz gegründet, die aber hauptsächlich aus zwei ägyptischen Gruppen bestand – darin wird die globale Strategie und die Konzentration auf die USA noch weiter konkretisiert: Der Dschihad wird komplett entterritorialisiert, Angriffe auf den ‚fernen Feind‘ seien überall erlaubt, auch in seinen Heimatländern.¹⁵³ Die Strategie folgt dabei der asymmetrischen Kriegsführung, Anschläge sollen die USA zermürben und aus den islamischen Ländern vertreiben. Kurz nach dieser Erklärung verübte al-Qaida mehrere Anschläge nach diesem Muster, der verheerendste war dabei der Doppelschlag auf die US-Botschaften in Daressalam und Nairobi am 7. August 1998. Die Anschläge machten die Organisation international bekannt und brachten ihr Zulauf für ihre unter dem Schutz des Taliban-Regimes stehenden Trainingslager. Im Jahr 2001 zählte sie ungefähr 1000 Mitglieder.¹⁵⁴

Der 11. September 2001, die Zerstörung zweier Symbole der wirtschaftlichen und militärischen Macht der USA, und die schlagartige globale Bedeutung des Namens ‚al-Qaida‘ markierten eine Zäsur für die Organisation. Obwohl bin Laden und az-Zawahiri schon immer eine soziale Bewegung im Sinn hatten, bestand al-Qaida bis 2001 nur aus wenigen gut organisierten und finanzstarken Kämpfern. Der Elfte September war in diesem Sinn eine weitere (selbstinduzierte) Änderung der Gelegenheitsstrukturen, die aus dieser kleinen Gruppe eine soziale Bewegung machen sollten. Brachman schreibt, dass die globale dschihadistische Bewegung ihren heutigen relativ prominenten Status und die weitgehende Kohärenz ihrer Ideologie erst 2003 erreicht hat.¹⁵⁵

Heute ist al-Qaida nicht mehr in erster Linie eine Ansammlung von militanten Aktivisten, sondern die ideologische Leitstelle einer transnationalen Bewegung, die nicht territorial, sondern virtuell im Internet verortet ist. Die Ideen Qutbs, die Azzam weiterentwickelte und von bin Laden und az-Zawahiri territorial entgrenzt wurden, bilden heute ein logisches Ideologiegebäude, das diese Bewegung zum einen nach innen zusammenhält und ihr zum anderen nach außen eine mobilisierende Interpretation von Unzufriedenheiten und Ereignissen ermöglicht.

In den letzten Jahren hat sich unter den Meinungsführern der dschihadistischen Bewegung eine analytische Diskussion über die Strategien für eine erfolgreiche Mobilisierung entwickelt, die – im Gegensatz zu den an potentielle Sympathisanten gerichteten Aufrufen – in einem säkularen Ton geführt wird und pragmatische Schlussfolgerungen zieht.¹⁵⁶ Vor allem Abu Mus’ab al-Suri¹⁵⁷ fällt eine herausragende Stellung zu; mit seinem 1600 Seiten starken Werk ‚The Global Islamic Resistance Call‘, das im Jahr 2005 im Internet veröffentlicht wurde, versucht er nicht nur die dschihadistische Ideologie zu fassen und aus ihr ein geschlossenes Weltbild herauszuarbeiten, sondern auch Strategien für die Zukunft der Bewegung zu liefern.¹⁵⁸ Für al-Suri stellt die Mobilisierung der Massen durch eine kohärente Ideologie den

¹⁵² az-Zawahiri, Aiman (2001): *Ritter unter dem Banner des Propheten*, S. 352–368. In: Gilles Kepel und Jean-Pierre Milelli (Hg.) (2006): *Al-Qaida. Texte des Terrors*. München, S. 364.

¹⁵³ bin Laden, Osama; az-Zawahiri, Aiman (1998): *Internationale Islamische Front für den Dschihad gegen Juden und Kreuzritter*, S. 73–78. In: Marwan Abou-Taam und Ruth Bigalke (Hg.) (2006): *Die Reden des Osama bin Laden*. Kreuzlingen.

¹⁵⁴ Steinberg 2005, *Der nahe und der ferne Feind*, S. 65f, 77.

¹⁵⁵ Brachman, Jarret M. (2009): *Global Jihadism. Theory and Practice*. London, New York, S. 39f.

¹⁵⁶ Vgl. Lia, Brynjar; Hegghammer, Thomas (2004): *Jihadi Strategic Studies. The Alleged Al Qaida Policy Study Preceding the Madrid Bombings*, S. 355–375. In: *Studies in Conflict & Terrorism* 27 (5).

¹⁵⁷ Abu Mus’ab al- Suri (geb. ca. 1958 in Syrien) wurde 2005 in Quetta von pakistanischen Spezialeinheiten festgenommen und wahrscheinlich an die USA ausgeliefert. Sein aktueller Aufenthaltsort ist unbekannt.

¹⁵⁸ Al-Suris Werk ist heute über das Internet schwer zu finden, Auszüge sind aber übersetzt abgedruckt in Lia 2007, *Architect of Global Jihad*.

bedeutendsten Aspekt für den Erfolg einer Bewegung dar: „All revolutionary wars that were able to mobilize the masses on their behalf were successful; such as Algiers, China, and Vietnam“¹⁵⁹. Al-Suri, ein intellektueller Akademiker, kritisierte bin Laden und az-Zawahiri stark für ihr utopisches Denken und fehlende Strategien in der Führung der Bewegung, die es versäumt habe, die Massen zu erreichen. Er nutzte westliche akademische Literatur über Guerillakrieg, internationale Sicherheit und Machtpolitik, um strategische Handlungsanweisungen herauszuarbeiten, die sich vor allem um die komplette Dezentralisierung und Integrationsfähigkeit der Bewegung drehen.¹⁶⁰

Abu Bakr Naji¹⁶¹ entwickelte dagegen die militärische Strategie des asymmetrischen Krieges weiter. In seinem Buch ‚The Management of Savagery‘ legt er detailliert dar, wie die dschihadistische Bewegung durch gezielte Nadelstiche die Vereinigten Staaten langsam ausbluten lassen könne, ganz so wie es Azzam mit den Sowjets getan habe. Dabei ist für ihn der militärische Kampf genauso wichtig wie Propaganda über die Medien.¹⁶²

Für die dschihadistische Theorieentwicklung im neuen Jahrtausend sind vor allem Denker wie al-Suri, Naji, aber auch Abu Mohammad al-Maqdisi und Abu Basir al-Tartusi entscheidend, die zwar unter Dschihadisten enorme Verbreitung finden, in westlichen Medien aber eher unbekannt sind.¹⁶³ Ideentheoretisch sind Osama bin Laden und Aiman az-Zawahiri weit weniger bedeutend für die dschihadistische Bewegung und wurden eher durch al-Suri und al-Maqdisi beeinflusst als umgekehrt. Als Gründer und Sprachrohre der Bewegungsorganisation al-Qaida erfahren sie aber vor allem im Westen mehr Aufmerksamkeit und haben in der dschihadistischen Bewegung eine gewisse Deutungshoheit über aktuelle Ereignisse. In jüngster Zeit gewannen auch andere Führer der Organisation al-Qaida – wie Abu Yahya al-Libi – zunehmend an Bedeutung.

¹⁵⁹ Stout et al. 2008, The Terrorist Perspectives Project, S. 126.

¹⁶⁰ Lia 2007, Architect of Global Jihad, S. 3f.

¹⁶¹ Es ist unter Experten umstritten, ob Naji wirklich existiert (hat), oder ob er eine fiktive Gestalt ist.

¹⁶² Vgl. Naji, Abu Bakr (2004): *The Management of Savagery. The Most Critical Stage Through Which The Umma Will Pass*. Übersetzung: William McCants. Online verfügbar unter http://ctc.usma.edu/publications/pdf/Management_of_Savagery.pdf.

¹⁶³ Für einen Überblick über deren Einflüsse auf die dschihadistische Ideologie vgl. Baehr, Dirk (2009): *Kontinuität und Wandel in der Ideologie des Jihadi-Salafismus. Eine ideentheoretische Analyse der Schriften von Abu Musa’b al-Suri, Abu Mohammad al-Maqdisi und Abu Bakr Naji*. Bonn.

3. Kollektive Identität des Dschihadismus

*„Like all jihad movements, al-Qa’ida is based on doctrine, ideas, education, politics and military action. Its project is a civilization.“*¹⁶⁴

Abu Ayman al-Hilali

Der folgende, im Korsett der Bewegungsparadigmen dargelegte, Überblick über die Konstruktion einer kollektiven Identität aus der Ideologie der dschihadistischen Bewegung soll die Einflüsse aller Ideologen inkorporieren und so den Konsens der Bewegung wiedergeben. Kollektive Identität beschreibt sowohl konstruierte wie auch bereits existierende Gemeinschaften, deren schon bestehende Bindungen und gemeinsame Interessen ‚entdeckt‘ werden. Sie ist anpassungsfähig, entsteht durch die Interaktion mit Verbündeten, Feinden, Medien oder auch Unbeteiligten, und bietet Kategorien, durch die die Umwelt und Ereignisse einen Sinn ergeben.¹⁶⁵

Zuerst wird auf die theoretischen Grundlagen der Inklusion und Exklusion eingegangen, die zur Bildung einer kollektiven Identität nötig und gerade bei sogenannten Untergrundbewegungen besonders ausgeprägt sind. Danach wird die Selbstwahrnehmung der Dschihadisten beschrieben, die sich allerdings erst durch die Abgrenzung eines behaupteten Gegners scharf umreißen lässt. Die Konstruktion dieses ‚Anderen‘ wird deswegen im darauffolgenden Punkt behandelt, bevor der unausweichliche und ewige Konflikt dargestellt wird, in dem sich die dschihadistische Bewegung sieht. Eine kollektive Identität beruht auch auf geteilten Narrativen, Symbolen und Praktiken – diese werden im letzten Punkt behandelt.

3.1 Inklusion und Exklusion bei Untergrundbewegungen

Kollektive Identität wird hauptsächlich über Inklusion und Exklusion konstruiert. Eine soziale Bewegung, die sich gegen ein dominantes System stellt, muss nach Morris und Braine eine ‚oppositional consciousness‘ konstruieren oder betonen: In der minimalsten Ausprägung beinhaltet dies „identifying with a subordinate group, concluding that the mechanisms that have produced at least some of the group inequalities are unjust, opposing the injustice, and seeing a common interest within the subordinate group in eliminating the injustice“¹⁶⁶. Eine ausgeprägtere ‚oppositional consciousness‘ bildet ein kohärentes Weltbild, in dem die Aktionen der dominanten Gruppe ein ‚System‘ haben, das den Interessen dieser Gruppe dient.¹⁶⁷ Während ein oppositionelles Bewusstsein also in gewissem Maße bei allen sozialen Bewegungen vorhanden ist, stellt della Porta fest, dass Untergrundorganisationen diese Dichotomie noch amplifizieren und einen ‚absoluten‘ Gegner definieren. Kompromisse sind unmöglich, der Konflikt ist unüberbrückbar. Anhand von Studien über italienische und deutsche militante Gruppen zeigt della Porta, wie diese den Konflikt durch das Bild des militärischen Krieges amplifizierten: „they adopted a military jargon to define the external world; they divided the world into dangerous and free zones; and they judged successes and defeats in a military

¹⁶⁴ Zitiert nach Stout et al. 2008, The Terrorist Perspectives Project, S. 34.

¹⁶⁵ Polletta, Francesca; Jasper, James M. (2001): *Collective Identity and Social Movements*, S. 283–305. In: *Annual Review of Sociology* 27 (1), S. 298.

¹⁶⁶ Morris, Aldon D.; Braine, Naomi (2001): *Social Movements and Oppositional Consciousness*, S. 20–37. In: Jane J. Mansbridge und Aldon D. Morris (Hg.): *Oppositional Consciousness. The Subjective Roots of Social Protest*. Chicago, S. 25.

¹⁶⁷ ebd., S. 26.

way“¹⁶⁸. Die Konstruktion eines absoluten Gegners macht es möglich, nicht inhuman zu erscheinen, obwohl man sich das Recht zu Töten zugesteht. Man dehumanisiert den Gegner und gibt Verantwortung für die Taten an ihn ab, indem man das eigene Verhalten dem noch viel inhumaneren Verhalten des Anderen gegenüberstellt. Der ‚Krieg‘ rechtfertigt das Abweichen von normalen Werten oder Verhalten.¹⁶⁹

Bewegungen, die Gewalt gegen ihren absoluten Gegner propagieren, müssen dies durch ihre Ideologie rechtfertigen können: Der Gegner wird als monolithisches System ohne Individuen oder Individualismus dargestellt. Durch dieses antisystemische Framing werden sogar Massaker an der Zivilbevölkerung legitimiert.¹⁷⁰ Die vorgenommene Ein- und Ausgrenzung definiert nicht nur den Gegner der jeweiligen gewalttätigen Bewegung, sondern muss auch eine ganze ‚Mythologie‘ bieten, die die Geschichte und Gründe der Bewegung erklärt. Gleichermäßen müssen die Ziele der erklärten Feinde als ungerecht, irrational oder gar böse dargestellt werden.¹⁷¹ Dieser Diskurs verträgt keine Kritik oder Zweifel: „Any representation which blurs the inclusion/exclusion boundary breaks down certainties constructed in the name of war and forms a counter-discourse which deconstructs and delegitimizes war and thereby fragments myths of unity, duty and conformity“¹⁷².

Bei der Konstruktion der kollektiven Identität der dschihadistischen Bewegung kommen alle diese Prozesse zur Anwendung: Der Gegner, gegenüber dem sich der Dschihadismus definiert, wird als das absolut Böse identifiziert, der in jeglicher Hinsicht abzulehnen ist und mit dem keinerlei Diskurs oder Kompromiss möglich ist. Das System, das bekämpft werden muss, ist über Jahrhunderte gewachsen und weltumspannend. Dem gegenüber steht das absolut Gute, das schon allein deshalb auf der richtigen Seite stehen muss, weil es den Willen Gottes ausführt. Die dschihadistischen Texte beschäftigen sich öfter und detaillierter mit dem Gegner als mit der Bewegung selbst, die eigene kollektive Identität wird eindeutig durch Exklusion konstruiert.

¹⁶⁸ Della Porta, Donatella (1992): *Research on Individual Motivations in Underground Political Organizations*, S. 3–28. In: Donatella Della Porta (Hg.): *Social Movements and Violence. Participation in Underground Organizations*. Greenwich, S. 21.

¹⁶⁹ Vgl. auch Crenshaw, Martha (1988): *The Subjective Reality of the Terrorist. Ideological and Psychological Factors in Terrorism*, S. 12–46. In: Robert O. Slater und Michael Stohl (Hg.): *Current Perspectives on International Terrorism*. New York; London.

¹⁷⁰ So führt Hafez aus: „antisystem frames facilitate anti-institutional strategies by solidifying cohesion within movement organizations and groups. Antisystem frames, characterized by ideological intransigence, emphasize the purity of the movement’s cause and imbue movement’s activists with a sense of historical righteousness. The fight is not against a particular individual or party; it is a fight for a new and better social order. Antisystem frames, therefore, lead to a moral demarcation between the insurgent’s world and the system against which they are fighting.“ Vgl. Hafez, Mohammed M. (2004): *From Marginalization to Massacres. A Political Process Explanation of GIA Violence in Algeria*. In: Quintan Wiktorowicz (Hg.): *Islamic Activism. A Social Movement Theory Approach*. Bloomington, S. 42.

¹⁷¹ Jabri, Vivienne (1996): *Discourses on Violence. Conflict Analysis Reconsidered*. Manchester, S. 7.

¹⁷² ebd., S. 7.

3.2 Selbstwahrnehmung

„We aren't separated from this Islamic nation. We are the children of the Islamic nation, and we are an inseparable part of it“¹⁷³

Osama bin Laden

Ganz im Sinne Qutbs und Azzams sehen sich die Dschihadisten als Vorhut oder Avantgarde der Umma. Saif al-din al-Ansari, einer der ranghöchsten Führer von al-Qaida, beschreibt die Bewegung folgendermaßen:

“the world jihad movement today as represented by al Qaida is a vanguard movement that has succeeded in carving out a place for itself in modern thought. As a movement, it has all the prerequisites for action. As a group, it is close to the community, cutting across borders and nationalities. It embodies the idea that there is no difference between an Arab and a non-Arab. A belief in monotheism is the identity card of the Muslim community. [...] It is not limited by the imaginary borders that colonialism imposed.”¹⁷⁴

Die dschihadistische Bewegung sieht sich demzufolge als einen Teil der Umma, der bereits die Attribute verkörpert, die eigentlich die gesamte Gemeinschaft der Gläubigen auszeichnen sollte: nämlich eine grenzübergreifende Identität, deren wichtigstes Merkmal der gemeinsame Glaube ist. Diese ‚muslimische‘ Identität der Umma ist auch die einzige, die im dschihadistischen Denken zugelassen wird, multiple Identitäten werden abgelehnt. Der so genannte Scharia-Rat der irakischen al-Qaida verbot sogar, eine andere ‚Staatsangehörigkeit‘ als die des Islam zu führen.¹⁷⁵ Die Umma stellt dabei aus dschihadistischer Sicht allerdings nicht nur die gesamte Gemeinschaft der Gläubigen dar, sondern hat auch eine weltliche Konnotation. Oft wird von einer muslimischen Nation oder einem muslimischen Volk gesprochen, so adressiert beispielsweise bin Laden die Umma in einer Rede: „To the nation of 1 billion, the nation of jihad, the nation of the declaration of faith and Martyrdom [...]“¹⁷⁶. Das Territorium dieser muslimischen Nation wurde schon von Azzam festgelegt: alle vormals muslimischen Gebiete.¹⁷⁷ Als einigende Sprache soll Arabisch dienen, das alle Muslime lernen sollten.¹⁷⁸ Die Umma ist hier also - nach Andersons berühmter Definition der ‚Nation‘ – eine ‚imagined community‘, die von den Personen, die sich als Teil dieser Gemeinschaft sehen, sozial konstruiert wird.¹⁷⁹

Die Umma ist nach dschihadistischem Verständnis heute in einem bedauernswerten Zustand. Von finsternen äußeren Mächten unterdrückt, gedemütigt und ausgebeutet, habe die Umma nur eine Hoffnung auf Rettung, schreibt Najji: „Despite the violence of Satan, a small group of

¹⁷³ bin Laden, Osama (2001): *Interview with Tayseer Allouni*. 21.10.2001, S. 95–118. In: Brad K. Berner (Hg.) (2007): *Jihad. Bin Laden in His Own Words ; Declarations, Interviews and Speeches*. New Delhi, S. 108.

¹⁷⁴ Zitiert nach Stout et al. 2008, *The Terrorist Perspectives Project*, S. 40.

¹⁷⁵ The Shar'ia Council of the Al-Qa'idah Network in the Land of the Two Rivers (o.J.): *Islam is Our Citizenship!* Online verfügbar unter <http://www.tawhed.net/dl.php?i=1708091b>, S. 1.

¹⁷⁶ bin Laden, Osama (2002): *Bin Ladin's Statement on Saudi Crown Prince Abdallah's Initiative*. 27.6.2002, S. 201–204. In: Foreign Broadcast Information Service (Hg.) (2004): *Compilation of Usama bin Ladin Statements 1994 - January 2004*, S. 201.

¹⁷⁷ Azzam 1984, *Die Verteidigung der muslimischen Gebiete ist die oberste Pflicht des einzelnen*, S. 180.

¹⁷⁸ al-Awlaki, Anwar (2009): *44 Ways to Support Jihad*. Online verfügbar unter

<http://www.nefafoundation.org/miscellaneous/FeaturedDocs/nefaawlaki44wayssupportjihad.pdf>, S. 16.

¹⁷⁹ Anderson, Benedict (1991): *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London, S. 7.

thinkers and noble people remain who oppose tyranny and seek justice. This group wants to use the power they possess to change this reality for the better in accordance with their belief system.”¹⁸⁰

Diese Gruppe hat als Vorhut die Aufgabe, die Muslime aus diesem Zustand herauszuführen, wie bin Laden schon 1999 einem US-amerikanischen Journalisten erklärte: "It is our duty to lead people to the light"¹⁸¹. Um dieses Ziel zu erreichen, ist der Rückhalt in der Umma für die Dschihadisten essentiell, „[...] die Dschihad-Bewegung muß im Inneren der Umma und vor ihr in die Schlacht eintreten und sich davor hüten, ihr gegenüber in die Isolation zu geraten, indem sie einen elitären Kampf gegen die Macht führt.“¹⁸² Das schlussendliche Ziel dieser Bemühungen stellt die gemeinsame Utopie der Dschihadisten dar, die Errichtung eines globalen Kalifats nach dem Vorbild des Reiches, das der Prophet Mohammed geschaffen hat. Wie später gezeigt wird, bleibt diese Utopie allerdings eine sehr vage, kaum konkret ausgearbeitete Vorstellung.

Die weltweite Gemeinschaft der Muslime, deren vorbildhafte Avantgarde die Dschihadisten sein wollen, unterscheidet sich vom Rest der Menschheit durch einen ‚Islamic Exceptionism‘, wie az-Zawahiri schreibt:

„Dies [hakimiyya, die alleinige Unterwerfung unter Gott; A.K.] ist der Unterschied zwischen den Muslimen und denjenigen, die sich anstelle Gottes gegenseitig zu Herren einsetzen. [...] Dies ist ihr wichtigstes Merkmal gegenüber anderen Konfessionen und Glaubensgemeinschaften, das sie durch ihr Lebenssystem von der ganzen Menschheit unterscheidet: Entweder ist dieses Merkmal echt, und sie sind wirklich Muslime, oder es ist nicht echt, dann sind sie, was sie auch sagen, keine Muslime.“¹⁸³

Hier übernehmen die Dschihadisten also Qutbs Konzeption der Hakimiyya, die einen Muslim vor allem dadurch definiert, dass er sich nur Gott unterwirft. Wer nicht ausschließliche Loyalität Gottes gegenüber zeigt, ist somit auch kein Muslim. Dschihadistische Denker haben diesen Gedanken im Konzept der Einheit Gottes (tawhid) noch weiter ausgebaut. Al-Maqdisi teilt die Einheit Gottes auf in die Rububiyya (nur Gott „kontrolliert, steuert, lenkt, beherrscht“) und Ulahiyya (nur Gott darf verehrt werden).¹⁸⁴ Wie auch schon bei Azzam machen also vor allem die Handlungen einen ‚wahren‘ Muslim aus: „Die Taten der Diener sind von Allah geschaffen und werden von den Dienern durchgeführt“¹⁸⁵.

Die Perfektionierung des Glaubens (aqidah) nimmt einen zentralen Stellenwert für Dschihadisten ein. Sie streben nach dem Glauben der ersten Generation von Muslimen (aqidah al-sunna), mit dem diese gegen die Jahiliyya und Polytheismus (shirk) vorgingen. Dies ist im Grunde, was Salafisten auch wollen – trotzdem werden sie von den Dschihadisten abgelehnt, da sie dem Glauben keine Taten folgen lassen würden: Die aqidah ist für die Dschihadisten

¹⁸⁰ Naji 2004, *The Management of Savagery*, S. 15.

¹⁸¹ Miller, John (1999): *A Conversation With The Most Dangerous Man In The World*. In: *Esquire*, 01.02.1999. Online verfügbar unter http://www.esquire.com/features/ESQ0299-FEB_LADEN?click=main_sr.

¹⁸² az-Zawahiri 2001, *Ritter unter dem Banner des Propheten*, S. 357.

¹⁸³ az-Zawahiri, Aiman (1995): *Rat an die Umma, die Fatwa des Scheichs Ben Baz zurückzuweisen, die den Eintritt ins Parlament gestattet*, S. 327–340. In: Gilles Kepel und Jean-Pierre Milelli (Hg.) (2006): *Al-Qaida. Texte des Terrors*. München, S. 332.

¹⁸⁴ al-Maqdisi, Abu Mohammad (o. J.): *Dies ist unsere 'Aqidah. Die islamischen Glaubensgrundsätze*. Online verfügbar unter <http://www.homepage-baukasten-dateien.de/buechereidesislam/dies%20ist%20unsere%20aqida%20-%20shaykh%20abu%20muhammad%20al-maqdisi.pdf>, S. 8.

¹⁸⁵ ebd., S. 29.

das Mittel, um den Unterschied zwischen richtigem und falschem Handeln zu erkennen.¹⁸⁶ Aus dieser Interpretation des Glaubens ergeben sich für die Dschihadisten die Maßstäbe, nach denen sie entscheiden, wer ein Muslim ist und wer als ‚Feind des Islams‘ anzusehen ist. Aus der aqidah ergibt sich auch ein für die kollektive Identitätsbildung der Dschihadisten zentrales Konzept: al-wala‘ wa‘l bara‘, was in etwa ‚Treue und Bruch‘ bedeutet, und vor allem von al-Maqdisi eine politische Bedeutung zugesprochen bekam und in den Kern der dschihadistischen Ideologie gerückt wurde.¹⁸⁷ Brachman umschreibt al-Maqdisis Interpretation als „loving and hating for the sake of Allah“¹⁸⁸. Die Treue (al-wala‘) bezieht sich nicht nur auf Tätigkeiten und Handlungen, die religiös legitimiert sind, sondern auch auf alltägliche soziale Kontakte. Es ist verpflichtend, die ‚wahren‘ Muslime zu lieben und ihnen gegenüber loyal zu sein. Im Gegenzug bezieht sich auch der Bruch (al-bara‘) nicht nur auf das Meiden von allen Dingen, die dem Islam widersprechen, sondern auch auf das Dissoziieren von Personen, die keine ‚wahren‘ Muslime sind – neben allen Personen anderer Religion kann das selbst Blutsverwandte beinhalten.¹⁸⁹ Für Muslime, die im Westen leben, bedeutet dies auch, sich komplett von der Kultur und den Menschen ihres Gastlandes abzusondern und ihnen gegenüber Feindschaft zu verspüren.¹⁹⁰ Al-wala‘ wa‘l bara‘ ist somit ein wichtiges Instrument, um die dschihadistische kollektive Identität von anderen Einflüssen fernzuhalten und sie zur wichtigsten, wenn nicht einzigen, Identität eines Dschihadisten zu formen.

Widersprüchlich ist hier eine tatsächliche arabisch-nationalistische Komponente der Bewegung. Der Dschihadismus hat zwar globalen Anspruch, der sich auf die ganze Umma beziehen soll, allerdings ist er faktisch vor allem eine arabische Bewegung. Immer wieder gibt es Brüche in der Argumentation dschihadistischer Texte, in denen Araber und Muslime gleichgesetzt werden. So lässt bin Laden den großen ‚Kampf der Kulturen‘ vor 2500 Jahren mit der griechischen Eroberung Syriens beginnen – zu einem Zeitpunkt, an dem es weder Christentum noch Islam, sondern Araber und Griechen gab.¹⁹¹ An anderer Stelle behauptet ein dschihadistischer Meinungsführer, Araber hätten eine besondere Pflicht, den Dschihad auszuführen, da sie von Gott ausgesucht worden seien, seine Botschaft zu verbreiten, und von allen anderen Muslimen als Vorbild angesehen würden.¹⁹² Auch das Ziel dieses Kampfes befindet sich im arabischen Raum: Az-Zawahiri sieht das Zentrum eines islamischen Kalifats im Nahen Osten, die Herzstücke seien Ägypten, Syrien und vor allem Palästina. Die Kämpfe in Tschetschenien, Kaschmir, Afghanistan und Bosnien sind für az-Zawahiri nur Vorläufer für den entscheidenden Kampf um die arabischen Länder.¹⁹³ Auch wenn az-Zawahiri über die Sache der Palästinenser spricht, sieht er als entscheidenden Vorteil für deren Mobilisierungsfähigkeit, „daß sie auch sämtliche Araber, ob gläubig oder ungläubig, ob gut oder schlecht, zusammenschweißt“¹⁹⁴. Des Weiteren gibt es zwar zunehmend Texte und Webseiten auf Urdu, Farsi, Indonesisch oder

¹⁸⁶ Brachman 2009, *Global Jihadism*, S. 41f.

¹⁸⁷ Wagemakers, Joas (2009): *The Transformation of a Radical Concept. al-wala' wa-l-bara' in the Ideology of Abu Muhammad al-Maqdisi*, S. 81–106. In: Roel Meijer (Hg.): *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*. London, S. 102.

¹⁸⁸ Brachman 2009, *Global Jihadism*, S. 47.

¹⁸⁹ ebd., S. 47f.

¹⁹⁰ al-Fahd, Nasir Hamad (o.J.): *Living in the West with al-Wala' wal-Bara'*. Online verfügbar unter <http://www.tawhed.net/dl.php?i=1211091m>.

¹⁹¹ bin Laden, Osama (2003): *Ideologische Wegweisungen II*, S. 197–212. In: Marwan Abou-Taam und Ruth Bigalke (Hg.) (2006): *Die Reden des Osama bin Laden*. Kreuzlingen, S. 201.

¹⁹² Gadahn, Adam Yehiye (2010): *The Arabs and Muslims. Between the Confernces of Desertion... And the Individual Duty of Jihad*. Hg. v. The NEFA Foundation. Online verfügbar unter <http://nefafoundation.org/file/Gadahn102310.pdf>, S. 4.

¹⁹³ az-Zawahiri, Aiman (2005): *Letter of Ayman az-Zawahiri*. Hg. v. Office of the Director of National Intelligence. Online verfügbar unter http://www.dni.gov/press_releases/letter_in_english.pdf, S. 2.

¹⁹⁴ az-Zawahiri 2001, Ritter unter dem Banner des Propheten, S. 358.

westlichen Sprachen (vor allem Englisch), die eigentliche Sprache des Dschihadismus ist jedoch noch immer Arabisch. Dschihadistische Meinungsführer propagieren zwar die Übersetzung in andere Sprachen, raten aber trotzdem selbst ihren Sympathisanten, Arabisch zu lernen – „without it you might end up talking to yourself“¹⁹⁵. Wie zuvor beschrieben hat die dschihadistische Bewegung ihren Ursprung im ägyptischen und saudi-arabischen Raum. Auch die aktiven Mitglieder von al-Qaida, die Mudschahidin, kommen größtenteils aus Saudi-Arabien und Ägypten, die Organisation befasst sich nur am Rande mit den Zielsetzungen ihrer nichtarabischen Unterorganisationen.¹⁹⁶ Der Anspruch, über Ethnien und Nationalitäten zu stehen, wird also in der Praxis nicht konsequent durchgehalten.

3.3 Konstruktion des ‚Anderen‘

3.3.1 Der ‚ferne Feind‘ – ‚Juden und Kreuzfahrer‘

Die kollektive Identität der Dschihadisten bildet sich vor allem durch die Opposition gegenüber dem ‚Anderen‘ heraus. Die im dschihadistischen Diskurs zentrale Dichotomie zwischen dem extrem Guten und dem extrem Bösen, das eine fast weltbeherrschende, allumfassende Macht darstellt, stammt von Sayyid Qutb. Während sich dieser aber auf den überall vorherrschenden Unglauben und die Verzerrungen der islamischen Religion bezog, fassen die Dschihadisten das Böse eher in politischen Begriffen auf: Es ist der Westen unter der Führerschaft der Vereinigten Staaten. Während Qutb vor allem auf die Beseitigung der Jahiliyya in den islamischen Gesellschaften zielte (der ‚nahe Feind‘), fokussiert der Dschihadismus auf den fernen Feind. Dementsprechend nutzen Dschihadisten auch den Begriff der Jahiliyya eher selten, sondern sprechen vom dar al-harb (Haus des Krieges), das in Opposition zum dar al-islam (Haus des Islams) steht.¹⁹⁷

Die dschihadistische Bewegung bringt, wie später gezeigt wird, ausführliche und teils sehr unterschiedliche politische Argumente gegen diesen Feind vor, die vor allem darauf ausgerichtet sind, externe Unterstützung für ihre Positionen zu finden. Zunächst sollen die dem Gegner zugeschriebenen negativen Charaktereigenschaften beschrieben werden.

So sei der Westen blutrünstig und mordlüstern. Es gebe „überwältigende Beweise dafür, dass Amerika und Israel schwächere Männer, Frauen und Kinder in der muslimischen und der restlichen Welt getötet haben“.¹⁹⁸ Trotz der schon jetzt unzähligen Ermordeten „wiederholen die Amerikaner diese furchtbaren Massaker immer wieder“, schreiben bin Laden und az-Zawahiri. „Heute kommen sie, um die Übriggebliebenen auszulöschen und ihre muslimischen Nachbarn zu demütigen“¹⁹⁹. Diese Brutalität übten die USA zwar hauptsächlich, aber nicht ausschließlich gegen die islamische Welt aus, immer wieder werden in dschihadistischen Texten die Atombombenabwürfe „auf Kinder, Frauen und alte Menschen in Hiroshima und Nagasaki“²⁰⁰ oder Gräueltaten in Vietnam verwiesen. Genozide seien gar Teil der westlichen Kultur, was der Holocaust, die Ermordung von Juden und Muslimen nach der Reconquista in Spanien und die

¹⁹⁵ al-Awlaki 2009, 44 Ways to Support Jihad, S. 16.

¹⁹⁶ Steinberg 2005, Der nahe und der ferne Feind, S. 26.

¹⁹⁷ Dar al-harb bedeutet nach klassischer Rechtsauslegung vom Sinn her weniger ‚Haus des Krieges‘ als einfach nur ‚fremde Länder‘, mit denen Krieg nur erlaubt ist, wenn sie den islamischen Staat angegriffen haben. Vgl. Kalin, Ibrahim (2009): *Roots of Misconception. Euro-American Perceptions of Islam Before and After September 11*, S. 143–187. In: Joseph E. B. Lombard (Hg.): *Islam, Fundamentalism, and the Betrayal of Tradition. Essays by Western Muslim scholars*. Bloomington, S. 169f.

¹⁹⁸ bin Laden, Osama (1996): *Das neue Pulverfass im Nahen Osten. Interview mit Nida 'ul Islam*. Oktober / November 1996, S.82–94. In: Marwan Abou-Taam und Ruth Bigalke (Hg.) (2006): *Die Reden des Osama bin Laden*. Kreuzlingen, S. 90.

¹⁹⁹ bin Laden und az-Zawahiri 1998, Internationale Islamische Front für den Dschihad gegen Juden und Kreuzritter, S. 74.

²⁰⁰ bin Laden 1996, Das neue Pulverfass im Nahen Osten, S. 91.

3. Kollektive Identität des Dschihadismus

Ausrottung der Indianer Nordamerikas belegen würden.²⁰¹ Die Bewohner des Westens, und US-Amerikaner im Speziellen, scheinen deshalb aus dschihadistischer Sicht eine morbide Lust am Töten zu haben, ihnen fehlten jegliche Moral oder Werte, wie bin Laden feststellt: „They are a people whose president becomes more popular when he kills innocent people. They are a people who increase their support for their president when he commits some of the seven cardinal sins. They are a lowly people who do not understand the meaning of principles.“²⁰²

Während der Westen also aus dschihadistischer Sicht seine sadistische Lust am Töten an den Muslimen befriedigt, zeige er eine weitere niedere Charaktereigenschaft, nämlich Feigheit, wenn ihm selbst Gewalt widerfährt:

„Wo war diese angebliche Tapferkeit in Beirut nach dem Anschlag von 1403 [1983], der von euren 241 Marines nur Fleischfetzen und abgerissene Gliedmaßen übriggelassen hat, und wo ist diese angebliche Tapferkeit in Aden, von wo ihr überstürzt aufgebrochen seid, 24 Stunden nach den beiden Attentaten?“²⁰³

Diesem feigen Feind werden die mutigen Mudschahidin gegenüber gestellt: Während die US-Amerikaner sich auf Bombardierungen und Angriffe aus der Ferne verlassen würden, um „die Angst, die Feigheit und den Mangel an Kampfgeist des amerikanischen Soldaten“²⁰⁴ zu verbergen, träten Muslime im Dschihad mit ihrem Leben für den Islam ein, „[m]it fester religiöser Überzeugung, den Glauben im Körper verankert, haben sie keinen Tadel gefürchtet außer von Gott“²⁰⁵. Gerade ihre Bereitschaft, als Märtyrer für die Sache zu sterben, an die sie glauben, zeuge von ihrer charakterlichen Überlegenheit.²⁰⁶ Die US-Amerikaner seien ein leichteres Ziel für die Mudschahidin als die Sowjets, wie Naji erklärt: „The viciousness of the Russian soldier is double that of the American (soldier). If the number of Americans killed is one tenth of the number of Russians killed in Afghanistan and Chechnya, they will flee, heedless of all else.“²⁰⁷

Im Gegensatz zu den hehren Zielen der Mudschahidin hätten die US-Soldaten auch keine Motive, die einen Kampfeswillen in ihnen erzeugen könnten: „They only fight for capitalists, usury takers, and the merchants of arms and oil, including the gang of crime at the White House“²⁰⁸. Die wahrgenommenen niederen Beweggründe für den westlichen Imperialismus –

²⁰¹ bin Laden, Osama (2007): *The Solution. An Address to the American People*. 8.9.2007, S. 235–242. In: Laura Mansfield (Hg.): *Al Qaeda 2007 Yearbook. A Comprehensive Translation of the Messages of Al Qaeda Leaders Released in 2007*. Old Tappan, S. 237.

²⁰² Najm, Salah (2004): *Usama Bin Ladin, the Destruction of the Base*. TV-Dokumentation von Al Jazeera, 10.6.1999, S. 119–133. In: Foreign Broadcast Information Service (Hg.): *Compilation of Usama bin Ladin Statements 1994 - Jan 2004*, S. 130.

²⁰³ bin Laden 1996, Erklärung des Heiligen Krieges gegen die Amerikaner, die das Land der beiden heiligen Stätten besetzen, S. 70.

²⁰⁴ bin Laden, Osama (2002): *Taktische Empfehlungen*. Dezember 2002, S. 107–113. In: Gilles Kepel und Jean-Pierre Milelli (Hg.) (2006): *Al-Qaida. Texte des Terrors*. München, S. 108.

²⁰⁵ ebd., S. 111.

²⁰⁶ Dementsprechend weist bin Laden die Anschuldigungen des damaligen Verteidigungsministers William Cohen, der die Urheber von Anschlägen in Riad und Khobar 1996 als ‚feige Terroristen‘ bezeichnete, empört zurück: „Ich versichere dir, William, daß diese jungen Leute den Tod genauso lieben, wie ihr das Leben liebt, daß sie mit Ehrgefühl auf die Welt gekommen sind, Stolz, Tapferkeit, Großherzigkeit, Ehrlichkeit, Mut und Opferbereitschaft, vererbt vom Vater auf den Sohn, und ihre Ausdauer im Kampf wird sich in der Auseinandersetzung zeigen, denn diese Eigenschaften wurden schon aus vorislamischer Zeit von ihren Vorfahren vererbt, bis der Islam sie bei ihnen verankert hat.“ Vgl. bin Laden 1996, Erklärung des Heiligen Krieges gegen die Amerikaner, die das Land der beiden heiligen Stätten besetzen, S. 70.

²⁰⁷ Naji 2004, *The Management of Savagery*, S. 23.

²⁰⁸ bin Laden, Osama (2003): *Message to Our Brothers in Iraq*. Transkript der Audiobotschaft, 11.2.2003, S. 247–252. In: Foreign Broadcast Information Service (Hg.) (2004): *Compilation of Usama bin Ladin Statements 1994 - January 2004*, S. 249.

Rohstoffe und wirtschaftliche Dominanz – finden sich in sehr vielen dschihadistischen Texten. Hier verbindet sich also Qutbs Kritik am westlichen Materialismus mit Ansätzen von Globalisierungskritik. Dieser Gier des Westens nach materiellem Reichtum steht das noble Ziel der Dschihadisten gegenüber, die Umma zu befreien und nach Gottes Vorsätzen zu handeln.

3.3.2 ‚Apostaten‘ unter den Muslimen, Takfir

Neben diesem ‚fernen Feind‘ gibt es für Dschihadisten auch noch den ‚nahen Feind‘, womit im Allgemeinen die Regime der islamischen Länder gemeint sind. Während diese bei den meisten islamistischen Bewegungen den Hauptgegner darstellen, treten sie für die Dschihadisten in den Hintergrund. Laut Naji führten die Vereinigten Staaten einen Stellvertreterkrieg gegen den Islam über die lokalen Regime.²⁰⁹ „The [Arab; A.K.] states have chosen to be ruled by the cross“²¹⁰, sekundiert bin Laden. Die Führer dieser Regime sind logischerweise nicht Teil der von den Dschihadisten vertretenen Umma, die Exklusion geht aber noch bedeutend weiter. Möglich wird das durch das Konzept des Takfir, des Absprechens des Glaubens von Muslimen durch andere Muslime, wie es der mittelalterliche Islamgelehrte Taqi ad-Din Ahmad ibn Taimiyya (1263-1328) entwickelte – laut einer quantitativen Studie wird er, neben dem Koran und den Hadithen selbst, in modernen dschihadistischen Schriften am öftesten zitiert.²¹¹

Ibn Taimiyya lebte zur Zeit der mongolischen Invasionen in arabische Länder. Im Laufe der Zeit übernahmen die Mongolen den Islam, weshalb islamische Rechtsgelehrte vor dem Dilemma standen, wie man den Widerstand gegen die Mongolen noch als Dschihad darstellen könne und nicht als Krieg zwischen zwei muslimischen Gruppen. Ibn Taimiyya führte deshalb in seinen heute von Dschihadisten viel zitierten Fatwas eine neue Interpretation ein: Ein Individuum, das zwar in groben Zügen dem Islam folge, aber nicht der Scharia nach handle, könne zu einem Kafir (Ungläubigen) erklärt werden, womit ein defensiver Dschihad gegen ihn möglich sei.²¹² Diese Argumentation des Takfir wurde, wie bereits gezeigt, von Qutb wieder aufgegriffen und ging in den salafistischen Diskurs ein. Die zentrale Stellung des Konzeptes der Einheit Gottes (tawhid), das weiter oben erwähnt wurde, bedeutet für die Dschihadisten, dass nur Gott gedient und verehrt werden darf – je nach Interpretation gilt damit für alle, die dies nicht tun, Takfir. Von den Dschihadisten wird dies als wichtiges Mittel genutzt, um zu entscheiden, wer als Muslim gezählt wird und wer nicht. Oft wird Takfir aber auch als Waffe gegen die benutzt, die den Dschihadisten entgegenstehen.

So werden die meisten Ulema als Vertreter des Islams abgelehnt, da „sich die religiösen Führer mit dem Weltlichen zufrieden geben“, so bin Laden, und durch ihre Komplizenschaft im System „die Menschen zum Gang zur Hölle auffordern“²¹³. Die Ulema seien „Geiseln ihrer Arbeitsstellen bei den Despoten“ und mit den korrupten Regimen gleichzusetzen: „Jeder Staatsbeamte ist ein Staatsbeamter, und es sollte die jungen Männer nicht verärgern, wenn es heißt, dass Scheich Soundso ein Staatsbeamter ist.“²¹⁴

²⁰⁹ Naji 2004, *The Management of Savagery*, S. 24f.

²¹⁰ bin Laden, Osama (2001): *Full Text of Interview Held With Al-Qa'ida Leader Usama Bin Ladin*. Oktober 2001, S. 234–247. In: Foreign Broadcast Information Service (Hg.) (2004): *Compilation of Usama bin Ladin Statements 1994 - January 2004*, S. 246.

²¹¹ McCants und Brachman 2006, *Militant Ideology Atlas*, S. 18. Da ibn Taimiyya einer der einflussreichsten Gelehrten seiner Zeit war, beanspruchten dschihadistische Denker auch durch die Anwendung seiner Interpretation auf die heutige Zeit mehr Legitimität für ihre Ideen.

²¹² Wiktorowicz, Quintan (2001): *The New Global Threat. Transnational Salafis and Jihad*, S. 18–38. In: *Middle East Policy* 8 (4), S. 26.

²¹³ bin Laden, Osama (2003): *Ideologische Wegweisungen I*, S. 189–196. In: Marwan Abou-Taam und Ruth Bigalke (Hg.) (2006): *Die Reden des Osama bin Laden*. Kreuzlingen, S. 193.

²¹⁴ ebd., S. 194.

Al-Maqdisi argumentiert in seinem Buch ‚Die Religion der Demokratie‘, dass die Demokratie „ein offensichtlicher Polytheismus und daher ein klarer Unglaube“²¹⁵ sei, da man von Menschen gemachten Gesetzen folge, und schließt daraus: „Wir müssen jene, die der Demokratie folgen, zerstören und wir müssen ihre Anhänger als Feinde betrachten - sie hassen und einen großen Jihād gegen sie ausführen.“²¹⁶ Er meint damit weniger die westlichen Demokratien, sondern Parlamentarier in islamischen Ländern, insbesondere im Irak, und erklärt somit Takfir gegenüber allen Muslimen, die sich zu einer Wahl aufstellen lassen.

Zu diesen Polytheisten zählen Dschihadisten auch Schiiten. Da Schiiten ‚Gräber anbeten‘ (gemeint sind die Schreine der Imame), würden sie die Einheit Gottes verletzen.²¹⁷ Die Abneigung gegen Schiiten stammt wahrscheinlich aus dem Wahhabismus und ist eher historisch zu begründen als aus einer Ableitung aus der dschihadistischen Ideologie.²¹⁸

Innerhalb der dschihadistischen Bewegung bestehen große Meinungsverschiedenheiten darüber, wie genau Takfir anzuwenden ist, wer aus der Umma ausgeschlossen werden soll und wer nicht, und ob man gegen exkommunizierte Muslime Dschihad führen soll. Abu Mus‘ab Zarqawi hatte im Irak einen blutigen Krieg geführt gegen die schiitische Bevölkerungsmehrheit, Unterstützer der Regierung und sogar alle Iraker, die zu einer Wahl gingen, während bin Laden und az-Zawahiri dies strikt ablehnten. Dies zeigt sehr deutlich, dass die Identitätskonstruktion der Dschihadisten hauptsächlich über Exklusion erfolgt: Während innerhalb der Bewegung umstritten ist, wer zur Umma gehört, herrscht Einigkeit über den fernen Feind. Verstärkt wird diese Exklusion noch durch die ewige Feindschaft, die nach dschihadistischem Verständnis zwischen dem Islam und dem fernen Feind herrsche.

3.4 Defensiver Dschihad gegen ‚dar al-harb‘ – der unausweichliche ‚Kampf der Kulturen‘

*„The war of cultures started long before the attacks and before Huntington and Fukuyama. This war existed since the existence of Infidels and Faithful. The crusades and the massacres against the Muslims by the Jews and Christians can be seen everywhere.“*²¹⁹

Abu Mohammad al-Maqdisi

Dschihadisten sehen den wahrgenommenen Konflikt zwischen dem Islam und dem Westen nicht historisch, sondern essentialistisch. Der Westen attackierte den Islam in der Vergangenheit und tue dies auch heute, weil es eben das Wesen des Westens sei, dies zu tun – dies ergebe sich auch aus der Interpretation des Korans. Das dschihadistische Denken ähnelt in dieser Hinsicht dem Konzept des ‚Kampfs der Kulturen‘. Tatsächlich antwortete bin Laden, als er auf Huntington und seine Thesen angesprochen wurde, auch: „I say there is no doubt about that. It is clearly established in the book and the sunna“²²⁰. Die Anschläge des Elften September sollten demnach diesen Kampf der Kulturen nicht hervorrufen, sondern nur an die Oberfläche bringen, wie bin Laden erklärt:

²¹⁵ al-Maqdisi, Abu Mohammad (o.J.): *Ad-Dīmuqrātiyya Dīn. Die Religion der Demokratie*. Online verfügbar unter <http://www.ahlu-sunnah.com/attachment.php?attachmentid=574&d=1265901309>, S. 6.

²¹⁶ ebd., S. 6.

²¹⁷ al-Libi, Abu Yahya (2007): *Palestine, an Alarming Scream and a Warning Cry*. 29.4.2007, S. 62–74. In: IntelCenter (Hg.) (2009): *Words of Abu Yahya al-Libi*. Alexandria, S. 71f.

²¹⁸ Steinberg, Guido (2009): *Jihadi-Salafism and the Shi'is. Remarks about the Intellectual Roots of anti-Shi'ism*, S. 107–125. In: Roel Meijer (Hg.): *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*. London, S. 111–114.

²¹⁹ al-Maqdisi, Abu Mohammad (2010): *The Caravan is Moving and the Dogs are Barking*. Online verfügbar unter <http://forums.islamicawakening.com/f18/caravan-moving-dogs-barking-1163/>.

²²⁰ bin Laden 2001, Full Text of Interview Held With Al-Qa'ida Leader Usama Bin Ladin, S. 244.

„Die wichtigste positive Folge der Angriffe von New York und Washington war, daß sie die Wirklichkeit des Kampfes zwischen Kreuzfahrern und Muslimen gezeigt haben, das Ausmaß des Grolls, den uns die Kreuzfahrer entgegenbringen, nachdem die beiden Angriffe dem Wolf den Schafspelz abgerissen haben und sein schreckliches Antlitz zum Vorschein gekommen ist. Die ganze Welt ist aufgewacht, die Muslime haben begriffen, wie wichtig das Gebot des Gehorsams gegenüber Gott und des Bruches ist, die Brüderlichkeit zwischen den Muslimen hat sich verstärkt, was ein gewaltiger Schritt zur Einigung der Muslime unter dem Banner der Einzigartigkeit Gottes ist, um das rechtgeleitete Kalifat zu errichten“²²¹.

Nicht nur dieser Kampf sei schon von Gott so angelegt, auch der Gewinner stehe schon fest: „They will constantly be enemies. But they'll lose. I say this not because I am able to predict the future but they will lose and Islam will win. That was what the Prophet Muhammad has said. Islam must win and Westerners will be destroyed“²²², so Abu Bakar Bashir, der Gründer der indonesischen Jemaa Islamiyah. Bin Laden fügt hinzu, dass „if this victory has become delayed, then it is due to our sins and our sitting back from helping the Deen (religion) of Allah“²²³. Da all dies schon feststehe, müssten die Dschihadisten vor allem dem Rest der Muslime klar machen, „dass sie Widerstand gegen den grausamsten, gefährlichsten und brutalsten Kreuzzug gegen den Islam leisten [müssen; A.K.], seit Muhammad die Botschaft empfing.“²²⁴ Auf welche Art dieser Widerstand geleistet werden muss, erklären bin Laden und az-Zawahiri schon im Jahr 1998:

„Das Urteil lautet: Die Amerikaner und ihre Verbündeten zu töten, ob Zivilisten oder Soldaten, ist die Pflicht jedes Muslims, der dazu fähig ist, egal, in welchem Land er die Möglichkeit dazu hat, um die Al-Aksa-Moschee und die Große Moschee aus ihren Klauen zu befreien und ihre Armeen aus allen Gebieten des Islam zu vertreiben, besiegt und unfähig, einen einzigen Muslim zu bedrohen.“²²⁵

Hier werden wesentliche Teile der Taktik der Dschihadisten angesprochen: Der Dschihad ist (nach Azzam) defensiv und individuell, wird weltweit ausgeführt und es gilt nur noch der Dualismus ‚Gläubige versus Ungläubige‘, ohne Rücksicht auf militärischen oder zivilen Status. Dies ist ein bedeutender Teil der dschihadistischen Identität, denn die kollektive Identität der Aktivistinnen einer Bewegung entsteht nicht nur durch die Identifizierung mit der Bewegungsideologie, sondern auch mit den Taktiken, die eine Bewegung anwendet. Jasper unterscheidet gar zwischen einer ‚organizational identity‘, der Identifizierung mit einer einzigen Bewegungsorganisation, und einer ‚tactical identity‘, der Identifikation mit bestimmten Taktiken, die man als Aktivist anwenden kann. Diese Identitäten können überlappen, müssen aber nicht: Nach Jasper können in einer bestimmten Organisation Aktivistinnen mit verschiedenen ‚tactical identi-

²²¹ bin Laden 2002, Taktische Empfehlungen, S. 112.

²²² Atran, Scott (2005): *The Emir. An Interview with Abu Bakar Ba'asyir, Alleged Leader of the Southeast Asian Jemaah Islamiyah Organization*. In: *Spotlight on Terror* 3 (9). Online verfügbar unter [http://www.jamestown.org/programs/gta/single/?tx_ttnews\[tt_news\]=562&tx_ttnews\[backPid\]=26&cHash=f0e77f13a0240cad907239453f25396c](http://www.jamestown.org/programs/gta/single/?tx_ttnews[tt_news]=562&tx_ttnews[backPid]=26&cHash=f0e77f13a0240cad907239453f25396c).

²²³ bin Laden, Osama (2003): *Exposing The New Crusader War*. Online verfügbar unter http://www.homelandsecurityus.net/osama%20posts/osama_bin_laden.htm.

²²⁴ bin Laden, Osama (2001): *Dies ist ein Krieg der Religionen*. Videobotschaft; November 2001, Transkript, S. 109–117. In: Marwan Abou-Taam und Ruth Bigalke (Hg.) (2006): *Die Reden des Osama bin Laden*. Kreuzlingen, S. 112.

²²⁵ bin Laden und az-Zawahiri 1998, Internationale Islamische Front für den Dschihad gegen Juden und Kreuzritter, S. 76f.

ties' sein, während Personen, die sich mit gleichen Taktiken identifizieren, unterschiedlichen Bewegungen angehören können.²²⁶ In der dschihadistischen Bewegung nimmt die Identifizierung mit der Taktik der Bewegung einen hohen Stellenwert ein: Die Taktik ist eine der für Dschihadisten wichtigsten Schlussfolgerungen aus ihrer Ideologie, sie ist das meistdiskutierte Thema innerhalb des Bewegungsdiskurses, das, wie später noch gezeigt wird, zu erheblichen Meinungsverschiedenheiten führt.

3.5 Narrative

Narrative sind ein wichtiger Bestandteil sozialer Bewegungen – Fine geht sogar so weit, Bewegungen als „bundles of narratives“²²⁷ zu charakterisieren. Mitglieder einer sozialen Bewegung erzählen sich Geschichten, die sich innerhalb der Bewegungsframes artikulieren lassen, und verknüpfen so persönliche Identitäten mit der kollektiven Identität der Bewegung, sie demonstrieren so dem Erzähler und dem Zuhörer, dass die persönliche Identität im Einklang mit der Bewegung steht.²²⁸ Narrative erwecken die Ideologie im Diskurs zum Leben, ihr Plot beinhaltet meist eine bestimmte Interpretation von Ereignissen und daraus zu schließende Moral.²²⁹

In der dschihadistischen Bewegung sind Narrative allgegenwärtig: In Texten oder Reden von Meinungsführern werden Allegorien aus dem Koran oder den Hadithen erzählt, oder historische Ereignisse in dschihadistischer Interpretation wiedergegeben. Die nächsten Punkte befassen sich deshalb mit der islamischen Geschichte aus dschihadistischer Sicht und den vielen Erzählungen über Märtyrer, Wunder und Träume, die den dschihadistischen Diskurs prägen.

3.5.1 Historisches Narrativ

„Diese Schlachten können auf gar keinen Fall als isolierte Ereignisse betrachtet werden. Sie sind Glieder in der Kette dieses langen, grausamen und hässlichen Kreuzzugs.“²³⁰

Osama bin Laden

Die dschihadistische Vorstellungswelt sieht sich in einem Kulturkampf, der sich durch die ganze Geschichte zieht. Auf diesem spezifisch dschihadistischen Geschichtsverständnis basieren zahlreiche Vergleiche, Anekdoten und historische Schlüsse, die bekannte Ereignisse in einen neuen Sinnzusammenhang setzen und auch die Position der Dschihadisten in der Geschichte verankern sollen.²³¹ Hier soll nun der Versuch unternommen werden, einen kurzen Abriss des historischen Narrativs wiederzugeben, wie er sich in dschihadistischen Texten und Erzählungen darstellt. Dabei wird die Perspektive der Dschihadisten eingenommen.

Die Geschichte beginnt vor über 2500 Jahren. Noch vor der Geburt des Christentums oder des Islam zeichnete sich ein Konflikt ab, als die Griechen das Gebiet des heutigen Syrien überfie-

²²⁶ Jasper, James M. (1997): *The Art of Moral Protest. Culture, Biography, and Creativity in Social Movements*. Chicago, S. 237f.

²²⁷ Fine, Gary Alan (2002): *The Storied Group. Social Movements as "Bundles of Narratives"*, S. 229–245. In: Joseph E. Davis (Hg.): *Stories of Change. Narrative and Social Movements*. Albany, S. 229.

²²⁸ Hunt und Benford 1994, *Identity Talk in the Peace and Justice Movement*, S. 494.

²²⁹ Fine 2002, *The Storied Group*, S. 237f.

²³⁰ bin Laden 2001, *Dies ist ein Krieg der Religionen*, S. 116.

²³¹ So erzählt beispielsweise der Dschihadist bin Mahmoud die Geschichte des Afghanistankrieges gegen die Sowjets wie ein Märchen: bin Mahmoud, Hussein (o.J.): *In Pursuit of Freedom. A True Story*. Online verfügbar unter <http://www.tawhed.net/dl.php?i=1708091c>.

len und später die Römer den Nahen Osten über Jahrhunderte besetzt hielten – damals waren die Beweggründe für ihre Aggression nur Raub und Plünderung.²³² Erst als der Prophet Mohammed den wahren Islam verkündete und die Araber unter islamischer Flagge einte, konnten die Invasoren durch die Glaubenskrieger vertrieben werden. So begann die goldene Zeit des Islam, die Zeit der Salaf, die erfolgreich gegen die Jahiliyya kämpften und nach dem wahren Islam lebten. Über die Jahrhunderte erodierte dieses große islamische Reich aber: Während das muslimische Volk weiter dem wahren Glauben ergeben war, ließen sich die Regenten gehen, fielen vom Glauben ab und zerstritten sich.²³³ Dies wurde zum Einfallstor für eine bis heute anhaltende Kampagne des Westens, den Islam zu vernichten. Die Kreuzzüge des Mittelalters im elften und zwölften Jahrhundert markierten den Beginn dieser Kampagne. Die Uneinigkeit der Muslime und die Korruptiertheit ihrer Herrscher machten es den Kreuzfahrern möglich, zeitweise muslimisches Territorium zu besetzen und sogar Staaten zu gründen. Sie konnten erst zurückgetrieben werden, als Mudschahidin individuell oder in Gruppen ihre religiöse Pflicht des Dschihad wahrnahmen.²³⁴ So konnte Saladin, der eben nicht Staaten, sondern Muslime einte, die Umma unter dem Banner des Islam zu einem siegreichen Dschihad gegen die Kreuzfahrer anführen.²³⁵

Der zweite große Kreuzzug begann im 17. Jahrhundert mit der Eroberung Ägyptens durch Napoleon – auch dort konnte ein einzelner Mudschahid durch die Ermordung des französischen Kommandanten einen entscheidenden Beitrag zum Abzug der Franzosen leisten.²³⁶ Damit endete dieser zweite Kreuzzug aber nicht: Die christlichen Staaten eroberten weiter muslimische Länder und machten sie zu ihren Kolonien. Das für die Umma folgenschwerste Ereignis war das Sykes-Picot-Abkommen von 1916, in dem Großbritannien und Frankreich das auseinanderbrechende Osmanische Reich in Einflussphären aufteilten. Dies war das Ende des letzten islamischen Kalifats, seitdem steht die ganze islamische Welt unter der Herrschaft der Kreuzfahrer.²³⁷ Kurz nach dem Zweiten Weltkrieg erlaubten sie den Zionisten, einen Staat zu gründen, wobei sie auch eine der drei heiligsten Stätten des Islam, die Al-Aqsa-Moschee auf dem Tempelberg, besetzten.²³⁸

Der dritte große Kreuzzug des Westens gegen den Islam begann mit der Stationierung von US-Truppen in Saudi-Arabien, womit nun alle heiligen Stätten des Islam von Kreuzfahrern besetzt sind.²³⁹ Dieser Kreuzzug wird von den US-Amerikanern angeführt und ist der bisher für die Umma gefährlichste, da die Amerikaner einen Vernichtungskrieg gegen die Muslime führen, diesmal aber auch die Herrscher der muslimischen Staaten als Verbündete haben.²⁴⁰

²³² Dies ist vor allem bin Ladens Interpretation (manchmal beginnt der Kampf der Kulturen bei den Pharaonen Ägyptens), allerdings vergleichen auch andere Dschihadisten die heutigen USA mit dem römischen Reich. Vgl. bin Laden 2003, Ideologische Wegweisungen II, S. 201.

²³³ ebd., S. 201f.

²³⁴ al-Suri, Abu Mus'ab (2007): *The Global Islamic Resistance Call*, S. 347–485. In: Brynjar Lia (Hg.): *Architect of Global Jihad. The Life of al-Qaida Strategist Abu Mus'ab al-Suri*. New York, S. 364.

²³⁵ bin Laden 2003, Ideologische Wegweisungen II, S. 202.

²³⁶ al-Suri 2007, *The Global Islamic Resistance Call*, S. 364. Az-Zawahiri behauptet immer wieder, Napoleons Motiv sei die Errichtung eines jüdischen Staates gewesen, vgl. beispielsweise: az-Zawahiri, Aiman (2011): *Message of Hope and Glad Tidings to Our People in Egypt*. 18.2.2011. Online verfügbar unter http://www.flashpointintel.com/images/documents/pdf/1210/flashpoint_zawahiri0211.pdf, S. 4.

²³⁷ bin Laden 2001, *Dies ist ein Krieg der Religionen*, S. 112.

²³⁸ Lacey, Jim (2008): *A Terrorist's Call to Global Jihad. Deciphering Abu Musab al-Suri's Islamic Jihad Manifesto*. Annapolis, S. 32-36.

²³⁹ Der Beginn des kontemporären Kreuzzugs ist widersprüchlich, an anderer Stelle nennt az-Zawahiri den US-Angriff auf Afghanistan als Kriegsanfang. Vgl. az-Zawahiri, Aiman (2010): *A Victorious Ummah, A Broken Crusade. Nine Years After the Start of the Crusader Campaign*. 15.9.2010. Online verfügbar unter <http://nefafoundation.org/file/Zawahiri0910.pdf>, S. 4.

²⁴⁰ bin Laden und az-Zawahiri 1998, *Internationale Islamische Front für den Dschihad gegen Juden und Kreuzritter*, S. 74f. Diese Haltung ist schon bei Qutb zu finden, der behauptete, dass „der moderne Imperialismus nur eine Maske des kreuzzüg-

Das dschihadistische Geschichtsverständnis geht davon aus, dass sich Geschichte wiederholt. Wie der dschihadistische Denker Anwar al-Awlaki in seinem populären Werk ‚Allah is Preparing Us for Victory‘ erklärt, sei die Lage heute genauso wie schon mehrmals in der Geschichte: Eine geteilte Umma, korrupte Herrscher, extreme Ungleichgewichte in den Einkommen der Muslime, und Kreuzfahrer in muslimischen Ländern. Wie in dschihadistischen Texten üblich, springt al-Awlaki in seiner Erklärung der Verhältnisse nahtlos zwischen Geschichten aus dem Mittelalter und der heutigen Zeit hin und her – es gibt für ihn keinen Unterschied, auch der Ausgang der Geschichte ist somit schon vorgegeben.²⁴¹ Im dschihadistischen Verständnis der Geschichte verschwimmen Gegenwart und Vergangenheit: der heutige Konflikt ist nicht ein ähnlicher Konflikt wie der, den der Prophet Mohammed oder Saladin führten, sondern derselbe Konflikt.

3.5.2 Wunder und Märtyrer

Erzählungen über Wunder und schier unmögliche Geschichten sind weit verbreitet unter Dschihadisten. Abdullah Azzam verfasste schon im afghanisch-sowjetischen Krieg eine Sammlung dieser Wundergeschichten, die heute weitverbreitet im Internet zirkuliert.²⁴² Viele dieser Geschichten, die als Interviews Azzams mit Augenzeugen abgefasst sind, erzählen von Märtyrern, deren Leichname nicht verwesen und einen angenehmen Moschusgeruch verströmen oder von hell leuchtenden Wunden der Gefallenen. In anderen Geschichten geht es um wundersame Begebenheiten, wie Vogelschwärme, die die Mudschahidin vor angreifenden Truppen warnten oder vor Angriffen durch sowjetische Kampfflugzeuge beschützten, andere berichten von der völligen Vernichtung großer Ansammlungen des Gegners durch Artillerie und Granaten, die aus dem Nichts kamen, oder gar von der Unterstützung einer Schar von Engeln. Außerdem werden Heldengeschichten von Mudschahidin erzählt, die von Kugeln durchsiebt wurden, aber keine Wunden davontrugen, deren Munition auf wundersame Weise nie zu Ende ging, die von Panzern überfahren wurden und überlebten, oder ganze Bataillone von Feinden mit geringen Mitteln vernichteten. Auch im aktuellen Afghanistankonflikt werden ähnliche Geschichten erzählt, in denen dschihadistische Kämpfer auf wundersame Weise eine große Anzahl an US-Soldaten töten konnten oder Blitze aus dem Himmel US-amerikanische Kampfflugzeuge zum Absturz brachten.²⁴³ Bin Laden selbst erzählt gerne von der Schlacht um seine Höhlenfestung Tora Bora in Afghanistan 2001, die bei ihm mythische Züge erhält: Umzingelt vom mächtigsten Militär der Welt, das mit modernster Technik und endlosen Bombenteppichen einen kleinen Flecken Erde angriff, hielten eine kleine Gruppe Mudschahidin zusammen mit ihm und az-Zawahiri wochenlang dem Angriff stand und schafften es dann auf wundersame Weise, zu entkommen.²⁴⁴

lerischen Geistes ist, seitdem es ihm nicht mehr möglich ist, in seiner wahren Form zu erscheinen wie es im Mittelalter möglich war.“ Vgl. Qutb 1964, Zeichen auf dem Weg, S. 217.

²⁴¹ al-Awlaki, Anwar (2009): *Allah is Preparing Us for Victory*. Online verfügbar unter www.tawhed.net/dl.php?i=1309091a, S. 21-23.

²⁴² Eine vollständig ins Englische übersetzte Version findet sich beispielsweise hier: Azzam, Abdullah (o.J.): *The Signs of Ar-Rahmaan in the Jihad of Afghanistan*. Online verfügbar unter <http://www.scribd.com/doc/30502894/Signs-of-Ar-Rahman-in-Afghan-Jihad>.

²⁴³ Cook, David (2003): *The Recovery of Radical Islam in the Wake of the Defeat of the Taliban*, S. 31–56. In: *Terrorism and Political Violence* 15 (1), S. 43.

²⁴⁴ bin Laden 2003, Message to Our Brothers in Iraq, S. 249f. In freigegebenen Verhörprotokollen aus dem US-Gefangenenlager in Guantanamo stellt ein Zeuge die Verhältnisse während der Belagerung allerdings eher als chaotisch dar und sagt über bin Laden, den er damals nach Fluchtmöglichkeiten fragte: „He said he didn't know where to go himself and the second day he escaped and was gone.“ In: Selsky, Andrew O. (2007): *Yemeni Says Bin Laden Was at Tora Bora*. In: *The Washington Post*,

Diese Geschichten kann man als das charakterisieren, was Hunt, Benford und Snow ‚war stories‘ nennen: Geschichten von außergewöhnlichen persönlichen Opfern, bizarren Begebenheiten und heldenhaften Leistungen, die so auch ein vorbildhaftes Mitglied der Bewegung charakterisieren sollen.²⁴⁵ In der dschihadistischen Bewegung sind die ‚war stories‘ auch wörtlich genommen genau das: Geschichten aus dem Krieg, in dem sich fast alle Erzählungen abspielen. Eine besondere Bedeutung hat hierbei der Märtyrer oder Glaubenszeuge (shahid), der in der dschihadistischen Ideologie zum ultimativen Ideal wird. Lohlker schreibt, dass der Dschihadismus in seiner Märtyrerkonzeption schiitische Ideen übernimmt und das eigentliche Konzept stark verkürzt: Nach allgemeiner, klassischer Interpretation kann auch der ein shahid werden, der beispielsweise ertrinkt, an Diarrhö stirbt, unter einem zusammenstürzenden Haus begraben wird oder während der Schwangerschaft stirbt.²⁴⁶ Der Dschihadismus verengt dagegen den Weg ins Paradies auf den Tod im bewaffneten Kampf, was dem Interesse der Ideologie entspricht. Märtyrer werden als ruhmreiche und ehrenhafte Helden dargestellt, was sicherlich die Motivation erhöhen soll, selbst diesem Vorbild nachzueifern. Die Unsterblichkeit, die diese Märtyrer erlangen, wird im Internet schon vorweggenommen: Über Märtyrer werden Biografien geschrieben und auf Webseiten verbreitet, in denen ihr Leben und ihre Taten glorifiziert dargestellt und ihren Müttern gedankt wird.²⁴⁷

3.5.3 Träume und Visionen

Träume spielen eine wichtige Rolle in der dschihadistischen Imagination. Bei Verhören von inhaftierten Dschihadisten sprachen diese oft von Träumen und Visionen, welche sehr ernst genommen wurden und sie in der Überzeugung, das Richtige zu tun, bestärkt hätten.²⁴⁸ Ein bekanntes Beispiel dafür ist das so genannte ‚Kandahar-Video‘ vom Dezember 2001, in dem bin Laden in Afghanistan von saudi-arabischen Gästen besucht wird und über die Ereignisse des Elften September spricht. Er erzählt, Abu al-Hassan al-Masri

„erzählte mir vor einem Jahr: ‚Ich sah in einem Traum uns Fußball gegen die Amerikaner spielen. Als unsere Mannschaft auf das Feld lief, waren es alle Piloten.‘ Er sagte: ‚Ich fragte mich, ob es ein Fußball oder ein Pilotenspiel ist? Unsere Spieler waren ja Piloten.‘ Er wusste nichts über die Operation, bis er davon im Radio hörte. Er erzählte, dass das Spiel weiterging und wir gewannen. Das war ein gutes Omen für uns.“²⁴⁹

Im Verlauf des Gesprächs erzählt bin Laden von einem weiteren Traum:

„Wir waren im Lager der Wachen eines der Brüder in Kandahar. [...] Er kam näher und erzählte mir, dass er – in einem Traum – ein großes Gebäude in Amerika sah. [...] Da war ich besorgt, dass das Geheimnis bekannt würde, wenn es alle in ihren Träumen

07.09.2007. Online verfügbar unter http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2007/09/07/AR2007090702765_pf.html.

²⁴⁵ Hunt und Benford 1994, Identity Talk in the Peace and Justice Movement, S. 506-509.

²⁴⁶ Lohlker, Rüdiger (2009): *Dschihadismus. Materialien*. Wien, S. 51.

²⁴⁷ Vgl. beispielsweise: Al-Furqan Media: *Biographies of the Prominent Martyrs - Issue 43. Mu'adh and Mu'awwaidh, the Sons of Afra'*. Hg. v. Al-Furqan Media. Online verfügbar unter http://azelin.files.wordpress.com/2010/08/biographies-of-the-prominent-martyrs-number-43-mu_adh-and-mu_awwaidh-the-sons-of-afra_.pdf.

²⁴⁸ Edgar, Iain R. (2004): *The Dream Will Tell. Militant Muslim Dreaming in the Context of Traditional and Contemporary Islamic Dream Theory and Practice*, S. 21–29. In: *Dreaming* 14 (1), S. 23.

²⁴⁹ Zitiert nach Lohlker 2009, Dschihadismus, S. 67.

sehen. So schnitt ich die Sache ab. Ich sagte ihm, wenn er einen anderen Traum habe, solle er es niemandem erzählen [...]“²⁵⁰

Der Ethnologe Hauschild, der diese Videos analysierte, erkennt in diesen Erzählungen einerseits bin Laden als allwissenden „Traumvater“, der durch sein Vorwissen über seinen Anhängern steht, und andererseits eine aus vielen traditionellen Kulturen bekannte politische Form des Traumerzählens von „Heilern in der Uniform des Schamanen oder von militanten Heiligen“²⁵¹. Außerdem bestätigen diese Träume natürlich auch die oben erwähnte Zuversicht der Dschihadisten, im Auftrag einer höheren, mystischen Macht zu handeln. Die Vorhersage der Anschläge und des ‚Sieg‘ im Traum spiegeln das Schicksalhafte und Unausweichliche, das die Dschihadisten in ihrem Tun sehen, wider.

Träume werden aber auch genutzt, um realen Ereignissen eine andere, tiefere Bedeutung zu geben. Cook berichtet von einem Traum, der kurz nach der Einnahme Kandahars durch die USA 2001 in dschihadistischen Webforen zirkulierte: Eine alte Frau soll kurz vor dem Rückzug der Taliban aus der Stadt geträumt haben, dass eine Gruppe schöner Gestalten mit leuchtenden Stirnen – Märtyrer – durch die Straßen liefen und einen Koranvers rezitierten, der besagte, dass die Muslime den Ungläubigen eine Erholungspause gönnen sollten. Kurz danach zogen die Taliban kampfflos ab.²⁵² Durch den Traum wurde also der Verlust einer der Taliban-Hochburgen umgedeutet zu einem mystischen Gnadenakt, der das Narrativ des Sieges des Dschihad nicht beschädigt, sondern sogar noch bestärkt.

Träume spielen im Islam allgemein eine wichtige Rolle, wie Edgar bemerkt: Der Prophet Mohammed empfing den Koran teilweise durch Träume und Visionen, außerdem unternahm er seine ‚Nachtreise‘ in einem Traum – die überaus große Bedeutung von Träumen und Visionen im Dschihadismus jedoch erinnert ihn an den Sufismus.²⁵³ Diese Erkenntnis ist interessant, da die Dschihadisten den Sufismus als eine ‚Pervertierung‘ des Islam eigentlich ablehnen. Somit stellt auch die Träumen und Visionen zugeschriebene Bedeutung eine Abweichung in der Praxis vom theoretischen Ziel, einen ‚puren‘ und ursprünglichen Islam praktizieren zu wollen, dar.

3.6 Alltag in den Fußspuren der Salaf

Die kollektive Identität einer Bewegung spiegelt sich auch im Alltag wider. Melucci schreibt, dass viele Aktivisten (neuer) sozialer Bewegungen individuell bereits das praktizieren, das durch ihren Kampf der gesamten Gesellschaft auferlegt werden soll: „they redefine the meaning of social action for the whole society“²⁵⁴. Dschihadisten ähneln in dieser Hinsicht den schon erwähnten Salafisten, die ihr Leben so wie zur Zeit des Propheten führen wollen. Dies sieht man zum einen an der traditionellen Kleidung und der Barttracht – vor allem im Westen stellt dieser wohl die Versinnbildlichung eines Dschihadisten dar. Es zeigt sich aber auch an der altertümlichen Sprache dschihadistischer Texte, die selbst durch die Übersetzung nicht verlorengelht, oder den Gebrauch von Begriffen aus vergangenen Zeiten. So wird Afghanistan

²⁵⁰ Zitiert nach ebd., S. 67f.

²⁵¹ Hauschild, Thomas (2008): *Ritual und Gewalt. Ethnologische Studien an europäischen und mediterranen Gesellschaften*. 1. Aufl. Frankfurt am Main, S. 169.

²⁵² Cook 2003, *The Recovery of Radical Islam in the Wake of the Defeat of the Taliban*, S. 41.

²⁵³ Edgar 2004, *The Dream Will Tell*, S. 22, 28.

²⁵⁴ Melucci, Alberto (1984): *An End to Social Movements? Introductory Paper to the Sessions on "New Movements and Change in Organizational Forms"*, S. 819–835. In: *Social Science Information* 23 (4-5), S. 830.

in dschihadistischen Texten meist Chorasán genannt, der historische Namen für die Region zur Zeit des Umayyaden-Kalifats.

Dschihadistische Meinungsführer, die die heutige Zeit oft mit der medinensischen Zeit des Propheten Mohammeds vergleichen, zeichnen sich selbst auch in diesen Spuren. So schreibt Kepel:

„Wie Muhammad, der im Jahr 622 aus dem götzendienerischen Mekka fliehen mußte und seine Hedschra nach Medina antrat, wobei er während der folgenden acht Jahre kühne Handstreichs gegen Mekka führte und 630 als Sieger Einzug hielt, ist bin Laden in einer Art ‚Hedschra‘ aus dem ‚scheinheiligen‘ Saudi-Arabien in die unwirtlichen Berge Afghanistans aufgebrochen, um von dort aus unter göttlicher Leitung seinen Dschihad zu führen.“²⁵⁵

Dieses Nachleben von und Anlehnen an bekannte islamische Motive zieht sich auch durch die visuelle Darstellung. In einem ambitionierten Projekt hat das Combating Terrorism Center der US-Militärakademie West Point eine Sammlung der Bilder und Motive auf dschihadistischen Webseiten vorgenommen.²⁵⁶ Auch wenn diese Studie leider ohne eine Analyse auskommt, gibt sie gute Einblicke in die Umdeutung traditioneller Symbole: So benutzen Dschihadisten gerne das Symbol des Löwen, der generell mit den frühen Gefährten Mohammeds und ihren heroischen Taten im Dschihad assoziiert wird.²⁵⁷ Auch Schwerter sind ein beliebtes Motiv, das den heutigen Dschihad mit dem der ersten Generation der Muslime verbindet. Dschihadistische Anführer werden oft auf einem Pferd sitzend dargestellt, was die spirituelle Verwandtschaft mit dem Propheten Mohammed darstellen soll.

3.7 Zwischenfazit

Aus den Ideen Qutbs, die später unter anderem von Azzam territorial und militärisch geprägt wurden, entwickelten sich die Bausteine, die zur Konstruktion einer kohärenten kollektiven Identität führten. Wie bei Untergrundbewegungen üblich, wird die kollektive Identität der Dschihadisten hauptsächlich exklusiv konstruiert. Der ‚ferne Feind‘, vor dem sich die Dschihadisten abgrenzen, ist eine Weiterentwicklung von Qutbs abstraktem Konzept der Jahiliyya und verfügt in der dschihadistischen Wahrnehmung über sinistre Charaktereigenschaften, die ihn klar von den das ‚Gute‘ vertretenden Dschihadisten unterscheiden. Verstärkt wird diese Opposition durch den ewigen ‚Kampf der Kulturen‘, in dem die Dschihadisten sich sehen: Die Abgrenzung vom ‚Anderen‘ ist absolut und erlaubt auch drastische Handlungen. Nicht so eindeutig definiert ist dagegen die Selbstwahrnehmung der Dschihadisten: Zwar konstruieren sie ihre Identität antisystemisch, jedoch sehen sie sich als (äußerst vorbildlichen) Teil der Umma. Wer aber genau zur Umma gehören soll, ist unter Dschihadisten umstritten, was vor allem an zwei Konzepten liegt, die für die Konstruktion einer ausschließlich gültigen kollektiven Identität sehr wirksam sind: Durch Takfir werden all jene Muslime von der Umma ausgeschlossen, die der Ideologie der Dschihadisten entgegenstehen und somit in den Augen der Dschihadisten ‚Verrat‘ am Islam begehen – laut ihrer dualistischen Weltansicht müssen sie, wenn sie keine Muslime sind, automatisch zu Gegnern gezählt werden. Mit dem Konzept al-wala‘ wa‘l bara‘,

²⁵⁵ Kepel 2002, Das Schwarzbuch des Dschihad.

²⁵⁶ Combating Terrorism Center at West Point (2006): *The Islamic Imagery Project. Visual Motifs in Jihadi Internet Propaganda*. Online verfügbar unter <http://www.ctc.usma.edu/pdf/CTC%20--%20Islamic%20Imagery%20Project.pdf>.

²⁵⁷ Zufälligerweise bedeutet auch ‚Osama‘ auf Arabisch ‚Löwe‘.

also der Treue und dem Bruch, werden Dschihadisten aufgefordert, sich von allen Menschen fernzuhalten und sie gar zu verabscheuen, die nicht ihre Interpretation des Islam teilen. Dies vereinfacht es, multiple kollektive Identitäten zu verhindern und hält die Zweiteilung der Welt aufrecht. Nicht nur das Konzept Takfir bricht den Anspruch, die ‚Avantgarde‘ aller Muslime darzustellen, ungeachtet religiöser Differenzen oder regionaler sowie kultureller Unterschiede; auch eine tatsächliche arabisch-nationalistische Komponente, die bei vielen Dschihadisten des Öfteren durchscheint, widerspricht dieser Selbstdarstellung.

Auch wenn die kollektive Identität der Dschihadisten außerhalb des ‚Systems‘ angesiedelt ist, hat sie doch den Anspruch, die ausschließliche Repräsentation des ‚wahren Islam‘ darzustellen. Sie konstruiert nicht nur die gesamte Ideologie durch eine spezielle und selektive Interpretation des Islam, sondern nutzt auch den reichhaltigen Fundus an kulturellen Symbolen und historischen Narrativen, die mit der Religion verbunden sind. Diese kulturelle und historische Verankerung zeigt sich in den Narrativen und Praktiken der Bewegung, die auf große Teile des historischen und kulturellen Erbes des Islam zurückgreifen und die Dschihadisten als logische Nachfahren der von ihnen am höchsten angesehenen Vertreter des Islam zeichnet, wobei sie alte Motive in einen neuen Sinnzusammenhang stellen. Was die Dschihadisten aber etwa von einer Sekte unterscheidet, ist ihre Selbstwahrnehmung als soziale Bewegung und ihre vorwiegend politische Rolle, die sich die Bewegung selbst zuschreibt.

4. Framing als Mobilisierungsstrategie

Während die Selbstwahrnehmung der Dschihadisten hauptsächlich religiös formuliert ist, sind ihre an die ‚Außenwelt‘ gerichteten Forderungen und Lösungsvorschläge eher politisch. Im Kampf um die Sympathien der Öffentlichkeit stehen sie in Konkurrenz zu anderen Bewegungen oder Institutionen und müssen Kompromisse eingehen, um ihre Resonanz zu erhöhen. Dieser nach außen gerichtete Aspekt der Ideologie und seine adaptive Umsetzung durch die Meinungsführer der Bewegung werden mithilfe des Framing-Paradigmas erläutert. Dabei wird zuerst auf die grundlegende ‚Grammatik‘ eingegangen, in der die Frames der dschihadistischen Bewegung formuliert sind, und die sie sich mit vielen anderen Bewegungen teilt, um dann zu zeigen, wie Ursachen, Schuldzuweisungen und Lösungsvorschläge für wahrgenommene Probleme durch bewegungsspezifische Frames ausgedrückt werden. Die Darstellung des Framings erfolgt vor allem anhand der interaktiven, konstruktivistischen Framing-Konzepte von David Snow und Robert Benford. Nach der Herausarbeitung des Master Frames der dschihadistischen Bewegung werden die Framing-Prozesse aufgeteilt in diagnostisches Framing, die Identifizierung eines behaupteten Missstandes und das Zuweisen von Schuld, einerseits; und in prognostisches Framing, das Formulieren von Lösungsvorschlägen, Handlungsanweisungen und Taktiken, um das wahrgenommene Problem zu beheben, andererseits.²⁵⁸ Snow und Benford zählen auch das ‚Motivational Framing‘ zu den Kernaufgaben des Framing, ein ‚Aufruf zu den Waffen‘, also die Motivationsgrundlage für den Übergang vom Sympathisanten zum Aktivist; jedoch wäre eine Behandlung dieses Framings in einem eigenen Punkt nicht zielführend.²⁵⁹ Die emotionalen Überzeugungsversuche, aktiv zu werden, werden sowohl in diesem Kapitel immer wieder erwähnt als auch im folgenden Kapitel behandelt.

Bei dieser Analyse des Framing-Prozesses wird besonderer Wert auf die ‚Resonanz‘ des jeweiligen Frames gelegt. Damit ein Frame Resonanz in der Gesellschaft erzeugt, muss er drei Dinge erfüllen: Einerseits müssen die faktischen Behauptungen des Frames nachweisbar und tatsächlich existent sein. Des Weiteren muss der Frame erfahrungsmäßig vergleichbar sein, also Lösungen anbieten, die kongruent mit der bisherigen Wahrnehmung der Situation sind. Schließlich muss der Frame sich in die Geschichten, Mythen und Glaubensüberzeugungen der Kultur einfügen.²⁶⁰

Williams und Kubal heben vor allem den letzten Punkt hervor: Das kulturelle Repertoire gibt vor, was akzeptabel und nicht akzeptabel ist. Die Resonanz eines Frames hängt maßgeblich davon ab, wie gut eine Bewegung ihn durch das Anknüpfen an bekannte Symbole und Rhetorik in die kulturelle Umgebung einbetten kann.²⁶¹ Eine Bewegung, die gegen-hegemoniale Narrative nutzt, muss deshalb diese kulturellen Anknüpfungspunkte so uminterpretieren, dass sie den Frame legitimieren. So schreibt Brysk: „Reframing leads to renaming, and renaming leads to reclaiming“²⁶².

²⁵⁸ Vgl. Snow und Benford 1988, Ideology, Frame Resonance, and Participant Mobilization.

²⁵⁹ Das Beschränken auf nur die ersten zwei ‚core framing tasks‘ wurde auch von Snow selbst schon so vorgenommen, vgl.: Snow, David A.; Vliegenthart, Rens; Corrigan-Brown, Catherine (2007): *Framing the French Riots. A Comparative Study of Frame Variation*, S. 385–415. In: *Social Forces* 86 (2).

²⁶⁰ Benford und Snow 2000, Framing Processes and Social Movements, S. 619–622.

²⁶¹ Vgl. Williams, Rhys; Kubal, Timothy (1999): *Movement Frames and the Cultural Environment. Resonance, Failure, and the Boundaries of the Legitimate*, S. 225–248. In: Michael N. Dobkowski und Isidor Wallimann (Hg.): *Research in Social Movements, Conflicts and Change*. Stamford.

²⁶² Brysk, Allison (1995): „Hearts and Minds“. *Bringing Symbolic Politics Back In*, S. 559–585. In: *Polity* 27 (4), S. 59.

Wie in der folgenden Analyse erkennbar wird, greift die dschihadistische Bewegung vor allem bei ihrem Master Frame und ihrem diagnostischen Framing auf Frames zurück, die nachgewiesene Resonanz erzeugen können.

4.1 Master Frame: „Der Islam ist die Lösung“

Die dschihadistische Bewegung drückt ihre Schuldzuweisungen, Lösungsvorschläge und kollektive Identität durch ihre spezielle Interpretation des Islam aus. Ihre religiösen Vorstellungen und Werte sind gleichzeitig die Quellen für Identität, ferne Utopie und politische Antworten, womit die Bewegung an kulturelle und religiöse Denkvorstellungen und Traditionen anknüpft.

Dieses ‚islamische Framing‘, die Vorstellung, dass im Islam die ‚Lösung‘ für unterschiedlichste gesellschaftliche und politische Probleme zu finden sei, findet sich in mehr oder weniger ausgeprägter Form in vielen – auch moderaten – religiösen Bewegungen in der islamischen Welt, aber auch bei religiösen Autoritäten wie der Al-Azhar-Universität in Kairo.²⁶³ In Pakistan beispielsweise berufen sich selbst säkulare Kräfte auf den Islam, der die stärkste Verbindung der verschiedenen ethnischen Gruppen des Landes darstellt.²⁶⁴ Auch die Regime islamisch geprägter Länder nutzen ‚islamisches Framing‘, das Eickelman und Piscatori ‚Muslim politics‘ nennen: „[it] involves the competition and contest over both the interpretation of symbols and the control of the institutions, both formal and informal, that produce and sustain them“²⁶⁵. Was ‚der Islam‘ ist und welche Lösung er anbietet, ist hierbei also immer Interpretationssache. Der Islam kann demnach mit Vatin als ‚politische Sprache‘ angesehen werden, die von den herrschenden Regierungen sowie den oppositionellen Kräften gleichermaßen genutzt wird.²⁶⁶

Die grundsätzliche Übereinstimmung bestimmter Themen über die Grenzen einzelner Interessensgruppen hinweg ist ein Merkmal vieler sozialen Bewegungen.²⁶⁷ Diese ‚Grammatik‘, in der sich verschiedene Bewegungen artikulieren, werden innerhalb des Framing-Paradigmas als ‚Master Frame‘ bezeichnet: „Master frames are to movement-specific collective action frames as paradigms are to finely tuned theories“²⁶⁸. Sie bilden den Rahmen für die gesamte Artikulation der Bewegung und geben zum einen die Richtung der untergeordneten Frames vor, zum anderen begrenzen sie den Diskurs innerhalb der Bewegung:

„The master frame can be thought of as a general formula for solving problems related to the opposition movement: what collective actions are appropriate, who might be

²⁶³ Singerman 2004, *The Networked World of Islamist Social Movements*, S. 151. Nach Hafez sind Islamisten Individuen, Gruppen oder Organisationen, die den Islam als politische Handlungsanweisung sehen. Vgl. Hafez, Mohammed M. (2003): *Why Muslims Rebel. Repression and Resistance in the Islamic World*. Boulder, S. 4.

²⁶⁴ So schreibt Schofield: „The official emphasis on Islam has been a common bond to overcome the ethnic and linguistic disparity in Pakistan that has been a frequent source of domestic friction (...). Islamist elements in society, being more likely to have Pan-Islamic aspirations, are also therefore more likely to support policies than [sic!] downplay particularist ethnic claims.“ Schofield, Julian; Zekulin, Michael (2007): *Appraising the Threat of Islamist Takeover in Pakistan*. Note de recherche 34. Online verfügbar unter <http://www.ieim.uqam.ca/IMG/pdf/NOTE34.pdf>, S. 4.

²⁶⁵ Eickelman, Dale F.; Piscatori, James P. (2004): *Muslim Politics*. 2. Aufl. Princeton, S. 5.

²⁶⁶ Vatin, Jean-Claude (1982): *Revival in the Maghreb. Islam as an Alternative Political Language*, S. 221–250. In: Ali E. Hillal Dessouki (Hg.): *Islamic Resurgence in the Arab World*. New York, S. 226f.

²⁶⁷ Turner, Ralph H. (1994): *Ideology and Utopia after Socialism*, S. 79–100. In: Enrique Laraña, Hank Johnston und Joseph R. Gusfield (Hg.): *New Social Movements. From Ideology to Identity*. Philadelphia, S. 79.

²⁶⁸ Snow, David A.; Benford, Robert D. (1992): *Master Frames and Cycles of Protest*, S. 133–155. In: Aldon D. Morris und Carol McClurg Mueller (Hg.): *Frontiers in Social Movement Theory*. New Haven, London, S. 138.

acceptable allies, what demands can be voiced, which ones are better left unvoiced, and how to interpret the responses of the regime.”²⁶⁹

Die vage Utopie einer idealen islamischen Gesellschaft wird in dieser Arbeit nicht nur als der Master Frame der dschihadistischen Bewegung gewertet, sondern als der Master Frame eines Großteils der politischen islamisch geprägten Bewegungen. Hierbei ist festzuhalten, dass die Aussage „Der Islam ist die Lösung“ natürlich keineswegs eine konkrete Lösung für spezifische Probleme beinhaltet, sondern die Lösungen je nach Interpretation dessen, was die jeweilige Bewegung unter dem Islam versteht, erheblich variieren.

Dieser islamische Master Frame löste im arabischen Raum den Nationalismus ab, als dieser nach dem Sechstagekrieg von 1967 diskreditiert war – die demütigende Niederlage der arabischen Staaten hatte die nationalistischen Ideologien untergraben und Raum für islamistische Ideen geschaffen.²⁷⁰ Im Vergleich zu anderen Master Frames, wie etwa dem sozialistischem, kann der islamische Frame auch auf eine jahrhundertealte religiöse Kultur zurückgreifen.²⁷¹ Der Islam überbrückt erfolgreich Geschlechter-, Klassen- oder regionale Grenzen und gehört neben der Familie oder der Region zu einem der wichtigsten identitätsstiftenden Faktoren. Zudem bietet er eine schwer zu durchbrechende Autorität, wie Okruhlik für Saudi-Arabien anmerkt: Die Islamisten sind als religiöse Gruppierung am besten organisiert in einem Land, das alle politische Opposition unterdrückt und jede Form der Organisation, Versammlung oder freien Meinungsäußerung kontrolliert. Selbst im Falle kritischer Äußerungen islamistischer Bewegungen gegenüber dem saudischen Königshaus, ist die Ablehnung oder Unterdrückung islamistischer Kritik durch die Herrscherfamilie nicht ohne Weiteres möglich, leitet sie doch ihr Recht, über das Land zu herrschen, auch hauptsächlich aus dem Islam ab.²⁷² Dieses Charakteristikum kann analog auch auf andere autoritär regierte islamische Staaten übertragen werden.

Die Resonanz des islamischen Framings hängt von den Mediatoren und den äußeren Umständen ab – den politischen Gelegenheitsstrukturen, um in der Sprache der Bewegungsforschung zu bleiben. Eickelman und Piscatori zeigen die Auswirkungen der Gelegenheitsstrukturen am Beispiel von Saddam Hussein, der während des Golfkriegs 1990-91 nicht, wie anzunehmen gewesen wäre, antiimperialistische Rhetorik anwandte, sondern den ‚islamischen Frame‘. Normalerweise hätten viele Muslime die islamische Rhetorik Saddams, der als Vorsitzender der säkularen Baath-Partei im Irak islamische Gruppen teils mit Gewalt unterdrückte, als heuchlerisch oder opportunistisch angesehen. Sein Framing fiel jedoch auf relativ fruchtbaren Boden, da er mächtige Symbole der ‚Muslim politics‘ geschickt miteinander verknüpfte: Er zeichnete die ‚heiligen‘ Länder Irak, Saudi-Arabien und Palästina als von den westlichen Kreuzfahrern bedroht und sich selbst als neuen Saladin – die Stationierung von US-Truppen in Saudi-Arabien machte dieses Framing glaubwürdig.²⁷³

Allerdings stellt dieser Erfolg eine Ausnahme dar, die Reputation des Frame-Mediatoren ist im Allgemeinen von entscheidender Bedeutung, weshalb das islamische Framing der Regime in der islamischen Welt mittlerweile größtenteils wenig erfolgreich ist. Gerade weil viele Regime als korrupt, opportunistisch und autoritär gelten, hat auch der ‚offizielle Islam‘ der staatlichen

²⁶⁹ Johnston, Hank (1991): *Tales of Nationalism. Catalonia, 1939-1979*. New Brunswick.

²⁷⁰ Kepele 2002, Das Schwarzbuch des Dschihad, S. 91.

²⁷¹ Robinson, Glenn E. (2004): *Hamas as Social Movement*, S. 112–139. In: Quintan Wiktorowicz (Hg.): *Islamic Activism. A Social Movement Theory Approach*. Bloomington, S. 129.

²⁷² Okruhlik, Gwenn (2004): *Making Conversation Permissible. Islamism and Reform in Saudi Arabia*, S. 250–269. In: Quintan Wiktorowicz (Hg.): *Islamic Activism. A Social Movement Theory Approach*. Bloomington, S. 263.

²⁷³ Eickelman und Piscatori 2004, *Muslim Politics*, S. 13-16.

oder staatlich kontrollierten Ulema, Muftis und Imame vor allem in ausgegrenzten und entfremdeten Teilen der Gesellschaft ein hohes Maß an Glaubwürdigkeit eingebüßt. Diese wenden sich oft weniger institutionalisierten und ‚authentischeren‘ islamistischen Bewegungen zu.²⁷⁴ Viele dieser Bewegungen nutzen diesen Umstand und erweitern ihren islamischen Frame derart, dass er nicht mehr nur spezifisch islamische Ziele ausdrückt und somit noch breitere Unterstützung in der Bevölkerung erhält. In diesem Zusammenhang merkt Okruhlik beispielsweise an, dass die islamische Sahwa-Bewegung in Saudi Arabien sehr stark für Meinungs- und Versammlungsfreiheit eintrat, was zwar mit dem Islam kompatibel, jedoch kein Alleinstellungsmerkmal ist: „The language, reference points, and organization were Islamist; the ends were common to many alternative frames“²⁷⁵.

Allerdings läuft das Framing verschiedener islamischer Bewegungen meist ähnlich ab: Die Argumentation lautet, dass Muslime belohnt werden, solange sie dem rechten islamischen Pfad folgen. Der zunehmende Einfluss westlicher Werte jedoch würde soziale Beziehungen und das islamische Wertesystem untergraben. Die Verbreitung westlicher Werte und Praktiken ist in vielen diagnostischen Frames islamischer Bewegungen die Ursache für unterschiedlichste soziale Missstände, ob es um die stagnierende Wirtschaft, Kürzung von Sozialleistungen oder Arbeitslosigkeit geht.²⁷⁶

Snow und Benford unterscheiden zwischen begrenzten und ausgearbeiteten Master Frames. Begrenzte Master Frames haben nur einen geringen Interpretationsspielraum und können nicht leicht erweitert oder übertragen werden. Ein ausgearbeiteter Master Frame dagegen ist viel flexibler und kann eine große Spannweite an verschiedenen Ideen aufnehmen. Je elaborierter der Master Frame, desto größer sind seine Anziehungskraft, Einfluss und Mobilisierungspotential.²⁷⁷

Der islamische Frame ist zweifelsfrei ein ‚elaborated master frame‘, durch den die unterschiedlichsten Gruppen und Bewegungen ihre Ziele formulieren können, von secessionistischen Bewegungen bis hin zu Diktaturen. Er bietet sich insbesondere aus dem Grund an, dass die islamische Religion zum einen tief verwurzelt in den meisten mehrheitlich muslimischen Ländern ist und eine reichhaltige Auswahl an Symbolen, Geschichte und Kultur bietet, zum anderen aber der (sunnitische) Islam über keine Autorität verfügt, die eine Interpretation der Religion für ausschließlich richtig erklären kann.²⁷⁸ Es wurde bereits gezeigt, dass die Dschihadisten ihre kollektive Identität fast ausschließlich aus dem Islam herleiten, oder dies zumindest ihr Anspruch ist. Auch das Framing der Bewegung spielt sich im Rahmen dieses islamischen Master Frames ab, wie im Folgenden deutlich werden wird. Jedoch sieht es so aus, als könnte gerade die Nutzung dieses Master Frames durch die dschihadistische Bewegung den „Islam ist die Lösung“-Frame schwächen. Wie im Folgenden gezeigt wird, interpretiert der Dschihadismus diesen Frame sehr begrenzt und deutet ihn teilweise so sehr um, dass man dies schon fast als ‚Frame Transformation‘ bezeichnen könnte. Es bleibt abzuwarten, ob diese

²⁷⁴ Wiktorowicz, Quintan (2004): *Islamic Activism and Social Movement Theory*, S. 1–33. In: Quintan Wiktorowicz (Hg.): *Islamic Activism. A Social Movement Theory Approach*. Bloomington, S. 18.

²⁷⁵ Okruhlik 2004, *Making Conversation Permissible*, S. 266.

²⁷⁶ Wiktorowicz 2004, *Islamic Activism and Social Movement Theory*, S. 16f.

²⁷⁷ Snow und Benford 1992, *Master Frames and Cycles of Protest*, S. 140.

²⁷⁸ Jackson nennt die nicht nur beim Konzept des Dschihad im Islam verbreitete pluralistische Auslegung „The Problem of Free Speech“: Da im Islam kein Individuum ‚unfehlbar‘ sein kann, wird eine Interpretation nur dann für alle gültig, wenn sie einstimmigen Konsens in der Umma erzielen würde. Da es im sunnitischen Islam keine Autorität gibt, die eine Interpretation für ausschließlich richtig erklären kann, muss eine Position, die überzeugend aus authentischen und anerkannten Quellen hergeleitet wird, genauso gelten wie andere Positionen, solange sie nicht einem einstimmigen Konsens widersprechen – Jackson unterscheidet deshalb zwischen „an Islamic position“ und „the Islamic position“. Vgl. Jackson, Sherman A. (2002): *Jihad in the Modern World*, S. 1–25. In: *The Journal of Islamic Law and Culture* 7 (1), S. 7f.

extreme Anwendung des Master Frames nicht auch auf seine allgemeine Resonanz zurückwirkt.

4.2 Diagnostisches Framing

Framing basiert zwar auf der Ideologie einer Bewegung, jedoch sind Frames viel flexibler und dynamischer und können ideologischen Vorstellungen manchmal sogar widersprechen.²⁷⁹ Bei der nun folgenden Analyse des diagnostischen Framings (also der Artikulation eines behaupteten Misstandes und dem Ausmachen eines Schuldigen) soll hervorgehoben werden, wie die dschihadistische Bewegung ihr diagnostisches Framing vor allem mit dem Ziel betreibt, möglichst hohe Resonanz zu erhalten. Im Folgenden werden die wichtigsten Unzufriedenheiten, die die Bewegung anspricht und mit einer Schuldzuweisung verknüpft, herausgearbeitet.

4.2.1 Koordinierter Angriff auf den Islam – Rückkehr der Kreuzzüge

*„They tried everything and every means to achieve that. They used their hands, mouths, pens and everything that is within their reach, but still, the enmity, spite and hate they hide within their hearts is much more than we can ever see, hear or touch.“*²⁸⁰

Abu Yahya al-Libi

Die dschihadistische Vorstellung, sich in einem ewigen Kampf der Kulturen zu befinden, liegt auch dem diagnostischen Framing der Bewegung zugrunde. Das Framing, dass der Westen einen koordinierten Angriff auf den Islam ausüben würde, bietet eine klare Schuldzuweisung für viele, teils sehr unterschiedliche Probleme oder Unzufriedenheiten. Exemplarisch sei hier eine Rede az-Zawahiris aus dem Jahr 2006 erwähnt, in der er viele damals aktuelle Ereignisse erwähnt und in einen neuen Sinnzusammenhang stellt: Salman Rushdie, der damals an einem Empfang im Weißen Haus teilnahm; eine radikale christliche Gruppe in den USA, die den Koran verbrennen wollte; die Diskussionen um das Verbot von Kopftüchern an französischen Schulen; die ägyptische Koptin Wafa Konstantin, die zum Islam konvertieren wollte und daraufhin von ihrer Gemeinde bedroht wurde; die Veröffentlichung von Mohammed-Karikaturen in der dänischen Zeitung Jyllands-Posten; die umstrittene Rede Papst Benedikts XVI., in der er den byzantinischen Kaiser Manuel II. zur Rolle der Gewalt im Islam zitierte (az-Zawahiri behauptet fälschlicherweise, Benedikt XVI. hätte Papst Urban II. zitiert – den Papst, der 1095 den Kreuzzug gegen die Muslime ausgerufen hatte); eine Resolution des UN-Sicherheitsrates, die sich mit eventuellen Menschenrechtsverbrechen in Darfur beschäftigt (az-Zawahiri sieht den Konflikt als religiös motiviert); der Libanonkrieg zwischen der Hisbollah und Israel, und die andauernden Konflikte im Irak, Afghanistan und den palästinensischen Gebieten.²⁸¹ Hier werden Ereignisse, die teils sehr unterschiedliche Hintergründe haben, in einen kausalen Zusammenhang gestellt und als Beweis gedeutet, dass der Islam weltweit bedroht wird. Bin Laden erläutert die Interpretation solcher Ereignisse:

²⁷⁹ Vgl. Snow und Byrd 2007, Ideology, Framing Processes, and Islamic Terrorist Movements.

²⁸⁰ al-Libi, Abu Yahya (2008): *I am Not a Deceiver, Nor Will I Allow Someone to Deceive Me*. 9.3.2008, S. 175–189. In: IntelCenter (Hg.) (2009): *Words of Abu Yahya al-Libi*. Alexandria, S. 176.

²⁸¹ az-Zawahiri, Aiman (2006): *Bush, the Pope, and Darfur*. 29.9.2006, S. 465–480. In: Laura Mansfield (Hg.) (2007): *Al Qaeda 2006 Yearbook. The 2006 Messages from Al Qaeda Leadership*. Old Tappan, S. 473–476.

„Sie zielen darauf ab, die islamische Identität in allen islamischen Gesellschaften zu vernichten. Das ist ihre wahre Haltung uns gegenüber [...]. Ihr Hauptgegner ist der Islam. Denn es handelt sich um eine weltanschauliche, religiöse und nicht in erster Linie um eine ökonomische oder militärische Auseinandersetzung. Sie wollen vor allem den Islam vernichten, denn sie sind davon überzeugt, dass ihre Interessen [...] nicht erreicht werden können, solange der Islam existiert und die vorherrschende Weltanschauung prägt.“²⁸²

Der Verweis auf eine ungerechte Behandlung des Islam wird auch genutzt, wenn Muslime im Westen angesprochen werden: Das Beleidigen des Propheten stehe dort nicht unter Strafe, das Leugnen des Holocausts aber sei verboten, was in Verbindung mit Antiterrorgesetzen und Kopftuchverboten die Islamfeindlichkeit des Westens zeige.²⁸³ Ereignisse, die dieses Framing unterlaufen, weil sie zeigen könnten, dass Menschen im Westen Empathie oder Respekt für Muslime empfinden, werden mit dem simplen Argument beiseite gewischt, Westler wollten damit nur darüber hinwegtäuschen, dass sie dem Islam gegenüber feindlich eingestellt seien und seine Vernichtung planten – „[r]egardless of how nice they pretend to be and no matter how often they claim to be concerned and how many slogans of tolerance and friendship they wave“²⁸⁴, warnt al-Libi.²⁸⁵

Der diagnostische Frame ist keineswegs auf die dschihadistische Bewegung beschränkt, die Resonanz und Mobilisierungsfähigkeit dieses Framings kam schon öfter zum Tragen. Als erste Bestätigung der dieser weltweiten Resonanz kann die Affäre um den umstrittenen Roman ‚Die satanischen Verse‘ von Salman Rushdie im Jahr 1988 angesehen werden. Die Entrüstung über Rushdies Buch ging über nationale Grenzen hinweg und löste Proteste in vielen islamischen Ländern aus. Werbner schreibt in ihrer Studie über die Rushdie-Affäre, dass britische Muslime nicht nur als Bürger Großbritanniens auf das Buch reagierten, sondern als „global subjects of a transnational diaspora“²⁸⁶. Die britischen Muslime waren nach Werbner nicht nur wegen des von ihnen als blasphemisch wahrgenommenen Romans an sich entrüstet, sondern auch weil ihnen bewusst wurde, dass sie eine weitgehend aus der Gesellschaft ausgeschlossene Minderheit waren: Die britischen Blasphemiegesetze galten nur für das Christentum, und bis zu Ayatollah Chomeinis Fatwa gegen Rushdie im Jahr nach der Romanveröffentlichung begegneten britische Medien der muslimischen Empörung mit medialer Indifferenz.²⁸⁷ Die Empörung war ähnlich gelagert bei den – wie bei der Rushdie-Affäre auch von politischer Seite ausgenutzten – weltweiten Protesten gegen die in der dänischen Zeitung Jyllands-Posten 2006 veröffentlichten Mohammed-Karikaturen: Die Emotionen entzündeten sich weniger an einer Verletzung des Abbildungsverbots des Propheten Mohammed als an der Interpretation der Karikaturen als weitere gewollte Provokation und Ausdruck einer im Westen weit verbreiteten Islamfeindlichkeit, da verschiedene Karikaturen Mohammed als Terroristen

²⁸² bin Laden, Osama (2004): *O Menschen des Irak*, S. 170–177. In: Marwan Abou-Taam und Ruth Bigalke (Hg.) (2006): *Die Reden des Osama bin Laden*. Kreuzlingen, S. 172.

²⁸³ az-Zawahiri, Aiman (2006): *o.T.* 4.3.2006, S. 310–325. In: Laura Mansfield (Hg.): *His Own Words. Translation and Analysis of the Writings of Dr. Ayman Al Zawahiri*. Old Tappan, S. 311.

²⁸⁴ al-Libi 2008, *I am Not a Deceiver, Nor Will I Allow Someone to Deceive Me*, S. 176.

²⁸⁵ Kurioserweise werfen Islamkritikern ‚moderaten Muslimen‘, die sich gegen den Dschihadismus stellen, genau dasselbe Argument der Täuschung vor, wie später gezeigt wird.

²⁸⁶ Werbner, Prina (2002): *Imagined Diasporas among Manchester Muslims. The Public Performance of Pakistani Transnational Identity Politics*. Oxford, Santa Fe, S. 120.

²⁸⁷ ebd., S. 121.

darstellen.²⁸⁸ Dschihadisten nutzen solche Ereignisse für die Amplifizierung ihrer Botschaft, indem sie diese Karikaturen beispielsweise als „schlimmste Begebenheit in unserer Geschichte“²⁸⁹ überhöhen und mit ihrem diagnostischen Frame verknüpfen.

Die Wirkungsmacht dieses Frames, der zusätzlich durch solche Debatten, die täglichen Bilder von verschiedenen Kriegsschauplätzen, in denen westliche Armeen in islamischen Ländern stehen, und durch einzelne grausame Exzesse wie die Vorfälle in Abu Ghraib befeuert wird, ist außerordentlich hoch: In einer Umfrage in mehreren islamischen Ländern aus dem Jahr 2009 glaubten 87 % der befragten Ägypter und Palästinenser, dass die USA den Islam ‚schwächen‘ wollten, in Jordanien (80 %), der Türkei (82 %), dem Iran (84 %) und Pakistan (74 %) war diese Meinung ähnlich weit verbreitet.²⁹⁰ Nisbet et al argumentieren, dass die in der muslimischen Welt weit verbreiteten Vorurteile gegenüber dem Westen durch panarabische Satellitenkanäle noch verstärkt werden und das monolithische Bild eines islamfeindlichen Westens zeichnen, der durch die USA angeführt wird. Dies liege weniger an etwaigen amerikafeindlichen Intentionen der Sendeanstalten, als an dem Umstand, dass die schon vorhandenen Vorurteile vieler Zuschauer die Perzeption der Flut an Nachrichten in eine ganz bestimmte Richtung kanalisieren.²⁹¹ Dies bestätigt auch Marranci, der die Auswirkungen der Fernsehbilder der Kriege in Afghanistan und dem Irak auf die Wahrnehmung muslimischer Familien in Großbritannien untersuchte: Diese nahmen die umfangreiche Berichterstattung über Anschläge in westlichen Ländern, die westlichen Militäroperationen in Afghanistan und dem Irak und die – in westlichen Medien ihrer Meinung nach unterrepräsentierten – Darstellungen muslimischer Opfer zunehmend in einem Deutungsrahmen wahr, der einen Krieg gegen den Islam zu bestätigen schien und ihre ‚islamische Identität‘ betonte.²⁹²

Das Verknüpfen eines Frames mit grundlegenden Werten oder Glaubensüberzeugungen nennen Snow et al. ‚Frame Amplification‘.²⁹³ Dies geschieht hier zum einen durch die Verbindung der wahrgenommenen Unzufriedenheiten mit Religion. Zum anderen wird der Frame auch mit einer traumatischen historischen Epoche verbunden: Wie bereits erwähnt, deuten Dschihadisten diesen Angriff auf den Islam als neuerlichen Kreuzzug des Westens. Diese Konzeption des Gegners als Kreuzfahrer soll die Aussage des diagnostischen Framings durch historische Aufladung amplifizieren. Dies ist in der politischen Rhetorik der arabischen Welt weit verbreitet: Politische Führer von Anwar al-Sadat bis Saddam Hussein verglichen sich mit Saladin, Israel wird in politischen Reden als neuer Kreuzfahrerstaat dargestellt und Erinnerungen an den Fall und die Zurückeroberung Jerusalems werden heraufbeschworen.²⁹⁴ Die Dschihadisten ändern diese Kreuzzugs-Rhetorik jedoch so ab, dass dieses Framing ihre Ziele bestätigt. Zum einen soll der historische Vergleich ihre Dschihad-Interpretation legitimieren: Das Konzept des defensiven Dschihad ist historisch vor allem mit Saladin verbunden. Dessen Anführen eines Dschihads gegen das Königreich Jerusalem der Kreuzfahrer war nicht durch die Autorität eines Kalifen oder Imam legitimiert, sondern durch die individuelle Verantwortung eines Mus-

²⁸⁸ Soage, Ana Belen (2006): *The Danish Caricatures Seen from the Arab World*, S. 363–369. In: *Totalitarian Movements & Political Religions* 7 (3), S. 367f.

²⁸⁹ al-Awlaki, Anwar (2008): *Der Staub wird sich niemals legen*. Online verfügbar unter <http://ansarulhaqq.com/buecher/der%20staub.pdf>, S. 26.

²⁹⁰ World Public Opinion.Org (2009): *Public Opinion in the Islamic World on Terrorism, al Qaeda, and US Policies*. Online verfügbar unter http://www.worldpublicopinion.org/pipa/pdf/feb09/STARTII_Feb09_rpt.pdf, S. 11.

²⁹¹ Nisbet, Erik C.; Nisbet, Matthew C.; Scheufele, Dietram A.; Shanahan, James E. (2004): *Public Diplomacy, Television News, and Muslim Opinion*, S. 11–37. In: *The Harvard International Journal of Press/Politics* 9 (2), S. 31f.

²⁹² Marranci 2006, *Jihad Beyond Islam*, S. 86-92.

²⁹³ Snow et al. 1986, *Frame Alignment Processes, Micromobilization, and Movement Participation*, S. 469.

²⁹⁴ Maalouf, Amin (2003): *Der Heilige Krieg der Barbaren. Die Kreuzzüge aus der Sicht der Araber*. München, S. 283.

lims, sich den das ‚dar-al-Islam‘ angreifenden Kreuzfahrern entgegenzustellen. Die Autorität Saladins als Anführer dieses Dschihads kam also nicht von oben, sondern von unten, gespeist durch individuelle religiöse und moralische Verantwortung.²⁹⁵ Der Dschihadismus spielt auf diese Konzeption an und hofft dabei auf große Resonanz – die Kreuzzüge waren prägende Ereignisse im arabischen Raum. Saladin ist auch heute noch ein Volksheld. Indem dschihadistische Meinungsführer, die oftmals keine ausgebildeten Religionsgelehrten sind, Vergleiche mit dem ebenfalls nicht von ‚oben‘ legitimierten Saladin anstellen, werben sie um ihre Legitimität als Anführer des Dschihad. Bin Laden macht das klar, wenn er rhetorisch fragt: „For how can you obey, when jihad becomes a duty, those who never fought for the sake of God?“²⁹⁶ – in Zeiten, in denen der Islam angegriffen wird, hat also derjenige Autorität, der die Muslime vereint in einen Dschihad führen kann, womit bin Laden sich selbst und andere dschihadistische Führer meint.

Die Kreuzzugs-Rhetorik hilft auch, den Antagonismus der wahrgenommenen zwei verschiedenen Positionen klar zu umreißen und ‚Neutralität‘ auszuschließen. Unerwartete Schützenhilfe bekamen die Dschihadisten bei diesem Framing vom damaligen US-Präsidenten George W. Bush, der kurz nach dem Elften September in einer Pressekonferenz den ‚Krieg gegen den Terror‘ als Kreuzzug bezeichnete.²⁹⁷ Nicht nur dieser Ausrutscher wurde seitdem von Dschihadisten dankbar unzählige Male als Verifizierung des westlichen Krieges gegen die Muslime herangezogen, sondern auch Bushs unglücklich gewählte dualistische Rhetorik nach dem Elften September übernommen:

„The image of the world is split in two parts, like Bush said, either you are with us, or you are with terrorism. Either you are with the Crusade, or you are with Islam. Bush’s image today is of him being in front of the line, carrying his big cross while yelling. And I swear by God Almighty, whoever walks behind Bush or his plan, has rejected the teachings [faith] of Muhammad [...]“²⁹⁸.

Die Dschihadisten nutzen dieses Gegner-Framing allerdings auch auf emotionaler Ebene und heben mit den Kreuzzugs-Vergleichen demonstrativ die ‚barbarische‘ Seite ihrer Antagonisten hervor: Wenn bin Laden behauptet, es gäbe Fotos des UN-Einsatzes in Somalia, die zeigen würden „that our Somali brothers were grilled as if they were sheep“²⁹⁹, dann spielt er damit auf das Massaker in Maara an, das europäische Kreuzfahrer während des Ersten Kreuzzuges 1098 begangen hatten und das sich tief in das kollektive Gedächtnis der arabischen Welt eingebrannt hat: Die Kreuzfahrer hatten damals alle Einwohner der syrischen Stadt Maara getötet. Da der Proviant für das Heer nicht ausreichte und eine akute Hungersnot drohte, breitete sich Kannibalismus aus. „In Maara kochten unsere Leute die erwachsenen Heiden in Kesseln,

²⁹⁵ Johnson, James T. (1997): *The Holy War Idea in Western and Islamic Traditions*. University Park, S. 156.

²⁹⁶ bin Laden, Osama (2003): *The Second Message to the Iraqi People*, S. 265–270. In: Foreign Broadcast Information Service (Hg.) (2004): *Compilation of Usama bin Ladin Statements 1994 - January 2004*, S. 266.

²⁹⁷ Bush wörtlich: „This crusade, this war on terrorism is going to take a while.“ Bush, George W. (2001): *Remarks by the President Upon Arrival*. 16.9.2001. Online verfügbar unter <http://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2001/09/20010916-2.html>.

²⁹⁸ bin Laden 2001, Interview with Tayseer Allouni, S. 109f. Bin Laden zitiert hier Bushs berühmten Ausspruch in einer Rede am 20. September 2001, mit dem er die Neuausrichtung der US-Außenpolitik darlegte: „Every nation, in every region, now has a decision to make. Either you are with us, or you are with the terrorists.“ Vgl. Bush, George W. (2001): *Address to a Joint Session of Congress and the American People*. September 20, 2001. Online verfügbar unter <http://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2001/09/20010920-8.html>.

²⁹⁹ Najm 2004, Usama Bin Ladin, the Destruction of the Base, S. 131.

zogen die Kinder auf Spieße und aßen sie geröstet“³⁰⁰, berichtete der fränkische Chronist Raoul de Caen. Laut Maalouf hat dieses Ereignis, das in vielen Volksliedern und Erzählungen im Nahen Osten Niederschlag gefunden hat, das Bild der ‚Franken‘ als Barbaren und Menschenfresser auf Jahrhunderte geprägt.³⁰¹ Die dschihadistische Rhetorik greift diese schon vorhandenen Bilder auf und setzt sie in einen direkten Zusammenhang mit aktuellen Ereignissen. Wie schon erwähnt, beschränken Dschihadisten die Darstellung der Gräueltaten nicht nur auf historische Ereignisse, bei denen Muslime beteiligt waren, sondern ziehen alle ‚westlichen Verbrechen‘ der Menschheitsgeschichte als Belege der Mordlust heran. Sehr auffällig ist auch die Fixierung auf Frauen und Kinder, die durch westliche Taten umkommen würden – in kaum einer an die breite Öffentlichkeit gerichteten Rede vergessen Dschihadisten, auf sie hinzuweisen.

Gleichzeitig sind die Darstellungen der Gräueltaten des Westens Teil des ‚Motivational Framing‘, da sie auf emotionaler Ebene den Aufruf zum Handeln beinhalten. Jaspers hebt die Bedeutung von Emotionen als Mobilisierungsfaktor sozialer Bewegungen hervor: Emotionen basieren auf bestimmten Moralkodizes, welche die Meinungsführer einer Bewegung nutzen können, um bei der Interpretation eines Sachverhalts kurz- oder langfristige Emotionen bei den Empfängern auszulösen.³⁰² Die bei politischen Prozessen bedeutsamen Emotionen Empörung und Stolz seien zwar – im Vergleich zu Emotionen wie Mitgefühl – eher kurzfristige Reaktionen, aber: „Emotions form a continuum from relatively temporary reactions to events and information, at one end, to more stable affective dispositions at the other.“³⁰³ Das ist genau, was die Meinungsführer des Dschihadismus anstreben: Die Anekdoten von hungernden Kindern und weinenden Müttern, die grausamen Fotos von Gräueltaten der Israelis oder der US-Amerikaner, die vielfach in dschihadistischen Foren oder Webseiten verlinkt werden, lösen zuerst kurzfristige Wut oder Bestürzung aus. Da sie aber direkt mit der Aufforderung zu Mitgefühl, einem Schuldigen und einer Lösung verknüpft werden, können diese Emotionen auf lange Sicht eine Änderung in der Wahrnehmung bewirken. Durch die Konstruktion einer direkten Verbindung zwischen diesen heutigen Gräueltaten mit dem historischen Trauma der Kreuzzüge ist somit auch schon das prognostische Framing, also die Wahl der Strategie zur Lösung des Problems, vorgegeben.

4.2.2 Lokale politische Unzufriedenheiten

³⁰⁰ Maalouf 2003, Der Heilige Krieg der Barbaren, S. 54.

³⁰¹ ebd., S. 55.

³⁰² Jasper 1997, The Art of Moral Protest, S. 110f.

³⁰³ ebd., S. 111.

„The fact is, all states of the Islamic world from Indonesia to Mauritania without exception fall into one of two categories: crooked states and even more crooked states.“³⁰⁴

Osama bin Laden

Neben den als Angriff auf die Religion des Islams wahrgenommenen Problemen spricht die dschihadistische Bewegung auch politische lokale Unzufriedenheiten an. Als eine der Ursachen für den niedrigen Lebensstandard in muslimischen Ländern werden die ihrer Meinung nach korrupten Regime ausgemacht, die sich nur selbst bereichern wollten und die Bedürfnisse ihrer Bevölkerungen vernachlässigten. So sagt az-Zawahiri über Pakistan: „The primary concern of the ruling class in the government and army of Pakistan is filling their domestic and foreign bank accounts with dollars; and as far as they are concerned, Pakistan and its people can go to hell“³⁰⁵. Bin Laden schrieb schon 1995 in einem offenen Brief an den saudischen König ausführlich darüber, wie das saudische Regime eine ruinöse Wirtschaftspolitik betrieben habe, die hauptsächlich auf Vetternwirtschaft beruhe, und so das Land mit den größten Rohstoffvorkommen der Erde seinen Bürgern vom Bildungssystem bis hin zu Sanitäreinrichtungen einen unangemessenen Lebensstandard liefere.³⁰⁶ Diese Einschätzungen der Autokratien islamischer Länder dürften viele Menschen teilen, wie die Ausbrüche von Protesten in der ganzen islamischen Welt seit Dezember 2010 jüngst wieder zeigten.³⁰⁷

Die Dschihadisten beziehen selbstverständlich auch den ‚Klassiker‘ des diagnostischen Framings islamischer Bewegungen, die israelische Besetzung der palästinensischen Gebiete, in die Benennung ihrer wahrgenommenen Probleme mit ein. Dieses Thema habe bei der Mobilisierung von Sympathisanten laut az-Zawahiri den großen Vorteil, „daß die palästinensische Sache ihrer Natur nach [...] seit 50 Jahren die Umma von Marokko bis Indonesien begeistert“³⁰⁸.

Die Dschihadisten verbinden diese Unzufriedenheiten mit dem oben erwähnten Frame des koordinierten Angriffs von außen (‚Frame Bridging‘), und bieten als Diagnose der tiefer liegenden Ursachen eine Verschwörungstheorie: So hätten „es die islamfeindlichen Kräfte mit den neuen Kreuzrittern an ihrer Spitze geschafft, die Herrschenden unserer Länder zu unterjochen, damit diese ihren militärischen und wirtschaftlichen Ziele [sic!] dienen“³⁰⁹. Während der Westen immer heuchlerisch von der Einhaltung der Menschenrechte und Gerechtigkeit rede, unterstütze er autokratische Herrscher wie ben Ali in Tunesien, Mubarak in Ägypten, Hussein im Jemen, Musharraf in Pakistan, so az-Zawahiri im Jahr 2006.³¹⁰ Auch die Vereinten Nationen seien Teil des US-amerikanischen Imperialismus und somit „nur ein Werkzeug, mit dessen Hilfe Verbrechen begangen werden“³¹¹, was sich beispielsweise daran zeige, dass Is-

³⁰⁴ bin Laden, Osama (2009): *Practical Steps to Liberate Palestine*. Online verfügbar unter <http://www.tawhed.net/r.php?i=1308091g>.

³⁰⁵ az-Zawahiri 2010, A Victorious Ummah, A Broken Crusade.

³⁰⁶ bin Laden, Osama (1995): *Brief an König Fahd von Saudi-Arabien*, S. 42–57. In: Marwan Abou-Taam und Ruth Bigalke (Hg.) (2006): *Die Reden des Osama bin Laden*. Kreuzlingen.

³⁰⁷ Gewisse Vergleiche bieten sich hier mit der Bewegung der Befreiungstheologie in Lateinamerika an, die ja auch ihre Ideologie aus der (katholischen) Religion ableitete, sich gegen die als korrupt angesehenen Regierungen stellte und mit dem unterdrückten Volk verbünden wollte. Ein großer Unterschied ist aber, dass die Befreiungstheologen aus einer etablierten Institution heraus agierten und Richtungsänderungen aus der Kirche heraus vornahmen, während der Dschihadismus auch gegen fast alle etablierten Vertreter der Religion steht, für die er sprechen will. Vgl. Smith, Christian (1991): *The Emergence of Liberation Theology. Radical Religion and Social Movement Theory*. Chicago, S. 234-236.

³⁰⁸ az-Zawahiri 2001, Ritter unter dem Banner des Propheten, S. 358.

³⁰⁹ az-Zawahiri, Aiman (2002): *Die Treue und der Bruch*, S. 383–417. In: Gilles Kepel und Jean-Pierre Milelli (Hg.) (2006): *Al-Qaida. Texte des Terrors*. München, S. 408.

³¹⁰ az-Zawahiri 2006, o.T., S. 317.

³¹¹ bin Laden 2001, Dies ist ein Krieg der Religionen, S. 114.

rael durch eine UN-Resolution gegründet wurde, oder die UN im Tschetschenienkonflikt (Muslime gegen orthodoxe Christen) nicht eingriffen, während „der Verbrecher Kofi Annan“ in Indonesien „Osttimor ab[spaltete], einen Teil der islamischen Welt“³¹².

Die Dschihadisten externalisieren die Ursachen für die politischen Probleme in den islamischen Ländern und weisen die Schuld einem westlichen Imperialismus zu. Dieser Diskurs existiert schon länger in der arabischen Welt und hat seine Wurzeln hauptsächlich im 18. und 19. Jahrhundert und den nachhaltigen Erfahrungen mit europäischem Kolonialismus und Imperialismus, der diese Region noch heute prägt.³¹³ Nach dem Zweiten Weltkrieg, als die Vereinigten Staaten politisch an Einfluss im Nahen Osten gewannen, verstärkten sich die negativen Einstellungen gegenüber den USA bei vielen Arabern zu einem ‚Anti-amerikanismus‘. Diese Einstellung wird von manchen Autoren als ideologische oder kulturelle Feindschaft beschrieben, die Kritik an den USA hatte in den Entwicklungsländern jedoch anfangs vor allem politische Gründe.³¹⁴ Interessanterweise konnten Studien nicht bestätigen, dass diese amerikakritische Einstellung von mangelnder Bildung oder dem einseitigen Nutzen propagandistischer Medien herrührt.³¹⁵ Cole kommt bei einer komparativen Untersuchung von Meinungsumfragen zu dem Schluss, dass diese negative Haltung gegenüber den USA, die im letzten Jahrzehnt vor allem im Nahen Osten extreme Werte angenommen hat, weder in kulturellen Differenzen oder einer allgemeinen Ablehnung westlicher Werte wurzelt, sondern hauptsächlich in einer ablehnenden Haltung der US-Außenpolitik.³¹⁶ Das Gefühl, ein Spielball US-amerikanischer Interessen zu sein, verstärkte sich noch durch die jüngsten Kriege. So empfanden es viele Menschen in der arabischen Welt als tiefe Demütigung und als Bestätigung ihrer Angst vor dem US-Imperialismus, als im Fernsehen übertragen wurde, wie nach der Eroberung von Bagdad im Jahr 2003 ein US-Soldat die amerikanische Flagge um eine Saddam-Husseini-Statue hüllte.³¹⁷ Wenn also bin Laden in ungewöhnlich nationalistischer Rhetorik davon spricht, sein Heimatland Saudi-Arabien von Kolonisatoren befreien zu wollen, hat dies auch Resonanz bei den Saudis, die generell für islamistische Rhetorik nicht empfänglich sind.³¹⁸

Während diese Ursachendiagnose der Dschihadisten von vielen Menschen geteilt werden dürfte, geht die Verschwörungstheorie noch weiter und verknüpft die Furcht vor westlichem Imperialismus mit einem weiteren, äußerst wirkungsmächtigen Frame: Obwohl der Westen aus dschihadistischer Sicht die zentrale Kraft hinter den Autokratien des Nahen Ostens ist, werde er wiederum von einer Clique jüdischer Verschwörer kontrolliert. In einem Versuch, auch diese politischen Unzufriedenheiten in religiösen Termini darzustellen, werden Juden als das Böse schlechthin beschrieben, wie es beispielsweise bin Laden tut: “These are the Jews, the lords of usury and leaders of treachery. They will not leave anything for you, neither religion nor worldly affairs. [...] These are the Jews who consider it part of their religion that humans are slaves to them, and whoever refuses to serve them deserves to be killed”³¹⁹. Die autokratischen Herrscher der lokalen Regime werden in diesem Sinne als ‚arabische Zionis-

³¹² ebd., S.114f.

³¹³ Kalin 2009, *Roots of Misconception*, S. 176f.

³¹⁴ Rubinstein, Alvin Z.; Smith, Donald E. (1988): *Anti-Americanism in the Third World*, S. 35–45. In: *Annals of the American Academy of Political and Social Science* (497), S. 37.

³¹⁵ Gentzkow, Matthew A.; Shapiro, Jesse M. (2004): *Media, Education and Anti-Americanism in the Muslim World*, S. 117–133. In: *The Journal of Economic Perspectives* 18 (4), S. 131.

³¹⁶ Cole, Juan (2006): *Anti-Americanism: It's the Policies*, S. 1120–1129. In: *AM HIST REV* 111 (4), S. 1126f.

³¹⁷ Seib, Philip (2005): *Hegemonic No More. Western Media, the Rise of Al-Jazeera, and the Influence of Diverse Voices*, S. 601–615. In: *International Studies Review* 7 (4), S. 606.

³¹⁸ Munson, Henry (2003): *Islam, Nationalism and Resentment of Foreign Domination*, S. 40–53. In: *Middle East Policy* 10 (2), S. 47.

³¹⁹ bin Laden 2003, *Exposing The New Crusader War*

ten' bezeichnet und der Irakkrieg von 2003 als Versuch gesehen, ein ‚Groß-Israel‘ zu erschaffen.³²⁰

Verschwörungstheorien sind relativ verbreitet im Nahen Osten, wo sie von der Intransparenz der dortigen Regime begünstigt werden.³²¹ Zusätzlich haben viele Dschihadisten der ersten Generation schon schlechte Erfahrungen mit den schier allmächtigen Sicherheitsdiensten dieser Regime gemacht, was einen Glauben an einen übermächtigen, alles kontrollierenden Gegner weniger absurd erscheinen lässt.³²² Das Konzept der jüdischen Weltverschwörung ist jedoch keine Erfindung der Dschihadisten: Sie wird unter anderem auch schon von Qutb erwähnt und beispielsweise in Artikel 22 der Charta der Hamas ausgiebig diskutiert, früher war sie auch Teil der Ideologie der Muslimbruderschaft – zwei Bewegungen, die sich auch den islamischen Master Frame teilen.³²³ Diese Verschwörungstheorien knüpfen an in der arabischen Bevölkerung verbreitete antisemitische Tendenzen und Ablehnung der israelischen Politik an. Während manche diese Stimmungen essentialistisch aus dem Islam heraus erklären,³²⁴ führt Cook sie dagegen vor allem auf eine tief sitzende Opposition gegenüber dem Staat Israel zurück. Er begründet dies mit der Politik Israels gegenüber den Palästinensern in den letzten 60 Jahren und der Frustration vieler Muslime, in der Welt auf nur wenig Verständnis für die Legitimität ihrer Vorbehalte gegenüber der israelischen Politik zu treffen.³²⁵

Ohne an dieser Stelle tiefer in die – oft sehr politisch motivierte – Diskussion der Gründe für die in der muslimischen Welt weit verbreiteten Ressentiments gegenüber Israel eingehen zu wollen, kann zumindest festgehalten werden, dass die antisemitische Rhetorik der Dschihadisten vor allem politisch motiviert zu sein scheint, da sie eine hohe Resonanz generiert. Die dschihadistische Vorstellung einer ‚jüdischen Weltverschwörung‘ ist untrennbar mit dem Feindbild USA verbunden. ‚Die Juden‘ sind in diesem Denken lediglich die heimlichen Herren der US-amerikanischen Politik. Wenn bin Laden etwa sagt: „Wer zwischen Amerika und Israel unterscheidet, ist der wahre Feind der Umma“³²⁶, drängt sich der Verdacht auf, dass durch dieses Frame Bridging hauptsächlich das eigene Framing von der Popularität des wohl emotionalsten und für viele Muslime drängendsten außenpolitischen Problem der islamischen Welt profitieren soll. Wie az-Zawahiri selbst festgestellt hat, kann die israelische Besetzung der palästinensischen Gebiete mehr Muslime mobilisieren als jedes andere Thema, es gehört zur Standardrhetorik der meisten arabischen Herrscher. Der Verdacht, dass die Dschihadisten durch die Gleichsetzung des palästinensischen Widerstands mit ihrem Anliegen vor allem eine gleiche Behandlung ihres Kampfes gegen die USA erreichen wollen, erhärtet sich durch folgende Beschwerde az-Zawahiris:

„How is it possible for the Jihad against the Jews in Lebanon to be Halaal [nach islamischem Recht erlaubt; A.K.] while the Jihad against the Americans in Iraq and Afghanistan is Haraam [nach islamischem Recht verboten; A.K.]?! How is it possible for cooper-

³²⁰ bin Laden 2003, Message to Our Brothers in Iraq, S. 248.

³²¹ Sageman 2008, Leaderless Jihad, S. 81.

³²² Stout et al. 2008, The Terrorist Perspectives Project, S. 63.

³²³ Qutb 1964, Zeichen auf dem Weg, S. 149; Robinson 2004, Hamas as Social Movement, S. 132; und Abdelnasser 1994, The Islamic Movement in Egypt, S. 223-225.

³²⁴ So beispielsweise in extremer Ausprägung Wistrich, der dieses Argument weiterführt und behauptet, dass der im Islam inhärente Antisemitismus die Deutungsmuster des deutschen Nationalsozialismus übernommen habe und auf den Staat Israel anwende. Wistrich, Robert S. (2002): *Muslim Anti-Semitism. A Clear and Present Danger*. New York. Online verfügbar unter <http://www.ajc.org/atf/cf/%7B42D75369-D582-4380-8395-D25925B85EAF%7D/WistrichAntisemitism.pdf>, S. 43-46.

³²⁵ Cook, David (2008): *Contemporary Muslim Apocalyptic Literature*. Syracuse, S. 20-23.

³²⁶ bin Laden 2001, Dies ist ein Krieg der Religionen, S. 116.

ation with the Zionist enemy in Lebanon to be treason, while cooperation with the Crusader enemy in Iraq and Afghanistan is security and progress?!“³²⁷

Es ist unklar, wie viel Bedeutung die Meinungsführer des Dschihadismus Palästina abseits mobilisierender Rhetorik beimessen. Obwohl die Israelis in dem Feindbild ‚Juden und Kreuzfahrer‘ die prominente erste Position einnehmen, ist erstaunlicherweise von keinem Anschlag von al-Qaida oder verwandten Gruppen in Israel bekannt. Auch werben Dschihadisten vornehmlich um den Kampf in anderen Ländern. Wie später gezeigt wird, kommen die global ausgerichteten Dschihadisten sogar in Konflikt mit Bewegungen, deren vorrangiges Ziel eine ‚Befreiung‘ Palästinas ist. Wenn beispielsweise die UN-Mission in Osttimor als „Crusader-Zionist-Hindu war against Muslims“³²⁸ bezeichnet wird, entpuppt sich die antiisraelische Rhetorik in dieser absurden Nutzung als plumper Versuch, Ressentiments gegen Israel zu ‚kapern‘. Hier zeigt sich, genau wie beim folgenden Punkt, dass die dschihadistische Bewegung ihr Framing strategisch auf bereits erprobte Frames mit hoher Resonanz erweitert, um einen möglichst großen Personenkreis ansprechen und mobilisieren zu können.

4.2.3 Ökonomische Ausbeutung: Dschihadistische Globalisierungskritik

*„As you liberated yourselves from the slavery of monks, kings, and feudalism, you should liberate yourselves today from the deception, shackles, and attrition of the capitalist system. [...]The capitalist system seeks to turn the entire world into a fiefdom for the major companies under the label of globalization in order to protect democracy.“*³²⁹

Osama bin Laden

Neben einem Angriff auf die islamische Religion und der politischen Unterdrückung durch lokale Autokratien und westlichen Imperialismus diagnostiziert die dschihadistische Bewegung als weitere Ursache für den wahrgenommenen desolaten Zustand der Umma die Auswirkungen der globalen Wirtschaft. Zum einen komme den Menschen des Nahen Ostens der Rohstoffreichtum ihrer Länder nicht zugute: Es stelle „the biggest robbery in history“³³⁰ dar, dass westliche Nationen und multinationale Konzerne das ‚muslimische Öl‘ unter Wert erhielten. In einem Interview rechnet bin Laden beispielsweise vor, wie die USA über Jahre den Ölpreis durch politische Einflussnahme gedrückt hätten, wodurch den Muslimen gewaltige Geldsummen entgangen seien, für die er ausgleichende Reparationszahlungen an muslimische Familien fordert.³³¹

Darüber hinaus wird für die ungleiche Verteilung des weltweiten Wohlstands auch immer wieder das kapitalistische System an sich verantwortlich gemacht, wobei die Anhäufung von Vermögen in einigen wenigen Händen unislamisch sei.³³² Der Kapitalismus nütze nur denen, die ohnehin schon Kapital hätten, und bürde allen anderen hohe Steuern, Umweltzerstörung

³²⁷ az-Zawahiri, Aiman (2006): *Realities of the Conflict Between Islam and Unbelief*. 22.12.2006, S. 173–194. In: IntelCenter (Hg.) (2008): *Words of Ayman al-Zawahiri*. Alexandria, S. 184.

³²⁸ az-Zawahiri, Aiman (2006): *Four Years After the Tora Bora Battles. From Tora Bora to Iraq*, S. 77–110. In: Laura Mansfield (Hg.) (2007): *Al Qaeda 2006 Yearbook. The 2006 Messages from Al Qaeda Leadership*. Old Tappan, S. 106.

³²⁹ bin Laden 2007, *The Solution*, S. 239.

³³⁰ az-Zawahiri 2006, o.T., S. 314.

³³¹ Bin Ladens Fazit: „We must get this money back from the United States. The total population of Muslims all over the world is more than 1 billion. If every Muslim family is given 11,000 dollars then the 1100 billion dollars will be repaid.“bin Laden, Osama (1997): *Pakistan Interviews Usama Bin Ladin*. 18.3.1997, S. 41–48. In: Foreign Broadcast Information Service (Hg.) (2004): *Compilation of Usama bin Ladin Statements 1994 - January 2004*, S. 46.

³³² ebd., S. 47.

und die Zahlung hoher Schuldzinsen auf – die zerstörerische Wirkung dieses Systems zeige sich in der anhaltenden Armut Afrikas oder bei der Subprimekrise in den USA, die 2007 die globale Finanz- und Wirtschaftskrise einleitete.³³³ Diese Kapitalismuskritik wird in der Rhetorik der ‚westlichen‘ Linken vorgetragen, die von Dschihadisten anscheinend ausführlich studiert (und auch oft zitiert) werden, um neue Argumente gegen die USA zu erhalten.³³⁴ So spricht bin Laden, dessen Argumentation dem Film ‚Fahrenheit 9/11‘ von Michael Moore entnommen zu sein scheint, in einer an die US-amerikanische Bevölkerung gerichteten Botschaft davon, dass die Bush-Administration im Gegensatz zum Volk vom ‚Krieg gegen den Terror‘ hätte profitieren können, da große mit Mitgliedern der Regierung verbundene Konzerne wie Halliburton lukrative Verträge durch die zwei Kriege abschließen konnten. Zudem hätten Ölkonzerne sich die Rohstoffreserven des Iraks sichern können: „Bush hat sich die Hände mit allen Toten beider Seiten besudelt, um die Hand auf das Öl legen zu können zum Nutzen der Privatunternehmen“³³⁵.

Die Dschihadisten übernehmen hier fast wortwörtlich das diagnostische Framing der transnationalen globalisierungskritischen Bewegung, die vor allem durch Organisationen wie ATTAC oder das Weltsozialforum vertreten wird. Diese kritisieren eine behauptete globale Verbreitung des neoliberalen Kapitalismusmodells, das Profit über alle anderen Werte stelle, Millionen von Menschen verarmen lasse und von den USA, der Weltbank, dem IWF und der WTO vorangetrieben würde.³³⁶ Diese Bewegung ist sehr diffus und vertritt eine Vielzahl politischer Forderungen. Naomi Klein – selbst Aktivistin – schreibt, dass die Globalisierungskritiker ihre Schuldzuweisungen aus diesem Grund auf multinationale Konzerne fokussierten. So könnten sie die Verknüpfung vieler sozialer, ökologischer und wirtschaftlicher Probleme durch ein leicht verständliches Prisma darstellen.³³⁷ Ullrich zeigt, dass globalisierungskritische Bewegungsorganisationen das Problem der Heterogenität der vielen verschiedenen Unzufriedenheiten dadurch lösten, dass sie sich immer auf einen Master Frame bezogen, der den Neoliberalismus kritisiert.³³⁸ Es scheint, als wollten die Meinungsführer der dschihadistischen Bewegung vom Erfolg dieses Master Frames profitieren, indem sie ihre Kritik an der US-Außenpolitik auf das von den USA dominierte globale Wirtschaftssystem ausdehnen („Frame Extension“).

Dass dies nicht nur ein kurzfristiger Versuch war, sondern ein längerfristiges Projekt, demonstriert eine über viele dschihadistische Webseiten verbreitete Nachricht bin Ladens vom Februar 2010, die den Titel ‚The Way to Save the World‘ trägt: Er richtet seine Botschaft an die ganze Welt und klärt über die mannigfaltigen Gefahren des Klimawandels auf, der jährlich

³³³ bin Laden 2007, *The Solution*, S. 239.

³³⁴ Der US-Linguistikprofessor und bekannte linke Kritiker der US-Außen- und Wirtschaftspolitik Noam Chomsky wird von Dschihadisten am öftesten erwähnt. Passend dazu stehen auf al-Maqdisis Online-Bibliothek seiner englischsprachigen dschihadistischen Website neben Dschihadliteratur von Azzam bis Qutb auch gleichberechtigt E-Books wie „Rogue State: A Guide to the World's Only Superpower“ von William Blum, „Confessions of an Economic Hitman“ von John Perkins oder „The Israel Lobby and U.S. Foreign Policy“ von John Mearsheimer und Stephen Walt zum Download bereit – Bücher von US-amerikanischen Autoren, die Kritik an der von Wirtschaftsinteressen geleiteten US-Außenpolitik äußern. Vgl.: <http://www.tawhed.net/c.php?i=21> [zuletzt aufgerufen am 10.3.2011]

³³⁵ bin Laden, Osama (2004): *Botschaft an das amerikanische Volk*. 30.10.2004, S. 129–136. In: Gilles Kepel und Jean-Pierre Milelli (Hg.) (2006): *Al-Qaida. Texte des Terrors*. München, S. 135. Ähnlich argumentiert bin Laden auch in: bin Laden 2007, *The Solution*, S. 236.

³³⁶ Lindholm, Charles; Zúquete, José Pedro (2010): *The Struggle for the World. Liberation Movements for the 21st Century*. Stanford, S. 88f.

³³⁷ Klein, Naomi (2004): *Reclaiming the Commons*, S. 219–229. In: Tom Mertes (Hg.): *A Movement of Movements. Is Another World Really Possible? A Reader*. London, S. 224.

³³⁸ Ullrich, Peter (2005): *Integration ohne Identifikation? Identität und Framing einer globalisierungskritischen Protestbewegung*, S. 15–40. In: Hyacinthe Ondo (Hg.): *Identität und interkulturelle Beziehungen*. Leipzig, S. 37f.

zehntausende Opfer fordere. Schuld trügen zwar alle industrialisierten Nationen, aber die USA im Speziellen, da sie zum einen die größte Wirtschaftsmacht seien und zum anderen das Kyoto-Protokoll nicht unterschrieben hätten. Folglich sei die Lösung eine Abkehr von der neoliberalen US-Wirtschaft und dem US-Dollar als Leitwährung, da eine solche Schwächung der US-Volkswirtschaft die Treibhausgase drastisch reduzieren würde. Die Mudschahidin dagegen würden ihren Kampf gegen die neoliberalen Unterdrücker fortsetzen, „in order to defend weak and disasterstricken people in Asia, Africa and South America who have neither strength nor power“³³⁹.

Da die Resonanz eines Frames immer auch auf der Legitimität des Frame-Mediators beruht, kann man vor allem letztere Versuche, die dschihadistische Bewegung als Vorkämpfer für weltweit von der Globalisierung Benachteiligte zu zeichnen, wohl nicht als sonderlich wirkungsmächtig beschreiben. Nur wenige Menschen, die ein Interesse daran haben, den Klimawandel aufzuhalten, dürften Osama bin Laden und seine Bewegung als die geeigneten Ansprechpartner zur Lösung dieses Problems ansehen. Es zeigt aber ganz deutlich, dass die dschihadistische Bewegung sich einerseits selbst in der Tradition anderer transnationaler Befreiungsbewegungen sieht, und andererseits der Mobilisierung von etwaigen Sympathisanten eine so hohe Bedeutung beimisst, dass sie auch vor (zumindest rhetorischen) Frame Transformations nicht zurückschreckt. Diese bedeuten nach Snow, dass Aktivitäten, Ereignisse oder Biografien, die durch einen bestimmten Deutungsrahmen Sinn machen, nun durch einen anderen Deutungsrahmen dargestellt werden, so dass sie einen neuen Sinnzusammenhang ergeben.³⁴⁰ Die Dschihadisten stellen hier ihren Kampf in den Deutungsrahmen der Globalisierungskritiker.

Diese Analyse des diagnostischen Framings zeigt, dass die dschihadistische Bewegung auf verschiedenen Ebenen Unzufriedenheiten anspricht, die eine große Wirkungsmacht haben. Sie amplifiziert diese Unzufriedenheiten, indem sie sie mit mächtigen religiösen oder historischen Werten oder Narrativen verknüpft. Auffällig ist, dass Religion im Gegensatz zur Konstruktion ihrer kollektiven Identität nur eine untergeordnete Rolle spielt. Selbst das diagnostische Framing eines wahrgenommenen ‚Angriffs auf den Islam‘ spielt sich eher auf einer kulturellen als einer religiösen Ebene ab. Die weitere Ursachensuche spricht politische oder wirtschaftliche Unzufriedenheiten an. Zwar werden die Schuldzuweisungen größtenteils innerhalb der Grammatik des islamischen Master Frames formuliert, sie unterscheiden sich damit aber nicht wesentlich von den gleichartigen Diagnosen nichtislamischer Bewegungen.

Es wurde weiterhin gezeigt, dass kein einziger diagnostischer Frame originär und alleinig der dschihadistischen Bewegung zuzuordnen ist. Im Gegenteil, die Meinungsführer der Dschihadisten bemühen sich aktiv, bereits etablierte Frames anzusprechen, deren Resonanz erwiesenermaßen hoch ist. Breite Zustimmung zu Problemdiagnosen machen aber noch keine erfolgreiche Bewegung aus: Entscheidend ist, welche Lösungen und Strategien die Bewegung vorschlägt. Hier entscheidet sich, ob die Bewegung fähig ist, überzeugende Vorschläge zu machen, die genügend Sympathisanten ihrer Ursachendiagnose mobilisieren können.

³³⁹ bin Laden, Osama (2010): *The Way to Save the Earth*. Online verfügbar unter <http://www.tawhed.net/dl.php?i=1705101g>, S. 5.

³⁴⁰ Snow et al. 1986, *Frame Alignment Processes, Micromobilization, and Movement Participation*, S. 474.

4.3 Prognostisches Framing

Prognostisches Framing stellt nach Snow und Benford die Leninsche Frage ‚Was tun?‘ und bietet Lösungsansätze sowie Handlungsanweisungen und Strategien. Während sich soziale Bewegungen oftmals einig sind, wem die Schuld an einem Problem zuzuweisen ist, produzieren bewegungsinterne Diskurse über Strategien und Taktiken eher Meinungsverschiedenheiten innerhalb der Bewegung.³⁴¹ Die folgende Analyse der Lösungsvorschläge, die die dschihadistische Bewegung für die eben dargestellten Problemdeutungen anbietet, behandelt auch diese ‚Framing Disputes‘. Ein weiteres Ziel ist es, darzustellen, wie die dschihadistische Bewegung ihre Ideologie zu ‚vermarkten‘ versucht: Die Lösungsvorschläge leiten sich klar aus der vorher vorgestellten Ideologie ab, jedoch versuchen die dschihadistischen Meinungsführer, sie flexibel an eine breite ‚Kundschaft‘ anzupassen. Zuletzt wird das prognostische Framing der Bewegungstaktik analysiert.

4.3.1 Einheit der Umma / Globales Kalifat

Das prognostische Framing, die Umma zu einen, wird zum einen allgemein formuliert, zum anderen mit einer entfernten Utopie verknüpft. Nachdem diese beiden Aspekte und ihre jeweilige Resonanz dargestellt wurden, wird auf einen eklatanten Widerspruch in der Ideologie eingegangen, der zu Disputen innerhalb der Bewegung führt.

a. Einheit der Umma

„So it's incumbent on all the Muslims to ignore these borders and boundaries, which the kuffar have laid down between Muslim lands, the Jews and the Christians, for the sole purpose of dividing us.“³⁴²

Osama bin Laden

Dschihadisten sehen sich als Vorhut der Umma, die für sie den wichtigsten (wenn nicht einzigen) Bezugspunkt ihrer kollektiven Identität darstellt. Gleichzeitig versuchen sie, durch das globale Framing lokaler Unzufriedenheiten in der Umma ein Bewusstsein dafür zu wecken, vorher nicht verbundene Probleme von Muslimen in anderen Ländern auch als die ihren wahrzunehmen: „An attack on Muslims in any country is an attack on Muslims everywhere“³⁴³, sagt az-Zawahiri. Alle Aspekte des dschihadistischen diagnostischen Framings beziehen sich darauf, die Verknüpfungen dieser vielen Probleme aufzuzeigen und die dahinter liegende Verbundenheit der Umma darzustellen. Für die Dschihadisten ist somit ein wichtiger Teil der Lösung all dieser Probleme, dass die Muslime ihre gemeinsame Identität akzeptieren und trotz ihrer Unterschiede als Einheit auftreten.³⁴⁴ Somit ist das Appellieren an die Muslime, Probleme von Glaubensbrüdern auch als die ihren wahrzunehmen, auch Teil ihres Motivational Framings. Die Muslime müssen nach Ansicht der Dschihadisten vor allem ‚unislami-sche‘ Konzepte wie nationale Identitäten überwinden – die nationale Zersplitterung der Um-

³⁴¹ Benford und Snow 2000, Framing Processes and Social Movements, S. 625-627.

³⁴² bin Laden, Osama (2001): *Usama Speaks on Hijrah and the Islamic State*. 22.5.2001, S. 137–142. In: Foreign Broadcast Information Service (Hg.) (2004): *Compilation of Usama bin Ladin Statements 1994 - January 2004*, S. 141.

³⁴³ az-Zawahiri, Aiman (2008): *The Exoneration. A Treatise Exonerating of the Nation of the Pen and the Sword of the Denigrating Charge of Being Irresolute and Weak*. Online verfügbar unter http://www.nefafoundation.org/miscellaneous/FeaturedDocs/Zawahiri_Exoneration_ciaosc.pdf, S. 127.

³⁴⁴ bin Laden 1996, Erklärung des Heiligen Krieges gegen die Amerikaner, die das Land der beiden heiligen Stätten besetzen, S. 69f.

ma sei den Muslimen vom Westen durch das schon erwähnte Sykes-Picot-Abkommen aufoktroiert worden. Dies führe, so az-Zawahiri, zu absurden Zuständen: So könne ein Tunesier nicht Präsident von Libyen werden, und in Saudi-Arabien dürften nichtsaudische Araber keine Saudis heiraten.³⁴⁵ Dschihadisten versuchen deshalb, diese geforderte Einheit der Umma schon in ihren Taten und Schriften zu zeigen, und wollen sich so die Glaubwürdigkeit zuschreiben, dieses Ziel erfüllen zu können. Bei der Begründung ihrer Ideologie aus dem Koran oder den Hadithen beispielsweise legen viele dschihadistische Theoretiker großen Wert darauf, ihre Ansichten als die aller islamischen Schulen darzustellen.³⁴⁶ Leider hätten viele Ulema, wie al-Awlaki erklärt, ihre eigentliche Rolle nicht verstanden:

„Nämlich dass die Rolle der Gelehrten ist, den Menschen die Dinge zu erklären und nicht sie zu verbergen. Sie haben es nicht erklärt aber in Wahrheit haben sie die Leute verwirrt. Anstatt ihnen zu erklären, was der Hukm Allahs (das Urteil Allahs) ist, verurteilten sie die Muslime wegen dem Demonstrieren, sie verurteilten sie wegen dem Verbrennen der Fahnen, sie verurteilten sie wegen dem Hinausgehen auf die Straßen, [...] weil es „nicht förderlich im Aufbau der Beziehungen zwischen uns und ihnen ist“ und: „wir müssen „Brücken“ bauen und die „Kluft“ überbrücken“ und all dieser Nonsens!“³⁴⁷

Deswegen sehen sich die dschihadistischen Theoretiker als die ‚wahren‘ Ulema, die die Interessen der Umma vertreten. Der Stil der dschihadistischen Schriften ist meist ähnlich. Sie sind gespickt mit Zitaten klassischer Rechtsgelehrter oder Passagen aus religiösen Texten, die jedem Text einen Anschein religiöser Gelehrsamkeit geben.³⁴⁸ Osama bin Laden jedoch zeichnet sich nicht als religiöser Anführer. Er schreibt sich selbst die Autorität zu, für die Muslime zu sprechen, indem er sich als Emir (militärischer Befehlshaber) darstellt, der als Einziger die notwendige Verteidigung der Muslime übernimmt.³⁴⁹ So ist er überzeugt: „Muslims need a leader who can unite them and establish the ‘pious caliphate’“³⁵⁰, und meint damit höchstwahrscheinlich sich selbst. Trotzdem gibt er sich eine gewisse religiöse Aura, zum Beispiel durch seinen trotz seines großen Vermögens asketischen Lebensstil, die zuvor erwähnten Reminiszenzen an vergangene berühmte muslimische Heerführer, oder auch die Großaufträge seines Vaters zur Renovierung der großen Moschee in Mekka, die er überhöht als religiösen Dienst darstellt.³⁵¹ Nicht nur ihre vorbildhafte Religionsausübung legitimiere sie: Dschihadisten behaupten oft einen Rückhalt in der Umma und eine ideologische Übereinstimmung mit der weltweiten Gemeinschaft der Muslime, die so nicht existiert.

³⁴⁵ az-Zawahiri 2011, *Message of Hope and Glad Tidings to Our People in Egypt*, S. 3.

³⁴⁶ So begründete beispielsweise Azzam seine Sicht des Dschihad als militärischem Kampf mit Zitaten aus den vier großen Rechtsschulen der Hanafiten, Malikiten, Schafiiten und Hanbaliten. Vgl. Azzam o.J., *Sitten und Recht des Dschihad*, S. 233f.

³⁴⁷ al-Awlaki 2008, *Der Staub wird sich niemals legen*, S. 22.

³⁴⁸ Das Zitieren von anderen islamischen Autoritäten zur Untermauerung der Argumentation in der dschihadistischen Literatur kann manchmal fast schon komödiantische Züge annehmen, wie diese Argumentation az-Zawahiris zeigt: „Imam Ahmad said: ‘We heard from Harun Bin-Ma’ruf, citing Abu-Wahab, who quoted Amru Bin-al-Harith citing Abu-Ali-Tamamah Bin-Shafi that he heard Uqbah Bin-Amir saying: I heard the prophet say from the pulpit: Against them make ready your strength. Strength refers to shooting arrows and other projectiles from the instruments of war.’“ Vgl. az-Zawahiri 2008, *The Exoneration*, S. 95.

³⁴⁹ Kinyon, Rebecca (2004): *Osama bin Laden: Legitimate within Islamic Legal Thought?*, S. 1–5. In: *al Nakhlah* (1). Online verfügbar unter http://fletcher.tufts.edu/al_nakhlah/archives/spring2004/kinyon.pdf, S. 1.

³⁵⁰ bin Laden 1997, *Pakistan Interviews Usama Bin Ladin*, S. 47.

³⁵¹ bin Laden, Osama (1998): *Al-Jazirah TV Broadcasts Usama Bin Ladin's 1998 Interview*, S. 158. In: *Foreign Broadcast Information Service (Hg.) (2004): Compilation of Usama bin Ladin Statements 1994 - January 2004*, S. 158.

Wie bereits gezeigt, weicht die kollektive Identität der Dschihadisten von der vorgestellten ‚muslimischen‘ kollektiven Identität der Umma ab und ist erheblich exkludierender als nach außen hin dargestellt. Diese Beobachtung deckt sich mit Lichterman, der argumentiert, dass Aktivisten und Meinungsführer einer Bewegung ihre Identitäten je nach strategischer Situation unterschiedlich definieren: Eine homogenere und weniger marginalisierte Identität, wenn die breite Öffentlichkeit angesprochen werden soll, und eine engere, kritischere Identität unter gleichgesinnten Aktivisten.³⁵² Die kollektive Identität der Dschihadisten als Vorhut und Vertreter der Umma wird somit also auch zu einer Proteststrategie, die gezielt genutzt wird, um eine größere Legitimität und Resonanz bezüglich des Ziels zu erreichen, die Umma zu eilen. Pfaff weist ein ähnliches Framing bei der ostdeutschen Protestbewegung gegen das DDR-Regime 1989 nach: Das vereinigende Motto „Wir sind das Volk“, mit dem die ostdeutsche Demokratiebewegung sich als Vertreter der gesamten DDR-Bevölkerung darstellte, erzeugte nicht nur eine größere Mobilisierung innerhalb der angesprochenen Bevölkerung, sondern erschwerte es auch dem Regime, das sich ja ebenfalls mit dem ‚Volk‘ assoziierte, die Bewegung als Außenstehende zu attackieren.³⁵³

Die Resonanz dieses Framings ist gemischt: Die Umma, die die Dschihadisten hier ansprechen, nimmt im Koran zwar eine wichtige Stellung ein, viele Muslime sehen die Idee der Umma aber als idealisierte Identität, die in ihrem Alltag nur wenig Bedeutung hat.³⁵⁴ In der dschihadistischen Interpretation ist sie nicht nur die Gemeinschaft der Gläubigen, sondern hat auch eine ‚nationale‘ Komponente – sie soll nicht nur über nationalen Identitäten stehen, sondern diese sogar ersetzen. Marranci stellt eine geteilte Resonanz dieser Vorstellung fest: Muslime, die in islamischen Ländern geboren sind, messen oft Nationalitäten und Kulturen höhere Bedeutung bei als dem Gemeinschaftskonzept der Umma, so machten viele beispielsweise eine deutliche Unterscheidung zwischen arabischen Muslimen und „still uncivilized Afghan Muslims“. Dagegen ist die Umma in der Vorstellung vieler in westlichen Ländern geborener Muslime komplett anational und sollte ihrer Meinung nach über allen anderen identitären Zuschreibungen stehen.³⁵⁵ Diese Gruppe fühlt sich also besonders angesprochen von einer Interpretation der Umma als transnationale Identität, die Nation oder Kultur transzendiert oder ersetzt. Wenn man die Umma als ‚imagined community‘ sieht, ist die dschihadistische Utopie einer die Staatsgrenzen überwindenden islamischen Nation die logische Folge. Dieses stellt das langfristige Ziel der dschihadistischen Bewegung dar.

b. Globales Kalifat

*„[T]he map of the region will be redrawn at the hands of the mujahideen, Allah permitting, and the artificial borders will be erased and the greater state of Islam will be established from the ocean to the ocean.“*³⁵⁶

Aiman az-Zawahiri

³⁵² Lichterman, Paul (1999): *Talking Identity in the Public Sphere. Broad Visions and Small Spaces in Sexual Identity Politics*, S. 101–141. In: *Theory and Society* 28 (1), S. 133f.

³⁵³ Pfaff, Steven (1996): *Collective Identity and Informal Groups in Revolutionary Mobilization. East Germany in 1989*, S. 91. In: *Social Forces* 75 (1), S. 106f.

³⁵⁴ Nasr, Seyyed Hossein (2003): *Islam. Religion, History, and Civilization*. San Francisco, S. 15, 103.

³⁵⁵ Marranci 2006, *Jihad Beyond Islam*, S. 107.

³⁵⁶ az-Zawahiri, Aiman (2007): *Review of Events. As-Sahab's Fourth Interview with Zawahiri*. 16.12.2007, S. 351–380. In: Laura Mansfield (Hg.): *Al Qaeda 2007 Yearbook. A Comprehensive Translation of the Messages of Al Qaeda Leaders Released in 2007*. Old Tappan, S. 359.

Gemessen daran, dass die Errichtung eines globalen Kalifats das utopische Endziel der dschihadistischen Bewegung ist, bleibt die genaue Ausgestaltung dieser Utopie erstaunlich vage. Eine der konkretesten Ausformulierungen, wie ein solches Kalifat aussehen könnte, gibt bin Laden 2001 in einem Brief:

„Today, every member of the Muslim world agrees that all the Muslim countries of the world having geographical boundaries on the basis of nationality, geography, religious discord, color and race, should be merged into one Muslim state, where men do not rule men. There should be one caliph for the whole state whose capital should be Mecca. There should be one currency and defense for this state and the Holy Koran should be its constitution. The name that has been proposed for this vast state is Global Muslim State.“³⁵⁷

Diese sehr nationalstaatlich und territorial geprägte Vorstellung eines Kalifats soll eine von der Scharia geleitete Regierungsform besitzen: Im Gegensatz zur Demokratie, die statt auf Werten, Moral oder Ideologie nur auf der Entscheidung der Mehrheit der Bevölkerung basiere, würde ein Kalifat den Herrscher durch die Schura (Ratbeirgremium in islamischer Rechtsprechung) anleiten, das Gute zu gebieten und das Schlechte zu verbieten.³⁵⁸

Als Ende des letzten Kalifats wird meist die Auflösung des osmanischen Reichs genannt.³⁵⁹ Allerdings wird der Begriff an sich ahistorisch verwendet, die lange Historie der verschiedenen Kalifate wird nicht berücksichtigt.³⁶⁰ Ein Versuch, nach dem Fall des Taliban-Regimes (das von Dschihadisten als Vorstufe des Kalifats angesehen wurde) ein solches Kalifat zu errichten, war der Irak. Der Plan der al-Qaida-Führung war laut az-Zawahiri, zuerst den Abzug der US-Truppen zu erreichen, dann das entstandene Machtvakuum zu nutzen und auf soviel Territorium wie möglich ein Emirat zu errichten, das bei ausreichender Größe zu einem Kalifat erweitert werden könne. Der Dschihad sei aber nicht mit dem Abziehen der US-Amerikaner beendet, sondern müsse genauso gegen die ‚Säkularisten‘ und ‚Verräter‘ weitergeführt werden. In einer nächsten Stufe solle dieser Dschihad vom Irak auf die umliegenden Länder ausgeweitet werden und dann schlussendlich Israel erobern.³⁶¹ Die genaue Ausgestaltung dieses Kalifats bleibt allerdings unklar.³⁶² Man erkennt hier, dass selbst die Errichtung eines Kalifats im Irak nichts daran geändert hätte, dass der Dschihad selbst immer weiter geführt werden müsse. Das große, alles vereinende Kalifat wird so zu einem nie zu erreichenden, fernen Ziel.

Andere salafistische Gruppierungen teilen dieses Ziel und haben teilweise weitaus konkretere Vorstellungen von der Umsetzung des Kalifats. Die Hizb ut-Tahrir hat es gar zum zentralen

³⁵⁷ Rawalpindi Nawa-i-Waqt (2004): *Daily Prints Usama Bin Ladin 'Letter' Calling For 'Global Islamic State'*. 7.1.2001. In: Foreign Broadcast Information Service (Hg.): *Compilation of Usama bin Ladin Statements 1994 - January 2004*, S. 147.

³⁵⁸ az-Zawahiri 2011, *Message of Hope and Glad Tidings to Our People in Egypt*, S. 3.

³⁵⁹ Vgl. beispielsweise al-Suri 2007, *The Global Islamic Resistance Call*, S. 437.

³⁶⁰ Für die historischen Kalifate, vgl. Ferguson, R. James (2008): *Contemporary Political Mobilisation of the 'Caliphate'*. *The Clash of Propaganda and Discontent*, S. 1–27. In: *Culture Mandala* 8 (1), S. 11-19.

³⁶¹ az-Zawahiri 2005, *Letter of Ayman az-Zawahiri*.

³⁶² Omar Bakri Mohammad, ein einflussreicher syrischer Dschihadist und früherer Führer der Hizb ut-Tahrir, stellt dahingehend eine Ausnahme dar: Er verfasste ein Dokument, das sich mit der Gestaltung der Innen- und Außenpolitik und der einzelnen Ministerien eines zukünftigen Kalifats befasst. Seine Vorschläge wirken teilweise marxistisch geprägt und stellen nicht den Mainstream der dschihadistischen Vorstellungen des Kalifats dar. Vgl. Mohammad, Omar Bakri (o.J.): *The First 24 Hours after the Establishment of the Islamic State. How can we transform the present ruling systems and government departments into an Islamic system and Islamic departments?* Online verfügbar unter <http://azelin.files.wordpress.com/2010/08/sheikh-omar-bakri-muhammad-the-first-24-hours-after-the-establishment-of-the-islamic-state.pdf>.

Punkt ihrer Bewegung erhoben und erarbeitet momentan einen Verfassungsentwurf.³⁶³ Die im Jahr 2001 in Deutschland verbotene Gruppe ‚Kalifatstaat‘ wollte das Kalifat in der Türkei errichten.³⁶⁴ Die Resonanz dieser Utopie ist schwer einzuschätzen: Eine Umfrage im Jahr 2009 ergab, dass 70 % der Ägypter, 69 % der Pakistaner und immerhin noch 35 % der Indonesier das Ziel unterstützen, alle islamischen Länder zu einem einzigen islamischen Staat zu vereinen.³⁶⁵ In einer anderen Umfrage aus dem Jahr 2005 in sechs arabischen Ländern stimmten dagegen nur 6 % der Befragten diesem Ziel zu.³⁶⁶ Dieser auffallende Unterschied dürfte aus unterschiedlichen Fragestellungen rühren, macht aber auch deutlich, dass eine gewisse Resonanz dieses Framings wohl nur gegeben ist, solange das Ziel möglichst vage bleibt.

c. *Framing Disputes: Takfir versus Einheit der Umma*

Welchen Stellenwert dieser prognostische Frame haben soll und wie genau er zu interpretieren ist, war und ist in der dschihadistischen Bewegung sehr umstritten. Das bereits erwähnte Konzept des Takfir steht dem Ziel, ‚alle‘ Muslime zu einen, diametral entgegen. Dies wurde vor allem durch Abu Mus‘ab Zarqawi deutlich. Zarqawi, der mit seiner dschihadistischen Organisation ‚al-Tawhid wa al-Dschihad‘ kurz nach der US-Invasion darauf hinarbeitete, einen Bürgerkrieg im Irak zu entfachen, um so eine ‚feste Basis‘ zu schaffen, schloss sich im Oktober 2004 offiziell al-Qaida an. Er tat dies wahrscheinlich hauptsächlich, um von der ‚Marke‘ al-Qaida profitieren zu können, die mehr Legitimität unter Sympathisanten genießt.³⁶⁷ Bald kam es jedoch zu Streitigkeiten über die genaue Vorgehensweise. In einem Brief aus dem Jahr 2004 an az-Zawahiri und bin Laden, den das US-Militär abfangen konnte, schrieb Zarqawi von den großen Problemen, die er bei seinem Kampf gegen die Koalitionstruppen habe. Er berichtete deshalb von seinem Plan, einen Bürgerkrieg zwischen Sunniten und Schiiten auslösen zu wollen: „If we succeed in dragging them into a sectarian war, this will awaken the sleepy Sunnis who are fearful of destruction and death at the hands of these Sabeans, i.e., the Shi‘a.“³⁶⁸ Dies setzte er mit verheerenden Anschlägen auf schiitische Heiligtümer in Kerbela und Bagdad kurz danach in die Tat um.³⁶⁹ Az-Zawahiri war von der Schaffung einer ‚zweiten Front‘ gegen die Schiiten und Zarqawis brutaler Vorgehensweise, wahllos Schiiten vor laufender Kamera zu enthaupten, schockiert. In einem Brief wies er ihn eindringlich darauf hin, dass die ‚muslimischen Massen‘ ein Vorgehen gegen andere Muslime zu diesem Zeitpunkt nicht verstehen würden, dass solcherart zur Schau gestellte Brutalität die Dschihadisten von der breiteren Öffentlichkeit entfremden würde, und es ihrem Ziel widerspreche, die Umma zu einen.³⁷⁰ Auch al-Maqdisi, Zarqawis früherer Mentor und einer der Vordenker der dschihadistischen Takfir-Interpretation, kritisierte Zarqawi öffentlich für seinen generellen Takfir gegenüber

³⁶³ Hizb ut-Tahrir ist in Deutschland sowie vielen anderen Ländern verboten, betreibt aber trotzdem eine deutschsprachige Website, auf der sie ihre Ziele ausführlich vorstellt: <http://www.kalifat.com/>.

³⁶⁴ Handelsblatt (2001): *Hintergrund: Der „Kalifatstaat“*. Hg. v. Handelsblatt. Online verfügbar unter <http://www.handelsblatt.com/hintergrund-der-kalifatstaat/2125000.html>.

³⁶⁵ World Public Opinion.Org 2009, Public Opinion in the Islamic World on Terrorism, al Qaeda, and US Policies, S. 21.

³⁶⁶ Bumiller, Elisabeth (2005): *White House Letter: Watchword of the Day - Beware the Caliphate*. In: *The New York Times*, 11.12.2005. Online verfügbar unter http://www.nytimes.com/2005/12/11/world/americas/11iht-letter.html?_r=1.

³⁶⁷ Musharbash, Yassin (2006): *Die neue al-Qaida. Innenansichten eines lernenden Terrornetzwerks*. Köln, S. 179f.

³⁶⁸ Zarqawi, Abu Mus‘ab (2004): *Zarqawi Letter to al-Qaeda*. 17.2.2004. Online verfügbar unter http://www.military.com/NewContent/0,13190,Defensewatch_021704_Letter,00.html.

³⁶⁹ Süddeutsche Zeitung (2004): *Tödlicher Terror zum schiitischen Feiertag*. 2.3.2004. Online verfügbar unter <http://www.sueddeutsche.de/politik/irak-toedlicher-terror-zum-schiitischen-feiertag-1.918577>.

³⁷⁰ az-Zawahiri 2005, Letter of Ayman az-Zawahiri. Die prinzipielle Abneigung gegen Schiiten wird aber von den dschihadistischen Meinungsführern geteilt. Az-Zawahiri selbst stellt in dem Brief klar, dass Schiiten keine rechtgeleiteten Muslime seien. So warf auch Abu Yahya al-Libi den Saudis vor, schiitische Pilger nach Mekka reisen zu lassen und vergleicht die ‚kriminellen Schiiten mit den ‚kriminellen Juden‘. Vgl. al-Libi 2007, Palestine, an Alarming Scream and a Warning Cry, S. 72.

allen Muslimen, die schiitischer Konfession waren oder mit der Regierung zusammenarbeiteten:

„When it comes to military decisions, Abu-Mus’ab should not excommunicate people in general. He should know that the masses in the country where we live call themselves Muslims. Thus, he should refrain from shedding the blood of Muslims, even if they are sinners or defiant [...] Shedding the blood of people who are protected by the laws of vendetta is a critical dilemma on Judgment Day. It is better to leave a thousand atheists than to shed the blood of one Muslim. We hope he is aware of this.“³⁷¹

Zarqawi und seine Anhänger nahmen den Rat al-Maqdisis und az-Zawahiris jedoch nicht an. Ihrem Verständnis nach töteten sie keine Muslime, da sie ja exkommuniziert waren. Als Zarqawi im November 2005 Anschläge in Hotels in Amman durchführen ließ, bei denen knapp 60 Menschen starben, schlug ihm weltweites Entsetzen der islamischen Gemeinschaft sowie heftige Kritik aus dschihadistischen Kreisen entgegen.³⁷² Die al-Qaida-Führung selbst wollte aus strategischen Gründen der Fokussierung der Bewegung auf Schiiten immer wieder entgegenwirken. Während des Libanonkriegs 2006 rief az-Zawahiri sogar dazu auf, die schiitische Hisbollah zu unterstützen.³⁷³ Trotzdem haben Zarqawis Taten die Glaubwürdigkeit der Dschihadisten, die Umma wirklich einen zu wollen, schwer beschädigt. Das Konzept des Takfir wird außer im Irak zunehmend auch in Afghanistan angewandt und unter Dschihadisten diskutiert. Das gesamte Framing der Dschihadisten beruht auf der Prämisse, dass sie die ‚Avantgarde‘ sind, die die Muslime vor den nichtmuslimischen externen Feinden verteidigt. Dieses Framing verliert dramatisch an Resonanz, je mehr Dschihadisten im Irak und Afghanistan absichtlich andere Muslime töten. Az-Zawahiri und bin Laden wissen das, haben aber die Ideologie, die sie selbst verbreitet haben, nicht mehr unter Kontrolle. Die Anwendung des Takfir auf Muslime, die sich gegen die Ziele des Dschihadismus stellen, ist eine logische Folge, die sich aus der Ideologie ergibt. Sollte es den Meinungsführern des Dschihadismus nicht gelingen, die Angriffe wieder weg von Muslimen auf westliche Ziele zu lenken, könnte dieses gesamte Framing seine Wirkung verlieren.

4.3.2 Global vor lokal: Dschihad gegen den ‚fernen Feind‘

“All of us know that smashing this modern idol and inflicting defeat on it will automatically mean the weakening of these emaciated governments of treason, which will be buried with their god to whom they were devoted and be thrown with it into the dustbin of history without being mourned.”³⁷⁴

Abu Yahya al-Libi

³⁷¹ Zitiert nach Stout et al. 2008, The Terrorist Perspectives Project, S. 22.

³⁷² ebd., S. 54f.

³⁷³ az-Zawahiri, Aiman (2006): *The Zionist Crusader’s Aggression on Gaza and Lebanon*. 27.7.2006, S. 128–130. In: IntelCenter (Hg.) (2008): *Words of Ayman al-Zawahiri*. Alexandria, S. 129.

³⁷⁴ al-Libi, Abu Yahya (2007): *Dots on the Letters*. 9.9.2007, S. 243–266. In: Laura Mansfield (Hg.): *Al Qaeda 2007 Yearbook*. A Comprehensive Translation of the Messages of Al Qaeda Leaders Released in 2007. Old Tappan, S. 261.

Der zweite prognostische Frame, den Dschihadisten vorschlagen, um die diagnostizierten Probleme zu lösen, ist die Konzentration des Dschihads auf den ‚fernen Feind‘. Es sei unmöglich, die autokratischen Regime zu stürzen, solange sie von westlichen Ländern finanziell und militärisch unterstützt würden. Viele dschihadistische Theoretiker, die zu einem großen Teil aus Ägypten kommen, schließen das aus ihren Erfahrungen mit dem Mubarak-Regime in den 1980er Jahren. Islamistische Bewegungen wurden damals brutal unterdrückt, was sie auf die Macht der USA zurückführen: „The important lesson that we must learn from this period; [sic!] is that the battle between Islam and atheism cannot be confined to a country or region, because the enemies of Islam allied against it from everywhere and everywhere“³⁷⁵. Dass diese Strategie erfolgreich sei, habe man auch an dem Zerfall des kommunistischen Blocks gesehen: Nach der Revolution in Russland verschwanden auch die meisten sozialistischen Regime in Osteuropa und anderen Teilen der Welt – wenn man die USA nur genug schwäche, würden die arabischen Regime kurz darauf genauso fallen.³⁷⁶ Deswegen dürfe der Dschihad auf keinen Fall wie ein regionaler Kampf geführt werden.³⁷⁷

Solch ein globales Framing kann zwar große Resonanz erzeugen, birgt aber auch Probleme: Tarrow bemerkt, dass globales Framing zwar Forderungen und Aussagen aufwerten kann, indem es verschiedene lokale Unzufriedenheiten verbindet, gleichzeitig aber auch die Gefahr birgt, die Aktivisten durch eine Fokussierung auf abstrakte, entfernte Ziele von den Menschen abzuschneiden, die sie repräsentieren wollen.³⁷⁸ Dies kann sogar zu einem Interessenskonflikt zwischen global denkenden Aktivisten und den Aktivisten führen, die sich um konkrete lokale Probleme kümmern wollen.³⁷⁹ Genau dies geschah bei der dschihadistischen Bewegung auf mehreren Ebenen. Zum einen kommen die Dschihadisten immer wieder in Konflikt mit Bewegungen, die regionale Ziele haben. Als sich beispielsweise die Hamas 2006 an den Wahlen in den Palästinensischen Autonomiegebieten beteiligte, wurde sie dafür heftig von al-Qaida angegriffen. Dies mündete in einen länger anhaltenden Disput: Die Dschihadisten warfen der Hamas nicht nur vor, durch die Aufstellung zur Wahl das ‚System‘ zu unterstützen, sondern auch eigennützig gegen die Ziele der Umma zu handeln.³⁸⁰ Während die Hamas sich als palästinensische Bewegung sieht, ist es für die Dschihadisten inakzeptabel, regionale Lösungen anzustreben, die nicht vordringlich dem gemeinsamen Kampf gegen den ‚fernen Feind‘ dienen. Aus dieser Logik heraus erläuterte bin Laden im Jahr 2009 seine ‚praktischen Schritte‘ wie man Palästina befreien könne und schlägt als Lösung den Palästinensern vor, den Dschihad im Irak zu unterstützen.³⁸¹

Ein weiteres Problem für die Glaubwürdigkeit dieses Framings, dass man den ‚nahen Feind‘ nur besiegen könne, wenn man zuerst den ‚fernen Feind‘ schlägt, stellt sich, wenn der ‚ferne Feind‘ selbst den verhassten ‚nahen Feind‘ beseitigen will. Dies trat 2003 durch den Irakkrieg ein, als die USA den Vorsitzenden der irakischen säkularen Baath-Partei Saddam

³⁷⁵ az-Zawahiri 2008a, *The Exoneration*, S. 255.

³⁷⁶ bin Laden 1997, *Pakistan Interviews Usama Bin Ladin*, S. 46.

³⁷⁷ az-Zawahiri 2001, *Ritter unter dem Banner des Propheten*, S. 364.

³⁷⁸ Tarrow, Sidney G. (2005): *The New Transnational Activism*. Cambridge, S. 76.

³⁷⁹ Klein beobachtet dies bei der transnationalen globalisierungskritischen Bewegung: „On the one hand, there are the international anti-globalization activists who may be enjoying a triumphant mood, but seem to be fighting far-away issues, unconnected to people’s day-to-day struggles [...] On the other hand, there are community activists fighting daily struggles for survival, or for the preservation of the most elementary public services, who are often feeling burnt-out and demoralized.“

Vgl. Klein 2004, *Reclaiming the Commons*, S. 227.

³⁸⁰ Lipton, Jake (2007): *The War of Words between Hamas and al-Qaeda*. PolicyWatch #1254. Hg. v. The Washington Institute for Near East Policy. Online verfügbar unter <http://www.washingtoninstitute.org/templateC05.php?CID=2630>.

³⁸¹ bin Laden 2009, *Practical Steps to Liberate Palestine*.

Hussein stürzen wollten. Kurz vor Beginn des Krieges forderte bin Laden die Iraker dazu auf, Saddams Regime zu verteidigen. Er begründete das damit, dass die USA eigentlich nicht gegen Saddam, sondern gegen die irakischen Muslime vorgehen wollten, und dass es nicht verwerflich sei, sich bei gleichen Interessen mit Ungläubigen (hier: das Regime der Baath-Partei) zu verbinden – als die Muslime gegen Byzanz kämpften, hätten schließlich auch die ungläubigen Perser mit profitiert.³⁸²

Der Vorteil eines globalen Frames ist es, die Unzufriedenheiten von Akteuren, die auf der lokalen Ebene zu schwach wären, um ihre individuellen Forderungen durchzusetzen, zu bündeln und dadurch zu amplifizieren.³⁸³ Auch wenn die Dschihadisten in ihrer Ursachendiagnose lokale Unzufriedenheiten in einen globalen Deutungsrahmen inkorporieren, sollen ihre Lösungsvorschläge ja trotzdem dazu führen, dass diese lokalen Unzufriedenheiten beseitigt werden. Wenn sich also, entgegen der Darstellung der Alternativlosigkeit des dschihadistischen Lösungsvorschlags, andere, lokale Möglichkeiten auftun, diese Unzufriedenheiten zu beseitigen, wie anhand der eben genannten Beispiele gezeigt wurde, beschädigt das die Resonanz dieses prognostischen Framings erheblich.

4.3.3 Terror als Bewegungstaktik

„And if inciting for this is terrorism, and if killing the ones who kill our sons is terrorism, then let history witness that we are terrorists.“³⁸⁴

Osama bin Laden

Prognostisches Framing beinhaltet nicht nur das Aufzeigen von Lösungsvorschlägen, sondern auch eine Taktik, eine konkrete Vorgehensweise, die aufzeigt, durch welche Form von kollektiver Aktion die Ziele zu erreichen sind. Die Taktik der dschihadistischen Bewegung, ihre Ziele durchzusetzen, ist der militärische Dschihad. Wie bereits beschrieben vereinfacht antisystemisches Framing die Anwendung von Gewalt. Bandura schreibt, dass dieses ‚moral disengagement‘ erleichtert wird, wenn gewaltlose Optionen sich als ineffektiv herausgestellt haben und utilitaristische Rechtfertigungen die menschlichen Verluste der Gegenangriffe als marginal im Vergleich zu den Taten des Feindes dargestellt werden.³⁸⁵ Genau dies tun Dschihadisten, indem sie die Vereinigten Staaten als die eigentlichen Terroristen darstellen, die weltweit unvorstellbare Grausamkeiten begehen würden. Bin Laden sagt in einem Interview kurz nach dem Elften September, dass die USA nur die Sprache der Gewalt verstünden und schlussfolgert daraus: „As they kill us, without a doubt we have to kill them until we obtain a balance in fear. This is the first time that the balance got closer between both sides [...]“³⁸⁶.

Der Stratege Naji führt anhand von Beispielen anderer Bewegungen genau aus, wie wichtig das Kommunizieren einer überzeugenden Begründung für die Gewaltausübung an die Bevölkerung ist, und dass neben einer moralisch und religiös stringenten Begründung immer auch der Nutzen dieser Gewalt verdeutlicht werden muss.³⁸⁷ Anschläge auf westliche Ziele werden von den Dschihadisten einerseits als legitimes Mittel der Verteidigung rechtfertigt: Da sie vom Westen angegriffen wurden, nähmen sie nur für sich das Menschenrecht der Selbstverteidi-

³⁸² bin Laden 2003, Message to Our Brothers in Iraq, S. 251.

³⁸³ Tarrow 2005, The New Transnational Activism, S. 200.

³⁸⁴ bin Laden 2001, Interview with Tayseer Allouni, S. 95.

³⁸⁵ Bandura, Albert (1998): *Mechanisms of Moral Disengagement*, S. 161–191. In: Walter Reich (Hg.): *Origins of Terrorism. Psychologies, Ideologies, Theologies, States of Mind*. Washington, DC, S. 164.

³⁸⁶ bin Laden 2001, Interview with Tayseer Allouni, S. 102.

³⁸⁷ Naji 2004, The Management of Savagery, S. 97-99.

gung in Anspruch.³⁸⁸ Andererseits sei Gewalt auch ein symbolhafter Ausdruck des Widerstands aller Muslime.³⁸⁹ Und schließlich seien die Anschläge auch militärisch äußerst wirkungsvoll, um den Feind zu schwächen: So rechnet bin Laden vor, dass al-Qaida 500.000 Dollar für die Anschläge des Elften September ausgegeben habe, während die wirtschaftlichen Schäden für die USA sich auf etwa 500 Milliarden Dollar beliefen, „[d]as heißt jeder Dollar von Al-Qaida hat eine Million Dollar vernichtet dank des allmächtigen Gottes“³⁹⁰. Dieses Argument bringt bin Laden oft: In einem anderen Interview jongliert er mit Zahlen, von den Kurseinbrüchen an der Wall Street nach dem Elften September über Verluste US-amerikanischer Fluglinien bis hin zu den 20.000 Mitarbeitern, die die Hotelkette InterContinental angeblich bedingt durch die Anschläge entlassen musste.³⁹¹ Auch das durch die hohen Kosten der Kriege in Afghanistan und dem Irak wachsende Budgetdefizit der USA sieht er als Erfolg der Dschihadisten.³⁹² Für Naji ist diese wirtschaftliche Schwächung die beste Strategie, um gegen die USA vorzugehen: Wie das Beispiel der Sowjetunion gezeigt habe, könne ein langjähriger Krieg selbst das Budget und die Wirtschaft einer Weltmacht derart strapazieren, dass sie stagniere. Dies führe zu einer ‚kulturellen Vernichtung‘, da bei diesen nicht auf Gott basierenden Gesellschaften vor allem wirtschaftliche Prosperität zähle und bei wirtschaftlichen Einbrüchen Auflösungsstendenzen und Volksunruhen zu erwarten seien.³⁹³ Gewalt gegen zivile Ziele des Westens werden mit der Wahlfreiheit in westlichen Demokratien begründet: Da die Bevölkerung ihre Herrscher selbst wählt, sei sie somit auch in vollem Umfang für die Folgen deren Außenpolitik verantwortlich.³⁹⁴ Außerdem greife man ja nicht gezielt Unschuldige an, das Pentagon und das World Trade Center beispielsweise seien Symbole der militärischen und politischen Macht der USA: „It wasn’t a children’s school!“³⁹⁵

Die Resonanz dieser Taktik ist äußerst gering. Für viele Muslime stellt sie einen Widerspruch zum islamischen Master Frame dar, innerhalb dessen die Dschihadisten argumentieren: Eine vor allem auf dem indischen Subkontinent, aber in geringerem Maße in der gesamten islamischen Welt verbreitete Verschwörungstheorie behauptet, der Elfte September sei von Juden ausgeführt worden, um den Islam in Verruf zu bringen und mit Terror zu assoziieren.³⁹⁶ Unter Muslimen im Westen zirkuliert auch die (ebenfalls in den USA verbreitete) Verschwörungstheorie, die Anschläge seien ein ‚Inside Job‘ US-amerikanischer Geheimdienste gewesen, um einen Vorwand für den ‚Krieg gegen den Terror‘ zu haben.³⁹⁷ Diese Verschwörungstheorien

³⁸⁸ bin Laden 1998, Al-Jazirah TV Broadcasts Usama Bin Ladin's 1998 Interview, S. 158.

³⁸⁹ Das Ausmaß der Anschläge soll auch das große Ausmaß der Unzufriedenheit widerspiegeln, wie bin Laden in Bezug auf den Bombenanschlag auf einen Wohngebäudekomplex der US-Luftwaffe in der saudi-arabischen Stadt Khobar am 25.6.1996 erläutert: „If one kilogram of TNT exploded in a country in which nobody had heard an explosion in a hundred years, surely the exploding of 2,500 kilos of TNT at Khobar is evidence of the people's resistance to American occupation...“ Vgl. Fisk, Robert (1996): *Interview With Saudi Dissident Bin Ladin*. In: *The Independent*, 10.07.1996, S. 14. Online verfügbar unter http://www.nefafoundation.org/miscellaneous/FeaturedDocs/ubl_independent0796.pdf.

³⁹⁰ bin Laden 2004, Botschaft an das amerikanische Volk, S. 134.

³⁹¹ bin Laden 2001, Interview with Tayseer Allouni, S. 100.

³⁹² bin Laden 2003, *The Second Message to the Iraqi People*, S. 267.

³⁹³ Naji 2004, *The Management of Savagery*, S. 19f.

³⁹⁴ So erklärt az-Zawahiri: „neither the President nor the Pentagon nor the army have any weight without the people. If they went against the desires of the people in their policy, the people would sweep them away, as is well-known. The government does not have a monopoly of this state: their state is as it were owned collectively, with every one of them having his portion and share of stock in it.“ In: az-Zawahiri 2008, *The Exoneration*, S. 137.

³⁹⁵ bin Laden 2001, Interview with Tayseer Allouni, S. 106f.

³⁹⁶ Ahmad, Irfan (2004): *The Jewish Hand. The Response of the Jamaat-e-Islami Hind*, S. 137–154. In: Peter van der Veer und Shoma Munshi (Hg.): *Media, War, and Terrorism. Responses from the Middle East and Asia*. London, S. 143.

³⁹⁷ Aksoy, Asu (2004): *Some 'Muslims' Within. Watching Television in Britain After September 11*, S. 224–250. In: Peter van der Veer und Shoma Munshi (Hg.): *Media, War, and Terrorism. Responses from the Middle East and Asia*. London, S. 243.

zeigen, dass viele Muslime ein solches Ereignis nicht mit dem Islam verbinden wollen, oder jedenfalls al-Qaidas Tat nicht unterstützen.

Außerdem treffen die dschihadistischen Gewalttaten nicht wie behauptet westliche (zivile und militärische) Ziele, sondern hauptsächlich andere Muslime: Laut einer Studie des Combating Terrorism Centers waren bei dschihadistischen Anschlägen von 2004 bis 2008 85 % der Opfer Muslime. Im Zeitraum von 2006 bis 2008 waren sogar lediglich 2 % der Getöteten aus dem Westen.³⁹⁸ Dschihadisten legitimieren das Töten unschuldiger Muslime durch ein in der islamischen Rechtsprechung nahezu unbekanntes Konzept namens al-Tarratus: Es besagt, dass Muslime, die bei einem Angriff auf den Feind getötet werden, von diesem sozusagen als ‚menschliche Schutzschilde‘ benutzt worden seien, wodurch sie zu Märtyrern würden.³⁹⁹

Die Meinungsführer der dschihadistischen Bewegung sind sich bewusst, dass das Ausüben exzessiver Gewalt gegen Unschuldige ihrer Popularität nachhaltig schadet und sie den größten Teil der Muslime abschrecken.⁴⁰⁰ Deswegen wird die dschihadistische Grundüberzeugung eines schicksalhaften und endlosen Kampfes der Kulturen immer seltener in Publikationen erwähnt, die sich an die ganze Umma richten. Die Gewalt wird ausschließlich mit Selbstverteidigung begründet. Diese Argumentation bereitet allerdings Probleme, wenn der Feind nicht mehr als monolithischer anti-islamischer Block dargestellt werden kann. Die dschihadistische Bewegung erfuhr dies nach den Anschlägen auf Vorortzüge in Madrid am 11. März 2004, die in der islamischen Welt ein negatives Echo hervorriefen; spätestens seit den Demonstrationen gegen den Irakkrieg in vielen Städten war die Beliebtheit Europas in der arabischen Welt stark angestiegen.⁴⁰¹ In einer Botschaft einige Wochen später versucht bin Laden geschickt, die Anwendung von Gewalt rhetorisch neu zu rahmen. Er spricht diesmal die Europäer und deren Widerstand zum Irakkrieg an und sieht darin ein gemeinsames Interesse, das Blutvergießen zu beenden. Dies sei zum Leidwesen beider Seiten und begünstige nur die Interessen der USA. Deshalb macht er den Europäern das Friedensangebot, „alle Operationen gegen jedes Land einzustellen, das sich verpflichtet, alle Aggressionen gegen Muslime zu unterlassen und sich nicht in ihre Angelegenheiten einzumischen“.⁴⁰² Dazu gehöre „auch, sich von der großen islamischen Verschwörung gegen die gesamte islamische Welt abzuwenden“⁴⁰³.

Diese Neuausrichtung des Frames ist in mehrerlei Hinsicht interessant: Erstens kommt bin Laden damit von einem der Grundprinzipien des dschihadistischen Denkens ab, dass ein Frieden mit dem ‚dar al-harb‘ nicht möglich sei, da der Krieg von Gott gewollt sei. Zweitens weicht er dadurch, dass er zwischen Europa und den USA unterscheidet, von der dschihadistischen Praxis ab, den Westen als einen monolithischen, von den USA geführten Feind zu betrachten. Drittens weist er sich somit auch die Autorität zu, einen Friedensvertrag überhaupt verhandeln zu können - der defensive Dschihad kann aber laut dschihadistischer Ideologie von niemandem erlaubt oder verboten werden, da er eine individuelle religiöse und moralische Pflicht ist. Bin Laden spricht hier also im Widerspruch zu zentralen Elementen der dschihadistischen Ideologie, was ganz offensichtlich taktische Gründe hat: Er muss nicht befürchten, dass die von ihm angesprochenen Europäer sein Angebot wirklich annehmen, da sie sich ei-

³⁹⁸ Helfstein, Scott; Abdullah, Nasir; al-Obaidi, Muhammad (2009): *Deadly Vanguard. A Study of al-Qa'ida's Violence Against Muslims*. West Point. Online verfügbar unter http://www.ctc.usma.edu/deadly%20vanguards_complete_1.pdf, S. 2.

³⁹⁹ Barclay, Jack (2010): *Al-Tarratus. al-Qaeda's Justification for Killing Muslim Civilians*, S. 6–9. In: *Terrorism Monitor* 8 (34). Online verfügbar unter http://www.jamestown.org/uploads/media/TM_008_87.pdf.

⁴⁰⁰ az-Zawahiri 2005, Letter of Ayman az-Zawahiri, S. 4.

⁴⁰¹ Abou-Taam, Marwan; Bigalke, Ruth (2006): *Die Reden des Osama bin Laden*. Kreuzlingen, S. 147.

⁴⁰² bin Laden, Osama (2004): *An die Völker Europas*. 15.4.2004, S. 147–151. In: Marwan Abou-Taam und Ruth Bigalke (Hg.) (2006): *Die Reden des Osama bin Laden*. Kreuzlingen, S. 150.

⁴⁰³ ebd., S. 150.

nerseits nicht von den USA abwenden, und andererseits nie mit bin Laden verhandeln würden, der ja gar keine völkerrechtliche Autorität hat. Vielmehr stellt bin Laden damit den von den Madrider Anschlägen entsetzten Muslimen die brutale Taktik der dschihadistischen Bewegung als den wirklich letzten Ausweg dar: Wenn die Europäer wirklich gegen den Krieg mit den Muslimen wären, warum stoppen sie ihn dann nicht? Mit der (wohl nur rhetorischen) Abkehr von dschihadistischen Prinzipien versucht bin Laden, auch diejenigen Muslime für seine Sache zu sensibilisieren, die Sympathien für Europa hegen. Dieser Versuch wird aber vom grausamen Alltag im Irak und Afghanistan überschattet, wo Dschihadisten vermehrt Massaker unter der Zivilbevölkerung anrichten. Eine Umfrage im Jahr 2007 im Irak, der damals das Zentrum dschihadistischer Aktivitäten war, ergab, dass 100 % der Befragten al-Qaidas Attacken auf die Zivilbevölkerung ablehnten.⁴⁰⁴ Bei Umfragen in mehreren islamischen Ländern lehnte eine überwältigende Mehrheit auch Angriffe auf US-amerikanische Zivilisten im In- und Ausland ab.⁴⁰⁵ Immer verzweifelter versuchen die Meinungsführer der Bewegung, diesem Bild entgegenzuwirken: Im Dezember 2009 veröffentlichte die al-Qaida-Führung ein Video, in dem Adam Gadahn abstreitet, dass Dschihadisten jemals unschuldige Muslime attackiert hätten – dies sei eine Fabrikation westlicher Medien, die ihre eigenen Verbrechen den Mudschahidin in die Schuhe schöben. Er verweist mehrmals darauf, dass das Töten unschuldiger Muslime unislamisch sei.⁴⁰⁶

Mittlerweile ist der militante Dschihad auch in der dschihadistischen Bewegung selbst umstritten. So wandte sich Sayyid Imam al-Sharif, einer der einflussreichsten Theoretiker des Dschihadismus, der auch unter dem Pseudonym Dr. Fadl bekannt ist, nach langen Gefängnisaufenthalten 2007 gegen das Dschihadkonzept, das er selbst mitentwickelt hatte. Die Schriften Fadls waren in den 1980ern Pflichtlektüre der Dschihadisten in Afghanistan, was seine Kehrtwende umso bedeutender macht.⁴⁰⁷ Fadl wendet sich nicht gegen den Dschihad an sich, aber gegen das Töten Unschuldiger. Das Vorgehen von al-Qaida, nach Nationalität zu töten, sei unislamisch, da es wahlloses Töten sei, das auch US-amerikanische Muslime treffe. Außerdem solle ein militärischer Dschihad den Muslimen nutzen, der Dschihad von al-Qaida habe aber nur zehntausende von Muslimen getötet, ohne Erfolge vorzuweisen.⁴⁰⁸ Fadl stellte die intellektuelle Basis der dschihadistischen Ideologie von innen heraus infrage, was eine Debatte bei vielen militanten islamistischen Bewegungen auslöste. Az-Zawahiri musste darauf reagieren, was er einige Monate später in einem 200-Seiten-Buch auch tat, zu dessen Beginn er selbst zugibt, es sei „one of the most difficult things that I have written in my life“⁴⁰⁹. Er versucht dann, al-Fadls Buch Kapitel für Kapitel zu widerlegen und konzentriert sich darauf, al-Fadl persönlich anzugreifen – etwa, indem er ihm vorwirft, für sein Werk von Ägypten und den USA bezahlt worden zu sein.⁴¹⁰ Danach stellte az-Zawahiri sich sogar in einem dschihadistischen Online-Forum den Fragen von Sympathisanten. Viele der Fragensteller äußerten große Skepsis über die Vereinbarkeit des Tötens von Unschuldigen (insbesondere Muslimen) mit

⁴⁰⁴ ABC NEWS/BBC/NHK Poll (2007): *Iraqis' Own Surge Assessment. Few See Security Gains*. Online verfügbar unter <http://abcnews.go.com/images/US/1043a1IraqWhereThingsStand.pdf>, S. 11.

⁴⁰⁵ World Public Opinion.Org 2009, Public Opinion in the Islamic World on Terrorism, al Qaeda, and US Policies, S. 5.

⁴⁰⁶ Gadahn, Adam Yehiye (2009): *The Mujahideen Don't Target Muslims*. Hg. v. Consortium for Strategic Communication. Online verfügbar unter <http://comops.org/journal/wp-content/uploads/2009/12/gadahn-mujahideen-dont-target-muslims.pdf>.

⁴⁰⁷ Wright, Lawrence (2008): *The Rebellion Within. An Al Qaeda Mastermind Questions Terrorism*. In: *The New Yorker* (2.6.2008). Online verfügbar: http://www.newyorker.com/reporting/2008/06/02/080602fa_fact_wright?currentPage=1, S. 3.

⁴⁰⁸ ebd., S. 9f.

⁴⁰⁹ az-Zawahiri 2008, *The Exoneration*, S. 2.

⁴¹⁰ ebd., S. 75.

dem Islam und stellten den Nutzen dieser Taktik infrage. Az-Zawahiri entgegnete der Kritik wieder mit denselben, oben dargelegten Argumenten.⁴¹¹ Dies offenbart den großen Schwachpunkt des dschihadistischen Framings: Es agiert adaptiv und überaus flexibel bei der Übernahme von Frames, die auch nur entfernt mit der eigenen Ideologie kompatibel sind, kann aber in dieser Art nicht auf einen Diskurs über ihre Bewegungstaktik eingehen, da diese ein Kernpunkt der dschihadistischen Ideologie und Hauptwerkzeug der Identitätskonstruktion ist.

4.4 Zwischenfazit

Es wurde gezeigt, dass die dschihadistische Bewegung einen islamischen Master Frame nutzt, den sie sich mit vielen anderen Bewegungen teilt und in dessen Rahmen zudem ein Großteil der bewegungsspezifischen Frames formuliert wird. Die Dschihadisten greifen dabei nicht nur auf den religiösen Aspekt dieses Master Frames zurück, sondern nutzen geschickt auch seine kulturellen, historischen und identitären Möglichkeiten zur Amplifizierung ihrer Aussagen. So verknüpfen sie beispielsweise ihren diagnostischen Befund, dass die globale Gemeinschaft der Muslime angegriffen wird, mit den historischen und kulturellen Symbolen der Kreuzzüge. Das diagnostische Framing orientiert sich konsequent an lokalen Unzufriedenheiten, die eine hohe Resonanz in der islamischen (und speziell arabischen) Welt genießen und eher politische und wirtschaftliche Hintergründe haben. Dieses Framing wird stark ausgeweitet. Es umfasst nicht nur Unzufriedenheiten, die von anderen Bewegungen mit demselben Master Frame geteilt werden, sondern auch Problemdiagnosen, die beispielsweise von der globalisierungskritischen Bewegung entlehnt sind. Während die dschihadistische Diagnose der Unzufriedenheiten von Millionen von Menschen geteilt wird, stößt das prognostische Framing auf mehr Probleme: Der Lösungsvorschlag, die Umma zu einem und ein globales Kalifat zu errichten, findet zwar eine gewisse Resonanz (und wird, wie die meisten Frames, auch von anderen Bewegungen geteilt), jedoch zerstört die dschihadistische Bewegung durch das Konzept des Takfir jegliche Glaubwürdigkeit, der richtige Mediator zu sein. Hier zeigt sich auch, dass innerhalb der Bewegung keine Einigkeit über die genaue Ausrichtung dieses Frames besteht, was zu erheblichen Framing Disputes führt. Dieser Lösungsvorschlag zielt auf eine neu interpretierte und wiederzubelebende kollektive muslimische Identität ab, jedoch kommen der Bewegung hier die Konzepte in die Quere, die bei der bewegungsinternen kollektiven Identität gerade die Stärke der Identitätskonstruktion ausgemacht haben: Die fast ausschließlich exklusiv vorgenommene Konstruktion, die auch die Dschihadisten von ‚normalen‘ Muslimen absetzen soll, führt hier dazu, dass Teile der Umma ausgeschlossen und, bedingt durch die dualistische Weltsicht, zum Gegner gezählt werden, was die Mobilisierungsfähigkeit dieses Framings erheblich mindert.

Auch der zweite Lösungsvorschlag, der eine globale Herangehensweise vor lokale Lösungen setzt, stellt die Bewegung vor Probleme, sobald diese abstrakte Handlungsanweisung auf konkrete Ereignisse angewendet werden muss und bringt sie in Konflikt mit eigentlich sympathisierenden, lokal ausgerichteten Bewegungen. Das Framing der konkreten Vorgehensweise schließlich ist absolut gescheitert. Die Taktik der Bewegung, durch bewaffneten Kampf gegen (militärische und zivile) die diagnostizierten Feinde vorzugehen, findet so gut wie keine Resonanz und ist selbst innerhalb der Bewegung heftig umstritten. Zwar versuchen die dschihadis-

⁴¹¹ Brachman, Jarret M.; Fishman, Brian; Felner, Joseph (2008): *The Power of Truth? Questions for Ayman al-Zawahiri*. West Point. Online verfügbar unter http://www.ctc.usma.edu/questions/CTC-Power_of_Truth_4-21-2008.pdf, S. 6f.

tischen Meinungsführer, ihr Framing rhetorisch an den Diskurs in der Zielgruppe anzupassen, jedoch können sie in der Sache aufgrund der kompromisslosen Konzeption des Dschihads keine Zugeständnisse machen. Vor allem die Verengung der Ideologie auf den absoluten Kampf ist der Grund, warum der Anspruch der Dschihadisten, eine Massenbewegung zu sein, unerfüllbar ist. Während der militärische Dschihad die Konstruktion der kollektiven Identität der Bewegung durch eine klare Dichotomie ermöglicht, ist solch ein drastisches Konzept ungeeignet, größere Teile der Bevölkerung zu mobilisieren. Deswegen besteht die dschihadistische Bewegung – trotz dauerhafter Medienpräsenz und großen Anstrengungen, durch ein überaus weit gefasstes Framing möglichst große Teile der Muslime anzusprechen – nur aus sehr wenigen Aktivisten. Wie diese mobilisiert werden, behandelt das nächste Kapitel.

5. Mobilisierungsprozesse

Die vorangegangenen Kapitel haben gezeigt, wie die dschihadistische Bewegung für ihre Anhänger eine kollektive Identität bildet und wie sie durch das Framing bestehender Unzufriedenheit versucht, Sympathisanten und Mitglieder zu gewinnen. Da unterschiedliche Frames genutzt werden, um möglichst viele Personen anzusprechen, ist die Zielgruppe, aus der sich potentielle Sympathisanten bilden könnten, sehr groß: Dschihadisten versuchen, alle 1,3 Milliarden Muslime weltweit anzusprechen. Dennoch schätzt Sageman die dschihadistische Bewegung auf nur wenige tausend Mitglieder.⁴¹² Eine Darstellung einer sozialen Bewegung muss deshalb auch die Frage beinhalten, wer sich dieser Bewegung anschließt und warum – insbesondere wenn Aktivismus in dieser Bewegung eine extreme Form dessen beinhaltet, was McAdam „high-risk / cost activism“ nennt, also ein hoher Aufwand an Energie, Zeit oder Geld, den ein Aktivist in die Bewegung investieren muss, und die hohe physische, finanzielle oder soziale Gefahr, die eine derartige Aktivität für ihn bedeuten könnte.⁴¹³ Dieses Kapitel widmet sich daher zuerst der Sozialstruktur der Bewegung und geht anschließend auf die Medienstrategie ein, mit der die Bewegung ihre Selbstdarstellung kommuniziert, um schließlich die virtuelle Plattform vorzustellen, auf der sich heute die Interaktion der Anhänger abspielt.

5.1 Sozialstruktur der Bewegung – Wer schließt sich der Karawane an?

„Es gibt nur wenige Menschen, die wissen, und selten sind jene, die handeln. Diejenigen aber, die in den Dschihad ziehen, sind noch seltener, und jene, die diesen Weg beständig weitergehen, sind so wenige, daß sie nicht einmal der Rede wert sind.“⁴¹⁴

Abdullah Azzam

Empirische Daten über Sympathisanten oder Aktivisten der dschihadistischen Bewegung sind rar und beschränken sich größtenteils auf verurteilte Terroristen. Dennoch sind auch diese empirischen Analysen aufschlussreich. So gelangte das US-Militär an eine Art Register über knapp 700 ausländische Krieger, die von 2006 bis 2007 über Syrien in den Irak gekommen waren, um für dschihadistische Gruppen zu kämpfen. Etwa 44 % von ihnen kamen aus Saudi-Arabien, sie waren durchschnittlich zwischen 24 und 25 Jahren alt und übten sehr unterschiedliche Berufe aus (von Beamten über Lehrer bis hin zu einem Massagetherapeuten war ein breites Spektrum vertreten). Knapp die Hälfte der Männer in dem Register waren jedoch Studenten.⁴¹⁵

Der Psychologe Sohail Abbas konnte 517 Dschihadisten in pakistanischen Gefängnissen befragen, die 2001 nach Afghanistan gegangen waren, um dort zu kämpfen, und stellte Ähnliches fest: Der sozioökonomische Status der Gefangenen glich dem Bevölkerungsdurchschnitt ihrer Herkunftsländer, ihr Bildungsniveau jedoch lag leicht über dem Durchschnitt.⁴¹⁶

Eine empirische Studie der Universität Oxford widmete sich diesem Bildungshintergrund von Dschihadisten: Etwa zwei Drittel der Dschihadisten in der MENA-Region⁴¹⁷ von Marokko bis Iran verfügten über eine höhere Ausbildung, in Südostasien waren es immerhin noch 28 %,

⁴¹² Sageman 2008, *Leaderless Jihad*, S. 28.

⁴¹³ McAdam, Doug (1986): *Recruitment to High-Risk Activism. The Case of Freedom Summer*, S. 64–90. In: *The American Journal of Sociology* 92 (1), S. 67.

⁴¹⁴ Azzam 1987, *Schließ dich der Karawane an!*, S.195.

⁴¹⁵ Felner und Fishman 2007, *Al-Qa'ida's Foreign Fighters in Iraq*, S. 9, 16f.

⁴¹⁶ Abbas, Sohail (2007): *Probing the Jihadi Mindset*. Islamabad, übernommen nach Hippler, Jochen (2008): *Das gefährlichste Land der Welt? Pakistan zwischen Militärherrschaft, Extremismus und Demokratie*. Köln, S. 246.

⁴¹⁷ MENA ist ein Akronym für „Middle East and North Africa“.

während Dschihadisten im Westen oft aus schlechter gestellten Verhältnissen kamen und niedrige Bildungsabschlüsse hatten, der Anteil an Akademikern lag hier bei 12,5 %. Jedoch waren bei den wenigen Universitätsabsolventen, genau wie bei den MENA-Dschihadisten, Ingenieure auffallend überrepräsentiert und machten etwa die Hälfte aller Absolventen aus.⁴¹⁸ Die Studie erklärt diese Tatsache einerseits mit strukturellen Ursachen – Akademiker haben in den untersuchten Ländern generell schlechte Berufsaussichten – und der Vermutung, dass die Denkweise von Ingenieuren der Argumentation von Dschihadisten entspricht, komplexe Probleme auf ein einfaches Ursache-Wirkungs-Prinzip zurückzuführen.⁴¹⁹

Auch Sageman baute eine Datenbank mit den Biografien von über 500 weltweit inhaftierten Dschihadisten auf und kommt zu dem Schluss, dass die überaus diversen Hintergründe der sozialen Herkunft keine Aussagen über eine bestimmte soziale Verortung, aus der sich die Bewegung speist, zulassen.⁴²⁰ Dies deckt sich mit der klassenübergreifenden Mobilisierung von NSB im Westen, deren Anhänger ebenso aus verschiedensten sozialen Schichten und Hintergründen kommen.⁴²¹ Sageman findet dagegen eine hohe Übereinstimmung bei den persönlichen Biografien der Muslime, die einer dschihadistischen Organisation beigetreten sind: Etwa 60 % der Personen in seiner Datenbank waren Auswanderer, weitere 20 % waren Nachkommen in zweiter oder dritter Generation von in den Westen ausgewanderten Muslimen.⁴²²

Die Übereinstimmungen der verschiedenen Studien lassen zwei Schlüsse zu: Die aktiven Mitglieder der dschihadistischen Bewegung haben anscheinend oftmals erstens eine gewisse Grundaffinität zur Logik der dschihadistischen Ideologie (beispielsweise durch ihr technisches Studium), und befinden sich zweitens in einer Situation, welche die Ausbildung eines festen Zugehörigkeitsgefühls erschwert. Wiktorowicz kommt bei seiner Untersuchung der islamistischen Al-Muhajiroun-Bewegung in Großbritannien, die verwandte Frames wie al-Qaida bedient,⁴²³ zu ähnlichen Schlussfolgerungen: Unzufriedenheiten können eine kognitive Offenheit für alternative Glaubenssysteme oder Weltanschauungen erzeugen. Im Falle der Al-Mujahiroun-Bewegung entsprach die Unzufriedenheit einer kulturellen Entfremdung vieler junger Muslime, die sich einerseits von der britischen Gesellschaft nicht akzeptiert fühlten, sich aber andererseits auch nicht mit ihren Eltern identifizierten, die oft abgegrenzt von der Mehrheitsgesellschaft einen unintellektuellen Islam praktizieren, wie sie es aus ihrer Heimat gewöhnt sind. Dies, so Wiktorowicz, führe bei einigen dazu, dass sie diesem Mangel an Zugehörigkeitsgefühl mit einer Suche nach neuen Identitäten, Gemeinschaften oder Ideologien begegnen.⁴²⁴

Diese Erklärung scheint auch für die dschihadistische Bewegung zuzutreffen, die vor allem eine Identitätsbewegung ist. Wie gezeigt, zielt das Framing der dschihadistischen Bewegung zwar auf weit verbreitete Unzufriedenheiten ab und stellt sie in einen neuen Zusammenhang, hat aber letztendlich vor allem das Ziel, eine einheitliche Identität der Umma nach dschihadistischen Vorstellungen zu schärfen. Wer sich von dieser Ideologie über bloße Sympathiebekundungen hinaus zu Aktivismus mobilisieren lässt, fühlt sich wohl in besonderem Maße von dieser gebotenen kollektiven Identität angesprochen.

⁴¹⁸ Gambetta, Diego; Hertog, Steffen (2007): *Engineers of Jihad*. In: *University of Oxford: Sociology Working Papers* (10). Online verfügbar unter <http://www.nuff.ox.ac.uk/users/gambetta/engineers%20of%20jihad.pdf>, S. 14, 24f.

⁴¹⁹ ebd., S. 77f.

⁴²⁰ Sageman 2008, *Leaderless Jihad*, S. 65.

⁴²¹ Kern 2008, *Soziale Bewegungen*, S. 54.

⁴²² Sageman 2008, *Leaderless Jihad*, S. 65f.

⁴²³ Al-Mujahiroun hatte das Ziel, weltweit die Scharia einzuführen und ein globales Kalifat zu errichten. Sie wurde 2010 in Großbritannien verboten.

⁴²⁴ Wiktorowicz, Quintan (2005): *Radical Islam Rising. Muslim Extremism in the West*. Lanham, S. 206f.

Wie genau vollzieht sich aber der Übergang von Sympathisanten zu Aktivisten des globalen Dschihad? Sageman erklärt dies mit seiner „bunches of guys“-These: Die Rekrutierung geschieht von unten her, durch informelle Verbindungen von „bunches of guys“ (wie zum Beispiel guten Freunden), die sich gegenseitig in ihren Überzeugungen weiter bestärken und dann selbst aktiv werden oder den Kontakt zu al-Qaida suchen:

„In a sense, getting into al Qaeda Central [Sagemans Begriff für die Organisation al-Qaida; A.K.] was like getting into an elite college. Like Harvard, al Qaeda did not have to recruit. People want to go to Harvard because of its reputation and the rewards a degree from the school brings. Likewise, some young Muslims want to join al Qaeda because of its reputation. (...) During its golden age [1996-2001; A.K.], Al Qaeda's acceptance rate was about 15 to 20 percent of the pool of young Muslims coming to Afghanistan for training, a selection rate similar to Harvard's 13 percent. All the potential recruits, who came in groups of friends, were enthusiastic volunteers.“⁴²⁵

Aktivisten werden also keinem ‚Brainwashing‘ durch dunkle al-Qaida-Hintermänner in Madrassen oder Moscheen unterzogen, sondern wenden sich der Ideologie freiwillig und aus eigenem Antrieb zu. Als Beispiel sei hier die Gruppe der Attentäter um Mohammed Siddique Khan genannt, die am 7. Juli 2005 in London Anschläge verübte: Khan vertiefte sich zusammen mit mehreren Freunden in die dschihadistische Ideologie und fuhr schließlich selbst nach Pakistan, um nach al-Qaida zu suchen und an einem ihrer Trainingscamps teilzunehmen – er kam zu ihnen, nicht sie zu ihm.⁴²⁶

Sagemans Harvard-Metapher trifft heute auf al-Qaida nicht mehr zu, da die Organisation selbst zu dem dezentralen, weitgehend hierarchielosen Netzwerk geworden ist, das al-Suri propagiert hat. Die dschihadistische Bewegung spielt sich mangels einer Organisation, die konkrete Handlungsanweisungen ausgibt, vor allem dezentralisiert im Internet ab. Meinungsführer verbreiten ihre Aussagen über die Medien, Dschihadisten diskutieren auf Webforen und Interessierte erfahren auf ideologisch gefärbten Webseiten Weltnachrichten aus dschihadistischer Sicht. Wenn die Bewegung schon vor Jahren aufgrund der Anziehungskraft ihrer Ideologie nicht persönlich Anhänger umwerben musste, so trifft dies heute noch stärker zu. Eine Betrachtung der Mobilisierung dieser Bewegung muss deshalb auch deren Nutzung moderner Massenmedien als ihr wichtigstes Rekrutierungswerkzeug berücksichtigen.

5.2 Medien

„How can a man in a cave outcommunicate the world's leading communications society?“⁴²⁷

Richard Holbrooke

Die Nutzung der Massenmedien war von Beginn an ein zentrales Element der dschihadistischen Bewegungsstrategie. Die Macht der USA beruhe vor allem auf einem „deceptive media halo“, der sie in bestem Licht erscheinen lasse, weshalb man diese mediale Vorherrschaft

⁴²⁵ Sageman 2008, *Leaderless Jihad*, S. 70.

⁴²⁶ Malik, Shiv (2007): *Der Bomber und sein Bruder*. In: *Zeit Magazin*, 05.07.2007 (28). Online verfügbar unter <http://www.zeit.de/2007/28/Bomber-28>.

⁴²⁷ Holbrooke, Richard (2001): *Get the Message Out*. *Washington Post*, S. B07. Online verfügbar unter <http://ics.leeds.ac.uk/papers/vp01.cfm?outfit=pmt&folder=7&paper=1005>.

brechen müsse, so Naji.⁴²⁸ Schon 1994 schrieb ein aktiver Dschihadist in Somalia, dass dschihadistische Radiosender mächtiger als Atombomben seien.⁴²⁹ Al-Suri, der sich intensiv mit der Nutzung von Medien beschäftigte, propagierte in seinem Strategiewerk ‚The Global Islamic Resistance Call‘ die Schaffung von „Secret Agitation Units“, welche vertiefte Kenntnisse der dschihadistischen Ideologie und Medienerfahrung haben und Literatur im Internet verbreiten sowie in verschiedene Sprachen übersetzen sollen.⁴³⁰ Für die dschihadistische Bewegung sind Massenmedien zugleich ein wichtiges Instrument zur Generierung von Aufmerksamkeit, sowie eine Kommunikationsplattform für Sympathisanten und Aktivisten.

5.2.1 Massenmedien als Mittel zur Selbstdarstellung

„I say to you: that we are in a battle, and that more than half of this battle is taking place in the battlefield of the media. And that we are in a media battle in a race for the hearts and minds of our Umma.“⁴³¹

Aiman az-Zawahiri

Soziale Bewegungen haben nur begrenzte Ressourcen zur Selbstdarstellung und sind daher auf Massenmedien angewiesen. Raschke bemerkte dazu: „Eine Bewegung, über die nicht berichtet wird, findet nicht statt.“⁴³² Die Meinungsführer des Dschihadismus haben das verstanden: „Den Massen der Umma unsere Botschaft zu vermitteln und das Medienembargo gegen die Dschihad-Bewegung zu brechen, dies ist eine eigenständige Schlacht, die wir parallel zur militärischen führen müssen.“⁴³³ Es besteht allerdings ein allgemeines Missverhältnis zwischen den Zielen einer Bewegung und denen der Massenmedien. So berichten Massenmedien vermehrt über spektakuläre Aktionen oder Erscheinungen als über die Inhalte und Ziele einer Bewegung. Dies erzeugt natürlich Rückwirkung auf die Bewegung, die durch neue, interessante Aktionen oder Forderungen das Medieninteresse aufrechterhalten muss.⁴³⁴ Die Koordinierung und Generierung dieses Interesses ist normalerweise Aufgabe der Bewegungsorganisation. Al-Qaida bewältigt diese Aufgabe mit Bravour. Die Anschläge des Elften September im Speziellen waren, wie schon oft bemerkt wurde, in diesem Sinne auch ein von al-Qaida inszeniertes Medienspektakel, das auffallende Ähnlichkeiten mit einem Hollywood-Actionfilm hatte und nahezu perfekt auf westliche Medien und Sehgewohnheiten ausgerichtet war.⁴³⁵ Ein Kommentar zum Ausmaß des erzeugten medialen Interesses des Elften September behauptet gar, "more people clicked on documentary news photographs than on pornography for the first (and only) time in the history of the internet"⁴³⁶. Seitdem ist der dschihadistischen Bewegung, gerade auch in westlichen Medien, eine extrem hohe Aufmerksamkeitsquote gewiss. Jede Videobotschaft von dschihadistischen Meinungsführern erzeugt eine gewaltige Resonanz in den Massenmedien, jeder Anschlag beherrscht über Wochen die Schlagzeilen, und selbst gescheiterte Anschläge oder aufgedeckte Versuche rufen ein großes

⁴²⁸ Naji 2004, *The Management of Savagery*, S. 17.

⁴²⁹ Combating Terrorism Center at West Point (2002): *Five Letters to the African Corps. Harmony Document AFGP-2002-600053*. Hg. v. Combating Terrorism Center at West Point. Online verfügbar unter <http://www.ctc.usma.edu/aq/pdf/AFGP-2002-600053-Trans.pdf>, S. 17.

⁴³⁰ al-Suri 2007, *The Global Islamic Resistance Call*, S. 449.

⁴³¹ az-Zawahiri 2005, *Letter of Ayman az-Zawahiri*, S. 10.

⁴³² Raschke 1985, *Soziale Bewegungen*, S. 343.

⁴³³ az-Zawahiri 2001, *Ritter unter dem Banner des Propheten*, S. 367.

⁴³⁴ Raschke 1985, *Soziale Bewegungen*, S. 344f.

⁴³⁵ Redfield, Marc (2009): *The rhetoric of terror. Reflections on 9/11 and the war on terror*. 1st. New York, S. 44.

⁴³⁶ Strauss, David Levi (2003): *Between the Eyes. Essays on Photography and Politics*. New York, S. 184.

Medienecho hervor.⁴³⁷ Diese extreme mediale Amplifizierung dschihadistischer Aktionen verschafft auf der nicht-muslimischen Seite den Eindruck, dies sei eine Mainstream-Ideologie des Islam, was den Dschihadisten in die Hände spielt.

Die Meinungsführer von al-Qaida versuchen auffallend geschickt, diese extreme Medienresonanz zu nutzen, um die öffentliche Meinung in den westlichen Ländern zu beeinflussen.⁴³⁸ So legte schon Mohammed Atta, der Anführer der Attentäter des Elften September, fest, dass die Anschläge frühestens nach der ersten Septemberwoche stattfinden sollten, wenn der US-Kongress wieder tagt, um größtmögliche politische Aufmerksamkeit zu erreichen.⁴³⁹ Zwei Tage vor den Präsidentschaftswahlen 2004 in den USA meldete sich bin Laden mit einer Videobotschaft „an das amerikanische Volk“, die in auffallend westlichem Duktus gehalten war, auf die sonst üblichen Koranzitate weitgehend verzichtete und ausführlich darlegte, dass Bushs Außenpolitik gescheitert sei – bin Laden gab hier eine ‚Wahlempfehlung‘ ab.⁴⁴⁰ Auch in den Monaten vor den Bundestagswahlen 2009 in Deutschland erschienen im Internet eine Vielzahl an dschihadistischen Audio- und Videobotschaften, die sich mit Deutschland beschäftigten und deutschsprachige Passagen oder Untertitel enthielten.⁴⁴¹ Da das gesamte Framing der dschihadistischen Bewegung eigentlich nicht die Einbeziehung der westlichen Bevölkerung vorsieht, ist nicht davon auszugehen, dass mit diesen Aktionen die deutschen oder amerikanischen Wähler beeinflusst werden sollten; dschihadistischen Medienstrategen dürfte bewusst sein, dass diese Art der Einflussnahme eher gegenteilige Reaktionen auslösen würden. Dies sollte wohl vielmehr die Relevanz der Bewegung unterstreichen und ihre Verortung als Mediator der Unzufriedenheiten mit der westlichen Außenpolitik hervorheben.

Die Mechanismen der Medien beeinflussen umgekehrt aber auch die Bewegung selbst, wie Raschke feststellt: „Massenmedien wirken auch durch ihre Personalisierungstendenz auf die Bewegungen zurück. Sie präsentieren Bewegungen durch Führer und sie gewöhnen sich an Führer, die sich in den Medien interessant bewegen.“⁴⁴² Bin Laden hat es erfolgreich geschafft, zum ‚Gesicht‘ der dschihadistischen Bewegung zu werden. Dabei hat er eben diese Personalisierungstendenzen der Massenmedien ausgenutzt. Viele der in dieser Arbeit verwendeten Aussagen bin Ladens stammen aus Interviews, die er Medien gab, aus Videobotschaften, die an internationale Fernsehsender weitergereicht wurden, oder aus Texten, die in seinem Namen veröffentlicht wurden. Allerdings rief diese mediale Selbstinszenierung bin Ladens innerhalb der Bewegung nicht nur ungeteilte Zustimmung hervor, so kritisierte al-Suri: „I think our brother [bin Laden] has caught the disease of screens, flashes, fans, and applause“⁴⁴³.

Manche soziale Bewegungen leisten sich auch die Publikation eigener Medien. Dies hat große Vorteile, kann eine Bewegung doch im Gegensatz zum andauernden Kampf um Aufmerksam-

⁴³⁷ Dies treibt zuweilen kuriose Blüten: So war es im Frühjahr 2011 sogar über einem Dutzend deutscher Medien eine Meldung wert, dass auf einem Internetforum unter unbekanntem Dschihadismus-Sympathisanten darüber diskutiert wurde, ob man mit Skorpionen und Giftschlangen ein Flugzeug zum Absturz bringen könne. Vgl. beispielhaft: Spiegel Online (2011): *Islamisten debattieren über Anschläge mit giftigen Tieren*, 01.03.2011. Online verfügbar unter <http://www.spiegel.de/politik/ausland/0,1518,748276,00.html>.

⁴³⁸ Für eine ausführliche Diskussion der dschihadistischen Medienstrategie vgl. Rogan, Hanna (2007): *From 'Abu Reuter to 'Irhabi 007. al-Qaeda's Online Media Strategies*. Online verfügbar unter http://www.duo.uio.no/publ/IKOS/2007/67790/THE_JIHADIST_ONLINE_MEDIA_STRATEGY_19xNOV%5B1%5D.pdf.

⁴³⁹ Kean, Thomas H. (2004): *The 9/11 Commission Report. Final Report of the National Commission on Terrorist Attacks Upon the United States*. New York, S. 248.

⁴⁴⁰ bin Laden 2004, Botschaft an das amerikanische Volk.

⁴⁴¹ Bundesministerium des Innern: *Verfassungsschutzbericht 2009*. Online verfügbar unter http://www.verfassungsschutz.de/download/SHOW/vsbericht_2009.pdf, S. 237.

⁴⁴² Raschke 1985, Soziale Bewegungen, S. 345.

⁴⁴³ Cullison, Alan (2004): *Inside Al-Qaeda's Hard Drive*. In: *The Atlantic Monthly* (9). Online verfügbar unter <http://www.theatlantic.com/magazine/archive/2004/09/inside-al-qaeda-rsquo-s-hard-drive/3428/>.

keit in den Massenmedien so selbst entscheiden, was als berichtenswert gilt. Bewegungen setzen ihre eigenen Medien strategisch ein, um ein positives Bild von sich selbst zu konstruieren und die Verbreitung ihrer Botschaft besser zu steuern.⁴⁴⁴ In der Medienstrategie der dschihadistischen Bewegung ist dies ein zentrales Konzept: Die Bewegungsorganisation al-Qaida erstellt dschihadistische Magazine, die teilweise sehr professionell gemacht sind. Darin finden sich politische Kommentare, Analysen der Reden von bin Laden oder az-Zawahiri, ‚home stories‘ von Mudschahidin und Leserbriefe.⁴⁴⁵ Verteilt werden diese Magazine über externe Webseiten, die nicht direkt von al-Qaida betrieben werden.⁴⁴⁶ Schon vor dem Elften September existierte mit azzam.com (benannt nach Abdullah Azzam, heute nicht mehr aufrufbar) eine dschihadistische Website, die Videos und Nachrichten verbreitete. Insbesondere seit dem Irakkrieg hat die dschihadistische Propaganda im Internet aber dramatisch zugenommen: Portale, die von Beobachtern als ‚Medienhäuser‘ bezeichnet werden, sammeln dschihadistisches Material und verbreiten es weiter. ‚Al-Fallujah‘, ‚As-Sahab‘ und (vor allem im deutschsprachigen Raum) die ‚Globale Islamische Medienfront‘ sind dabei die bekanntesten.⁴⁴⁷ Manche dieser dschihadistischen Webseiten, zu deren Betrachtung eine Registrierung erforderlich ist, haben sogar eine eigene Akkreditierung für Journalisten. Die mediale Weiterverbreitung von Botschaften ist also explizit erwünscht, wenn ihre Interpretation vorher von bewegungsinternen Medien vorgenommen wurde.⁴⁴⁸

Diese Verbreitung der Bewegungspositionen über das Internet nennt Tarrow ‚nonrelational diffusion‘ und führt aus, dass sich die Reichweite der Bewegung zwar im Vergleich zur herkömmlichen ‚relational diffusion‘ erhöht, gleichzeitig aber der Einfluss geringer wird, da sie stark auf Vermittler zurückgreifen muss, die Einfluss über den Inhalt der Nachricht erhalten.⁴⁴⁹ Das Internet schafft somit zwar eine Vereinfachung der Kommunikation innerhalb der Bewegung und eine erleichterte Verbreitung ihrer Inhalte, gleichzeitig entzieht es aber den Meinungsführern der Bewegung ihre hierarchische Position.

5.2.2 Das Internet als interaktive, virtuelle Umma

„If the Muslims can no longer come to the training camps, [...] then the Jihadist movement must send the camps to the people.”⁴⁵⁰

Abu Mus‘ab al-Suri

⁴⁴⁴ Martin, Andrew D. (2010): *Movement Publications as Data. An Assessment of an Underutilized Resource*, S. 271–301. In: *Research in Social Movements, Conflicts and Change* 30, S. 285f.

⁴⁴⁵ Musharbash 2006, Die neue al-Qaida, S. 116-118.

⁴⁴⁶ Neben al-Maqqdisis www.tawhid.net findet man englischsprachiges Material beispielsweise auch auf <http://ansar1.info/index.php>. Beispiele für deutschsprachige Seiten sind <http://salafihd.com/salafimedia.de2/ajidah/kufr-ashirk.html>, <http://www.islamichackerunion.tk/>, <http://www.kalimattauhimedia.net/main/> oder <http://www.islambruederschaft.com/blog/> [alle zuletzt aufgerufen am 5.3.2011].

⁴⁴⁷ El Difraoui, Asiem; Steinberg, Guido (2011): *Der Feind in unserem Netz. Wie bekämpft man Al-Kaida und Co im virtuellen Raum?*, S. 20–25. In: *Internationale Politik* (1), S. 23.

⁴⁴⁸ Musharbash 2006, Die neue al-Qaida, S. 110f.

⁴⁴⁹ Tarrow 2005, *The New Transnational Activism*, S. 208.

⁴⁵⁰ Zitiert nach Brachman 2009, *Global Jihadism*, S. 116.

Nicht nur die Selbstdarstellung der Bewegung erfolgt über das Internet, auch die Kommunikation zwischen den Anhängern findet heute hauptsächlich virtuell statt. Die Interaktivität des Mediums spielt dabei eine große Rolle: In Chatrooms und Foren finden die kollektiven Diskurse statt, die notwendig sind, um Zugehörigkeit zu einer sozialen Bewegung zu verspüren. Die ‚imagined community‘ der Umma wird greifbar durch die gefühlte Nähe zu den Gleichgesinnten, sie ist sozusagen schon der gefühlte Hauch der globalen islamischen Gemeinschaft, der man sich zugehörig fühlt. Jeder kann sich nun engagieren und die Position der Bewegung unabhängig von der Bewegungsorganisation vertreten: Das deutschsprachige dschihadistische Blog www.islambruederschaft.com beispielsweise, das von der Türkei aus betrieben wird, beschreibt das deutsche Tagesgeschehen aus dschihadistischer Sicht. In vielen nicht spezifisch dschihadistischen Internetforen beeinflussen Dschihadisten die Diskussion und haben teilweise schon eine gewisse Deutungshoheit über bestimmte Konzepte gewonnen.⁴⁵¹ Auch ein Internetnutzer, der sich in einem salafistischen deutschsprachigen Forum wie www.ahlu-sunnah.com aufhält, stößt schnell auf dschihadistisches Gedankengut, das dort gezielt verbreitet und diskutiert wird. Dies ist insofern bedeutend, als vor allem im Westen geborene oder aufgewachsene Muslime ihr Wissen über den Islam heute in größerem Maße von islamischen Webseiten beziehen als aus einem kulturell tradierten Wissensschatz.⁴⁵²

Durch das Internet wird auch eine neue popkulturelle Ästhetik der dschihadistischen Medien gefördert, die der Ethnologe Scott Atran ‚Jihadi Cool‘ nennt.⁴⁵³ Dschihadistische Rap-Videos nach US-amerikanischem Muster sind eine der kuriosen Ausprägungen dieses Phänomens,⁴⁵⁴ aber auch herkömmliche Videos bieten ein professionell gemachtes, an den Internet-Zeitgeist angepasstes Flair, das mit für das Medium typischen Verlinkungen und Zitaten arbeitet.⁴⁵⁵

Die Verschiebung des Dschihad ins Internet hat gewaltige Auswirkungen auf die Struktur der al-Qaida-Sympathisanten und Aktivisten: Ausgehend von einer Datenbank weltweit inhaftierter Dschihadisten fiel Sageman auf, dass das Durchschnittsalter der aktiven Dschihadisten dramatisch abnahm, von 25 Jahren bis zum Jahr 2003 auf ungefähr 20 Jahre im Jahr 2008. Die meisten der neu Inhaftierten kamen durch das Internet in engeren Kontakt mit dem Dschihadismus. Weiterhin stellte er das Einreißen von Geschlechterschranken fest: Frauen, die vorher von einer aktiven Teilnahme an der dschihadistischen Bewegung weitgehend ausgeschlossen waren, werden durch die Semi-Anonymität des Internet viel stärker eingebunden.⁴⁵⁶ Bennett argumentiert, dass die neuen sozialen Kommunikationstechnologien als wichtigste Plattform vor allem von Bewegungen genutzt werden, die nicht auf eine zentrale Organisation, Anführer und eine feste Ideologie angewiesen sind.⁴⁵⁷ Diese Argumentation soll hier umgekehrt werden und die Behauptung aufgestellt werden, dass eine Bewegung, die früher auf eine Orga-

⁴⁵¹ El Difraoui und Steinberg 2011, *Der Feind in unserem Netz*, S. 24.

⁴⁵² Bunt, Gary R. (2003): *Islam in the Digital Age. E-Jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environments*. London, S. 205-211.

⁴⁵³ Dickey, Christopher (2008): ‚Jihadi Cool‘. In: *Newsweek*, 15.04.2008. Online verfügbar unter http://sitemaker.umich.edu/satran/files/newsweek_jihadi_cool_150408.pdf.

⁴⁵⁴ Am bekanntesten ist wohl das 2004 erschienene und vieldiskutierte ‚Dirty Kuffar‘-Rapvideo: <http://video.google.com/videoplay?docid=9083681522527526242#docid=-4283987610134255997> [zuletzt aufgerufen am 1.3.2011]

⁴⁵⁵ Das Video ‚The Power of Truth‘ (2007) beispielsweise wirkt wie eine gut gemachte, unterhaltsame Dokumentation, die sehr stark an westliche Fernsehgewohnheiten angepasst ist. Es zeigt mit passender Musik untermalte Kriegsszenen sowie Ausschnitte aus Interviews mit US-Terrorexperten oder Malcolm X. Vgl.: <http://video.google.com/videoplay?docid=-2371496916251100208&hl=en#> [zuletzt aufgerufen am 4.3.2011]

⁴⁵⁶ Sageman 2008, *Leaderless Jihad*, S. 111f.

⁴⁵⁷ Bennett, W. Lance (2005): *Social Movements Beyond Borders. Understanding Two Eras of Transnational Activism*, S. 203–226. In: Donatella Della Porta und Sidney G. Tarrow (Hg.): *Transnational Protest and Global Activism*. Lanham, S. 205.

nisation angewiesen war, heute aber hauptsächlich virtuell stattfindet, langsam die von Bennett angeführten Charakteristika übernimmt. Die zunehmende Dezentralisierung des Dschihadismus wurde in dieser Arbeit an einigen Stellen nachgewiesen: Schon zwischen den Meinungsführern der Bewegung gab es heftige Diskussionen über die Auslegung der Ideologie oder das genaue Vorgehen der Bewegung. Durch das Internet kommt aber zusätzliche Rivalität durch jeden hinzu, der in der Lage ist, eine Webseite zu erstellen. Dies hat erhebliche Rückwirkungen auf die Bewegung.

6. Fazit: Auswirkungen und Zukunft der dschihadistischen Bewegung

Diese Arbeit hat demonstriert, dass der Dschihadismus mit den Paradigmen der Bewegungsforschung analysierbar ist. Zum einen zeigt dies, dass die emische Sichtweise der Ethnologie wichtige Einblicke bei der Betrachtung dieses Phänomens gibt, und andererseits stellt dies heraus, dass die komparativen Bewegungsparadigmen auch für die Ethnologie nützliche Werkzeuge darstellen können.

In der Arbeit wurde gezeigt, dass aus den Ideen von Qutb und Azzam ein kohärentes Weltbild geformt wurde, das das Fundament der dschihadistischen Ideologie bildet. Die Dschihadisten teilen eine kollektive Identität, die hauptsächlich exklusiv konstruiert wird, ausschließliche Geltung beansprucht und sich in geteilten Narrativen, Symbolen und Praktiken ausdrückt. Das Selbstbild der Dschihadisten und ihre geteilten Überzeugungen sind dabei überaus ‚positiv‘ besetzt: Nach dschihadistischem Selbstverständnis stehen sie für Solidarität unter Muslimen, sie kämpfen für Freiheit, Gerechtigkeit und ein Ende der von allen Seiten gegen Muslime ausgeübten Gewalt. Jedoch gibt es vor allem bei ihrer Behauptung, die gesamte Umma zu repräsentieren, deutliche Brüche in Anspruch und Realität der Bewegung.

Anhand des Framing-Paradigmas wurde analysiert, wie die Bewegung mobilisieren will: Sie nutzt den islamischen Master Frame, in dem sich viele politische Bewegungen und Institutionen ausdrücken, jedoch setzt sie dessen Wirkungsmacht in einen neuen Sinnzusammenhang. Durch das Anknüpfen an bekannte kulturelle Symbole und Narrative werden die Positionen auch von Personen verstanden, die keine detaillierte Kenntnis ihrer Ideologie haben. Während die kollektive Identität der Dschihadisten vornehmlich durch eine äußerst territoriale Interpretation des Islam erzeugt wird, verläuft die Mobilisierung von potentiellen Sympathisanten in einem politisch-kulturellen Deutungsrahmen. Die Dschihadisten diagnostizieren Probleme, die von großen Teilen der Zielgruppe als Missstände angesehen werden. Dabei gehen sie innerhalb des Rahmens ihrer Weltsicht äußerst pragmatisch vor und sprechen auch Unzufriedenheiten an, die nicht primär im Fokus ihrer Ideologie stehen, um möglichst viele unterschiedliche Gruppen zu mobilisieren. Sie amplifizieren diese Unzufriedenheiten, indem sie diese mit historischen, emotional aufgeladenen Symbolen verknüpfen und ihnen eine eindeutige Ursache zuweisen. Es wurde weiter gezeigt, dass die Lösungsvorschläge und Strategien der Bewegung widersprüchlicher und zudem bewegungsintern weit umstrittener sind als die Ursachendiagnosen. Die größtenteils politischen, sozialen und wirtschaftlichen Unzufriedenheiten sollen durch die Herausbildung einer ethnischen, nationalen und regionalen Grenzen überwindenden transnationalen kollektiven Identität beseitigt werden. Dadurch steht die dschihadistische Bewegung in Konflikt mit anderen Bewegungen, die diese Unzufriedenheiten mit lokalen Lösungsvorschlägen ansprechen. Hier zeigt sich, dass die Bewegung sehr auf den Prozess an sich ausgerichtet ist: Sie bietet keinen ausgearbeiteten Zukunftsentwurf, keine konkreten Lösungen, und steht pragmatischen Lösungen der angesprochenen Missstände sogar entgegen, wenn sie nicht dem vorrangigen Ziel dienen, eine kollektive Identität der Muslime zu schärfen. Des Weiteren führt die Frage, wer in dieser transnationalen Identität ein- und ausgeschlossen sein soll, zu erheblichen Disputen innerhalb der Bewegung. Vor allem aber gibt es Meinungsverschiedenheiten über die Bewegungstaktik: Der Dschihad als militärischer Kampf gegen den Feind stellt zwar das zentrale Element dar, mit dem in der Identitätskonstruktion der Bewegung Grenzen geschaffen werden, gleichzeitig widerspricht die Ausweitung des Dschihads auf Muslime (durch Takfir) dem erklärten Ziel, die Umma zu einen. Die Anwendung von Gewalt schreckt zudem den größten Teil der Zielgruppe ab.

Schließlich wurde dargestellt, wer sich dennoch von der Bewegung ansprechen lässt: Drei Viertel der Anhänger waren im Westen lebende Muslime. Dies bestätigt nicht nur, dass die

Resonanz einer Bewegung nicht auf dem Ansprechen der ‚tatsächlich Leidtragenden‘ beruht, sondern auf der erfolgreichen Amplifizierung von Unzufriedenheiten, die sie auch für objektiv nicht Betroffene relevant macht. Es zeigt auch die Bedeutung der kollektiven Identität, die die Bewegung anbietet. Weiter wurde dargestellt, dass diese Anhänger durch eine geschickte Medienstrategie der Bewegung angesprochen werden und ihre neue transnationale Identität vor allem über das alle geografischen und nationale Grenzen überwindende Medium des Internets ausleben können.

Wie misst man nun den Erfolg einer sozialen Bewegung? War sie erfolgreich, wenn sie all ihre erklärten Ziele erreicht hat? Wenn sie einen politischen Wandel in ihrem Sinne durchführen konnte? Polletta schreibt, dass man den Erfolg einer Bewegung auch anhand der Veränderungen bewerten könne, die die Bewegung in Kultur und Bewusstsein, in kollektiven Selbstdefinitionen und in den Sinnzusammenhängen, die das Alltagsleben gestalten, hervorgerufen hat.⁴⁵⁸ Im Folgenden sollen die Ergebnisse der Arbeit in diesem Zusammenhang gewertet werden. Zuerst wird auf die Bewegung selbst eingegangen, und anschließend auf die Erfolge und Misserfolge, die sie bei ihren Gegnern und bei ihrer potentiellen Zielgruppe erreicht hat.

6.1 Folgen der Dezentralisierung

„Soziale Bewegungen bedeuten, einmal wörtlich genommen, Kommen und Gehen. Vor allem Gehen. Die Selbstauflösung ist führendes Mitglied.“⁴⁵⁹

Ulrich Beck

Die kollektive Identität der dschihadistischen Bewegung ist relativ ausgeprägt: Sie definiert sich in klarer Abgrenzung zu einem äußeren Gegner, greift auf ein reichhaltiges kulturelles und historisches Repertoire zurück, um ihren Anhängern eigene Narrative, Symbole und Praktiken zu bieten, und verfügt über ein Deutungsschema, das vom täglichen Alltag bis hin zu Weltpolitik und geschichtlichen Ereignissen kohärente Sinnzusammenhänge liefert. Wie im vorigen Kapitel gezeigt, fühlen sich von dieser Identität vor allem Muslime in westlichen Ländern angesprochen, die unter einem Mangel an Zugehörigkeitsgefühl leiden. Der große Vorteil dieser kollektiven Identität ist, dass sie entterritorialisiert ist und über das Internet weltweiter Zugang zu ihr besteht. Sie benötigt also nicht unbedingt ein bestimmtes Milieu oder Treffpunkte. Dies ist allerdings gleichzeitig auch ihr großer Nachteil. So besteht die Gefahr, dass Dispute nicht innerhalb der Bewegung gelöst werden, sondern zu einer Aufsplitterung der Bewegung führen. Statt den für eine Bewegung dauerhaft notwendigen Diskurs zu führen, können Aktivisten und Sympathisanten im Internet einfach die Plattform aufsuchen, die exakt ihre Meinung vertritt. Das Internet erleichtert somit durch die angebotenen ‚Mikro-Öffentlichkeiten‘ zwar den Zugang und die Übernahme der dschihadistischen Weltsicht, erschwert aber gleichzeitig die Ausbildung einer Massenbewegung, da sie durch diese weitgehend hierarchielose Verortung im Internet bei den Sympathisanten nicht tief genug verwurzelt ist und Meinungsführer nur indirekt über Vermittler in Kontakt mit den Anhängern treten können. Dies wirkt sich auch auf die Mobilisierung aus: Die dschihadistische Bewegung hält zwar ihr Framing vage und pragmatisch genug, um unterschiedlichste potentielle Sympathisanten anzusprechen. Gleichzeitig kann sie dadurch jedoch kein konkretes gemeinsames Ziel

⁴⁵⁸ Polletta, Francesca (1997): *Culture and Its Discontents. Recent Theorizing on the Cultural Dimensions of Protest*, S. 431–450. In: *Sociological Inquiry* 67 (4), S. 431.

⁴⁵⁹ Beck, Ulrich (1991): *Politik in der Risikogesellschaft*. Berlin, S. 84.

oder eine gemeinsame Handlungsstrategie definieren. Wie allein die Diskussionen um Takfir zeigen, sind selbst grundlegende Definitionen heftig umstritten. ‚Kollektive Aktion‘, einer der wichtigsten Bestandteile einer sozialen Bewegung, ist so kaum möglich, wahrscheinlicher ist eine durch die Struktur gegebene Aufteilung in verschiedene Splitterbewegungen. Der große Plan von Vordenkern wie Qutb oder Azzam, die Umma zu einen und den ‚wahren Islam‘ zu etablieren, könnte durch mangelnde Strategien und konkrete Konzepte zu einer diffusen zersplitterten Gegenkultur degenerieren.

Abgesehen von diesen inneren Problemen war, wie gezeigt wurde, zudem die Mobilisierung nach außen nicht sonderlich erfolgreich. Das Ansprechen von verbreiteten politischen Unzufriedenheiten dürfte noch Zustimmung gefunden haben, die Rechtfertigung ihrer Strategien durch den Islam jedoch schon nicht mehr. Dass die meisten dschihadistischen Texte zwar mit Einleitungen wie ‚Es ist allgemein bewiesen‘ oder ‚Alle Experten sind sich einig‘ beginnen, dann aber wie erwähnt ihre Ideologie mit aufwändigen religiösen Erläuterungen rechtfertigen, zeigt, dass den Dschihadisten selbst klar ist, dass sie einige Überzeugungsarbeit brauchen werden, um einem signifikanten Teil der islamischen Gesellschaft ihre Ideen als mit dem Islam kompatibel präsentieren zu können. Wahrscheinlich ist es für die meisten religiös etwas ‚gebildeteren‘ Muslime auch nicht akzeptabel, dass die Dschihadisten so selektiv aus verschiedenen Versatzstücken des reichen Fundus des Islam ihre Ideologie zimmern und dabei etwa ein Jahrtausend an islamischer Geschichte, Kultur und Religionsexegese ignorieren. Aber das scheint den Dschihadisten selbst nicht so wichtig zu sein, die meist nur über wenig religiöse Bildung verfügen: Schon Max Weber stellte bei einer vergleichenden Betrachtung von Glaubenskriegern – von Kreuzrittern über Muslime und Sikhs bis hin zu japanischen buddhistischen Mönchen – fest, dass diese mit "Erlösungsrealität" nur formal zu tun hatten, und selbst ihre "formale Orthodoxie war oft von zweifelhafter Echtheit"⁴⁶⁰. Wie in dieser Arbeit ausführlich gezeigt wurde, geht es den Dschihadisten um die Beseitigung politischer Unzufriedenheiten. Ihre Taktik der Gewalt wird aber von weiten Teilen der islamischen Öffentlichkeit abgelehnt – und zunehmend auch von ehemaligen Dschihadisten. Durch die antisystemische Kompromisslosigkeit ihrer Ideologie kann die Bewegung darauf aber nicht reagieren. Dies sorgt dafür, dass potentielle Sympathisanten sich vermehrt Bewegungen mit ähnlichem Framing, aber anderen Taktiken zuwenden. Dschihadistische Meinungsführer sahen darin – und eben nicht in Antiterrormaßnahmen westlicher Regierungen – schon immer die größte Gefahr für die Bewegung. So warnt Naji vor allem vor der Muslimbruderschaft, die viele Schriften veröffentlicht, die ebenfalls aus dem Koran heraus argumentieren, aber ein gewaltfreies politisches Engagement ableiten. Da diese Argumentation von dschihadistischen Denkern schwer zu widerlegen ist und dieselbe Zielgruppe anspricht, warnt Naji: „The infiltration of the Brethren thought into the intellectual structure of the jihadi groups is dangerous and destructive.“⁴⁶¹

Wird der Dschihadismus also dort enden, wo George W. Bush es ihm schon kurz nach dem 11. September 2001 prophezeit hatte, „in history's unmarked grave of discarded lies“⁴⁶²? Viel wird davon abhängen, wie die Bewegung auf eine gravierende Änderung der politischen Gelegenheitsstrukturen reagiert, die im übernächsten Punkt analysiert wird. Es ist jedoch unwahrscheinlich, dass die gesamte Bewegung ihre Strategie grundlegend ändern wird. Tarrow argumentiert, dass vor allem Bewegungen, die am Ende eines ‚protest cycles‘ stehen und ei-

⁴⁶⁰ Weber, Max; Winkelmann, Johannes (2002): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. 5., rev. Aufl., [Nachdr.] / . Tübingen, S. 289.

⁴⁶¹ Naji 2004, *The Management of Savagery*, S. 231f.

⁴⁶² Bush 2001, *Address to a Joint Session of Congress and the American People*.

nen Großteil ihrer Anziehungskraft verloren haben, diesen Rückgang an Sympathisanten, Aktivisten und Alliierten mit einer engeren Definition ihrer kollektiven Identität kompensieren und Allianzen eher als ‚Ausverkauf‘ ablehnen.⁴⁶³ Eine erhöhte Exklusivität soll also die Bindung der verbliebenen Anhänger sichern. Viele antisystemische Bewegungen halten auch an Terror als Taktik fest, selbst wenn sie strategisch nicht mehr sinnvoll für die Bewegung ist, da sie die Unterstützung in der breiteren Öffentlichkeit sinken lässt. Gewalt als Mittel zum Zweck wandelt sich für die Mitglieder der Bewegung zum Zweck an sich.⁴⁶⁴ Man erkennt dies bereits an den dschihadistischen Gruppen im Irak, die heute noch blutige Anschläge auf Zivilisten verüben und jeglichen Kompromiss ablehnen, obwohl sie über keinen nennenswerten Rückhalt in der Bevölkerung mehr verfügen. Sollte die dschihadistische Bewegung also tatsächlich am beginnenden Ende ihres ‚protest cycles‘ stehen, muss hinzugefügt werden, dass eine soziale Bewegung niemals ganz stirbt: Ihre Ideen und breit gefassten Konzepte einer kollektiven Identität bleiben in kulturellen Artefakten erhalten und können von späteren Bewegungen genutzt werden.⁴⁶⁵ Dies trifft auf eine so schriftbasierte Bewegung wie den Dschihadismus in besonderem Maße zu. Umgekehrt kann eine Bewegung Symbole, Taktiken oder Organisationsformen in den Augen der Öffentlichkeit dauerhaft uminterpretieren, so dass sie auch über die Lebensdauer der Bewegung hinaus mit der Identität der früheren Nutzer verbunden wird. Das berüchtigtste Beispiel wäre hier wohl die Uminterpretation des jahrtausendealten Swastika-Symbols durch die nationalsozialistische Bewegung, das seitdem mit dieser Bewegung verbunden wird. Es bleibt abzuwarten, ob die Uminterpretation von alten Konzepten wie beispielsweise Dschihad auch solche dauerhaften Spuren hinterlässt.

6.2 Resonanz des Framings im Westen

„Schaut euch die Franken an! Seht, mit welchem Eifer sie sich für ihre Religion schlagen, während wir Muslims keinerlei Begeisterung für den Heiligen Krieg zeigen.“⁴⁶⁶

Saladin

Während das Framing der dschihadistischen Bewegung im islamischen Raum wenig erfolgreich war, zeigt es in der westlichen Welt wesentlich stärkeren Einfluss. Ein westliches ‚Mediascape‘⁴⁶⁷ produziert ein Bild des Islam, das zunehmend von den Symbolen, Narrativen und Aktionen des Dschihadismus geprägt ist, „Jihad not Salam (peace) is the word most commonly associated with Islam“⁴⁶⁸. Bei einer Allensbach-Umfrage in Deutschland aus dem Jahr 2004 sagten 83 % der Befragten, dass sie mit dem Islam hauptsächlich ‚Terror‘ assoziierten, fast

⁴⁶³ Tarrow 1998, *Power in Movement*, S. 152f.

⁴⁶⁴ Post, Jerrold M. (1998): *Terrorist Psycho-logic. Terrorist Behavior as a Product of Psychological Forces*, S. 25–40. In: Walter Reich (Hg.): *Origins of Terrorism. Psychologies, Ideologies, Theologies, States of Mind*. Washington, DC, S. 35.

⁴⁶⁵ Eyerman und Jamison zeigen dies anhand der Musik sozialer Bewegungen: So blieb die Identitätskonstruktion und das Framing der US-amerikanischen Arbeiterbewegung des frühen 20. Jahrhunderts durch Lieder erhalten, die viele andere Bewegungen Jahrzehnte später inspirierten. Vgl. Eyerman, Ron; Jamison, Andrew (1998): *Music and Social Movements. Mobilizing Traditions in the Twentieth Century*. Cambridge, S. 57-59.

⁴⁶⁶ Zitiert nach Maalouf 2003, *Der Heilige Krieg der Barbaren*, S.15.

⁴⁶⁷ Der Begriff wurde von Arjun Appadurai geprägt, der ihn so definiert: „Mediascapes, whether produced by private or state interests, tend to be image-centered, narrative-based accounts of strips of reality, and what they offer to those who experience and transform them is a series of elements (such as characters, plots, and textual forms) out of which scripts can be formed of imagined lives, their own as well as those of others living in other places.“ Appadurai, Arjun (1996): *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis, S. 35.

⁴⁶⁸ Milton-Edwards, Beverley (2005): *Islamic Fundamentalism since 1945*. London, S. 10.

ebenso viele empfanden den Islam als ‚radikal‘ und ‚fanatisch‘.⁴⁶⁹ Diese Stereotypen eines aggressiven Islams, der mit Koran und Schwert gegen die Ungläubigen vorgeht, basiert auf alten historischen und theologischen Feindbildern, wird aber durch die Berichterstattung über dschihadistische Anschläge verstärkt.⁴⁷⁰ Analog zum vorher beschriebenen Framing des ‚Angriffs auf den Islam‘ wird also auch hier politische Gewalt religiös interpretiert. Diese Einstellung findet sich – um beim Beispiel Deutschland zu bleiben – mittlerweile in allen politischen Lagern, wenn auch die Gründe unterschiedlich sein mögen: So sehen manche einen Konflikt des ‚europäischen Abendlandes‘ gegenüber dem ‚Orient‘, während andere die Werte der Aufklärung gefährdet sehen – in beiden Fällen wird aber ‚der Islam‘ als das ‚Andere‘ konstruiert.⁴⁷¹ Oft werden das Fehlen von Demokratie, Freiheit oder Säkularismus als Beweis für die Inkompatibilität des Islams mit den ‚westlichen Werten‘ genommen, wobei aber die politischen und historischen Gründe für diese Abwesenheit ignoriert werden.⁴⁷²

In extremer Form drückt sich in Deutschland diese Meinung bei den selbsterklärten ‚Islamkritikern‘ aus. Diese tauschen sich größtenteils über eine Vielzahl antiislamischer Webseiten aus, wobei das Blog ‚Politically Incorrect‘ (www.pi-news.net) aufgrund der hohen Besucherzahlen als ideologisches Zentrum angesehen werden kann – die Ideen der ‚Islamkritiker‘ werden aber zum Teil von Medien und Politik übernommen.⁴⁷³ Grundsätzlich gehen sie von einem monolithischen, ahistorischen Islambild aus. ‚Der Islam‘ sei eine politische Ideologie, die zu Gewalt aufrufe – dies versuchen Islamkritiker zu verdeutlichen, indem sie negative ‚Fallbeispiele‘ aus Lokalnachrichten oder dem Weltgeschehen, in denen Muslime involviert waren, in einen Zusammenhang setzen. Diese sollen beweisen, dass Muslime grundsätzlich gewalttätig seien, westliche Sozialsysteme ausnutzten und Nichtmuslime verabscheuten. Muslimische Immigranten (die von ‚Islamkritikern‘ meist abschätzig „Kulturbereicherer“ genannt werden) hätten das Ziel, westliche Staaten zu unterwandern und ein ‚Eurabien‘ zu errichten. Gerade Europäer hätten dabei schon den ‚Dhimmi‘-Status (Nichtmuslime unter islamischer Herrschaft) erreicht, da die ‚Gutmenschen‘ der politischen und intellektuellen Elite aufgrund übertriebener politischer Korrektheit den ‚wahren‘ Islam nicht wahrnehmen wollten. Muslimen, die dieses Ziel abstreiten oder ‚gut integriert‘ wirken, dürfe man nicht trauen, da sie – gemäß der islamkritischen Interpretation des Konzepts Taqiya – die ‚Ungläubigen‘ nur über ihre wahren Absichten täuschten.⁴⁷⁴

Diese ‚Islamkritiker‘ sind nicht mit herkömmlichen Rechtsradikalen gleichzusetzen, da sie statt von einer bedrohten Nation von bedrohten ‚westlichen Werten‘ ausgehen und sich als glühende Israel-Verteidiger darstellen. Sie legen auch großen Wert darauf, als Vertreter der ‚westlichen Zivilisation‘ angesehen zu werden und sehen eine transnationale Übereinstimmung mit ‚Islamkritikern‘ in anderen Ländern Europas oder der USA. Ohne einen Vergleich mit den Dschihadisten implizieren zu wollen, fällt eine ähnliche Argumentationslogik auf, die von der Konstruktion einer übermächtigen, transnationalen, monolithischen Bedrohung bis hin zu dem Gefühl, die unwissende Gesellschaft vor dieser Gefahr warnen zu müssen, reicht.

⁴⁶⁹ Frankfurter Allgemeine Zeitung (2004): *Der Kampf der Kulturen*. 15.9.2004. Online verfügbar unter <http://www.faz.net/s/RubFC06D389EE76479E9E76425072B196C3/Doc~E895DAE9FACE04C538B809F843A118A8C~ATpl~Ecommon~Scontent.html>.

⁴⁷⁰ Vgl. Naumann, Thomas (2010): *Feindbild Islam. Historische und theologische Gründe einer europäischen Angst*, S. 19–36. In: Thorsten Gerald Schneiders (Hg.): *Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen*. Wiesbaden.

⁴⁷¹ Bielefeldt, Heiner (2010): *Das Islambild in Deutschland. Zum öffentlichen Umgang mit der Angst vor dem Islam*, S. 173–206. In: Thorsten Gerald Schneiders (Hg.): *Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen*. Wiesbaden, S. 175.

⁴⁷² Kalin 2009, *Roots of Misconception*, S. 173.

⁴⁷³ Schiffer, Sabine (2010): *Grenzenloser Hass im Internet. Wie „islamkritische“ Aktivisten in Weblogs argumentieren*, S. 355–376. In: Thorsten Gerald Schneiders (Hg.): *Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen*. Wiesbaden, S. 357f.

⁴⁷⁴ Diese Übersicht folgt eigenen Recherchen auf www.pi-news.net, www.akte-islam.de, www.reconquista-europa.com und Schiffer 2010, *Grenzenloser Hass im Internet*.

Beide Seiten bestätigen sich so gegenseitig ihre Weltsicht. Dies führt auch dazu, dass dschihadistische und ‚islamkritische‘ Webforen sich gegenseitig zitieren.⁴⁷⁵ Aussagen und Handlungen von einigen Wenigen werden so als ‚pars pro toto‘ zu einer Bestätigung für die feindliche Haltung des monolithischen Gegners interpretiert. Das simplifizierende Framing eines unausweichlichen ‚Kampfes der Kulturen‘, wie ihn die Dschihadisten und auch die ‚Islamkritiker‘ darstellen, ist eine selbsterfüllende Prophezeiung, die sich – wenn man das Tagesgeschehen durch dieses Prisma wahrnimmt – durch die totale Verfügbarkeit an Information immer aufs Neue bestätigen lässt. Bei einer Umfrage in Deutschland im Jahr 2010 sagten zwei Drittel aller Befragten, dass sie ein negatives Bild von Muslimen hätten.⁴⁷⁶ In einer anderen Umfrage desselben Jahres antworteten etwa 45 % der befragten US-Amerikaner und Kanadier, dass ein Konflikt zwischen der islamischen und der westlichen Welt unausweichlich sei – gegenüber 31 % in der MENA-Region und nur 15 % in Asien.⁴⁷⁷ Diese pauschalisierende gegenseitige Perception zweier sehr heterogener und widersprüchlicher Weltregionen sagt jeweils mehr über das Verständnis der eigenen Identität als über den Charakter des ‚Anderen‘ aus – dies ändert aber nichts daran, dass diese Exklusion fatale Folgen hat, gerade für Migranten in westlichen Ländern, die sich eigentlich mit multiplen Identitäten eingerichtet hatten. Aksoy zeigt in einer ethnographischen Studie, wie Türken in Großbritannien, die sich vorher nur unwesentlich über ihre Religion definiert hatten, nach dem Elften September zwischen zwei Lagern standen und durch das von den Medien geprägte öffentliche Bild in die Rolle des fremden ‚Anderen‘ gedrängt wurden. Die komplexe Identität der türkischen Immigranten, die einerseits relativ säkular und pro-westlich waren, andererseits oft einen politisch linken Hintergrund hatten und oft aufgeschlossen gegenüber ‚Dritte-Welt‘-Themen und Antiamerikanismus waren, wurden von außen nur noch über ihre ‚islamische Identität‘ wahrgenommen.⁴⁷⁸ Diese Ablehnung von multiplen Zugehörigkeiten durch die Mehrheitsgesellschaft stellt schlussendlich auch einen Anknüpfungspunkt des Dschihadismus dar. So berichtet Lohlker über Interviews, die Farhad Khosrokhavar in französischen Gefängnissen mit inhaftierten mutmaßlichen Dschihadisten führte:

„Einige der Interviewten hatten seit ihrer Kindheit in Frankreich gelebt, dann aber ein bitteres Erwachen erlebt. Bis zur Pubertät betrachteten sie sich als Franzosen. Die vielfältigen Formen des Rassismus ließen sie dann aber deutlich spüren, welch tiefer Abgrund sie vom hässlichen Okzident trennt. Sie glaubten sich, mit anderen Worten, geborgen in einer totalen Integration in ein Land, das sie als das ihre betrachteten. Die tägliche Diskriminierung, dieser Verrat, der als existenziell erfahren wird, sei es im täglichen Leben oder in der medial vermittelten muslimischen Welt, wird zum bestimmenden Element für den Bruch mit dem Westen.“⁴⁷⁹

Der gesamten Identitätskonstruktion und dem mobilisierenden Framing der Dschihadisten liegt im Wesentlichen die Herausarbeitung einer Ungleichheit zugrunde, einer ungerechten

⁴⁷⁵ Vgl. beispielsweise den Blogeintrag „RE: Mohammedaner wollen Merkel schaechten“ am 11.9.2010: <http://www.islambruederschaft.com/blog/?p=2509> [zuletzt abgerufen am 15.3.2011]

⁴⁷⁶ Westfälische Wilhelms-Universität Münster (Hg) (2010): „*Deutsche sind viel weniger tolerant gegenüber Muslimen*“. Umfrage zu religiöser Vielfalt in Europa zeigt integrationspolitisch brisante Ergebnisse. Online verfügbar unter http://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/religion_und_politik/aktuelles/2010/12_2010/pm_zur_pressekonferenz_02.12.2010.pdf

⁴⁷⁷ Abu Dhabi GALLUP Center (2010): *Measuring the State of Muslim-West Relations. Assessing the "New Beginning"*. Online verfügbar unter http://www.gallup.com/poll/File/144959/MWRRelations_2010_report.pdf, S. 35.

⁴⁷⁸ Aksoy 2004, *Some 'Muslims' Within*.

⁴⁷⁹ Lohlker 2009, *Dschihadismus*, S. 148f.

Behandlung der Muslime. Wenn mit Taylor ein Zusammenleben in einer pluralistischen, multikulturellen Gesellschaft nur durch eine „Politik der Anerkennung“⁴⁸⁰ möglich ist, besteht darin auch ein wichtiger Schritt, dieses Framing zu durchbrechen.

6.3 Al-Qaida oder al-Tahrir?

Während die Betonung einer kollektiven Identität aller Muslime insbesondere zur Mobilisierung von Muslimen im Westen geeignet ist, richtet sich das Hervorheben von lokalen Unzufriedenheiten durch die Dschihadisten hauptsächlich an Muslime in islamischen Ländern. Die größte Gefahr für das Framing von sozialen Bewegungen ist, dass andere Lösungsvorschläge mit höherer Resonanz auf ihre behaupteten Unzufriedenheiten gefunden werden. Deswegen können die demokratischen Revolutionen, die Mitte Dezember 2010 in Tunesien, Algerien und Ägypten begannen und sich wie bei einem Domino-Effekt durch Massenunruhen von Marokko bis in den Iran verbreiteten und immer noch weiter verbreiten (Stand: März 2011), als bisher größte Bedrohung für die Erfolgsaussichten der dschihadistischen Bewegung gesehen werden. Dies ist nicht offensichtlich, wenn man diese Ereignisse aus einer rein sicherheitspolitischen Perspektive betrachtet. Die anfängliche Zögerlichkeit der westlichen Regierungschefs, die Ziele der demokratischen Volksaufstände im Maghreb zu unterstützen oder auch nur als legitim zu beschreiben, hatte nicht nur damit zu tun, dass diese gegen verbündete Herrscher gerichtet war. In den Medien und Aussagen vieler westlicher Politiker kam immer wieder die Furcht zum Vorschein, statt der Despoten könnten demnächst ‚Islamisten‘ an die Macht kommen. Dabei wurden nicht nur in den Massenmedien die maghrebische Muslimbruderschaft und al-Qaida in einen Topf geworfen. Als ein Beispiel unter vielen soll hier nur Kenneth Pollack vom Brookings-Institut dienen, der Anfang Februar 2011 darüber spekulierte, ob al-Qaida die Revolution in Ägypten kapern könne und schließlich ein dem Iran ähnlicher Gottesstaat, nur mit dschihadistischer Ideologie, entstehen könnte – in jeden Fall jedoch sei das Aufbegehren des Volkes eine Chance für die Dschihadisten: „We should not doubt that when Zawahiri and his cohorts heard the news from Tahrir Square, they were probably jubilant that the revolution they had sought for so long had begun.“⁴⁸¹ Allerdings meldete sich az-Zawahiri erst knapp zwei Wochen nach Beginn der Proteste in Ägypten – Analysten spekulierten, Drohneinsätze in Pakistan würden die Nachrichtenübermittlung erschweren, jedoch blieben dschihadistische Meinungsführer auch schon bei den Protesten in Tunesien einen Monat zuvor verdächtig stumm. Durch die Betrachtung des Dschihadismus als sozialer Bewegung bietet sich hier eine andere Erklärung an: az-Zawahiri war bewusst, dass einer der wichtigsten diagnostischen Frames seiner Bewegung gerade mit einem neuen prognostischen Framing verbunden wurde: Die Befreiung von den autokratischen Regimen der islamischen Welt ist der zentrale Missstand, den die Dschihadisten beseitigen wollen – insbesondere in Ägypten, dem Geburtsland des Dschihadismus (und nicht ganz zufällig auch az-Zawahiris). Eine zwingende Argumentation für die Transnationalität des Dschihadismus und seinen Kampf gegen den Westen ist, dass man den ‚nahen Feind‘ nur besiegen könne, wenn man vorher den ‚fernen Feind‘ vertrieben habe. Aus dem Widerstand gegen die arabischen Autokratien entwickelten sich die gesamte Ideologie und die transnationale Bewegung, sie war eine Antwort auf ihn. In Tunesien und Ägypten konnten die Dschihadisten nun zusehen, wie sich weite Bevölkerungsteile um einen der entscheidenden diagnostischen Frames des Dschihadismus scharten,

⁴⁸⁰ Vgl. Taylor, Charles (2009): *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Frankfurt am Main.

⁴⁸¹ Pollack, Kenneth M. (2011): *Could al Qaeda Hijack Egypt's Revolution?* In: *The Wall Street Journal*, 09.02.2011. Online verfügbar unter <http://online.wsj.com/article/SB10001424052748704843304576126393150812416.html>.

wie sich Millionen mobilisieren ließen, die teils unter Einsatz ihres Lebens diesen Missstand beheben wollten. Nur taten sie das nicht durch die dschihadistische Bewegung: In kürzester Zeit bildete sich eine eigene relativ hierarchielose transnationale Bewegung, die genau diese Unzufriedenheit ansprach, deren Taktik sich allerdings auf friedlichen Protest beschränkte, deren Vorbilder die Proteste im Iran zwei Jahre zuvor oder im Falle der Ägypter die Tunesier waren, und deren Ziel eine demokratische Gesellschaft war. Mubarak oder ben Ali wurden nicht als ‚naher Feind‘ interpretiert, den man nur über den Umweg eines internationalen Kampfes und ausschließlich durch die Anwendung von Gewalt vertreiben könne, sondern lediglich als Diktator.

Als sich der ‚Islamische Staat im Irak‘, al-Qaidas irakischer Arm, zwei Wochen nach Beginn der Proteste in Ägypten meldete und die Demonstranten zum Dschihad sowie zur Bildung einer Regierung auf Grundlage der Scharia aufrief, nahmen weder die Menschen auf dem al-Tahrir-Platz, den Straßen von Kairo, Suez und Alexandria, noch in den globalen Medienanstalten davon groß Notiz.⁴⁸² Besonders für az-Zawahiri muss es sich angefühlt haben wie der Zusammenbruch eines Lebenswerks, wenn ganz normale Menschen durch friedlichen Protest das Ziel erreichen, dem er sein ganzes Leben gewidmet hatte: den Sturz des Diktators Mubarak.

Es ist noch nicht absehbar, in welche Richtung sich die Revolutionen in Tunesien und Ägypten entwickeln. Schon jetzt kann allerdings festgestellt werden, dass diese jüngst entstandenen sozialen Bewegungen in direkter Konkurrenz zum globalen Dschihadismus stehen, und dabei ungleich erfolgreicher sind: Sie adressieren teilweise dieselben Unzufriedenheiten, haben aber durch ein anderes Framing eine ungleich größere Basis ansprechen können. Die dschihadistische Bewegung hat es trotz jahrzehntelanger Anstrengungen und mehrerer spektakulärer Anschläge, trotz medialer Dauerpräsenz und charismatischen Anführern, trotz des Versuchs, eine kollektive Identität der Muslime anzusprechen, nicht geschafft, jemals eine so große Anzahl an Menschen zu mobilisieren, wie es diese Bewegungen in kürzester Zeit bewerkstelligten. Auch die Schnelligkeit, mit welcher der Funke der Bewegung auf andere Gesellschaften übersprang, die hohe Identifikationskraft und das Gefühl einer panarabischen (und nicht panislamischen) Solidarität im Angesicht einer gemeinsamen Unzufriedenheit weisen auf ein Potential hin, das die dschihadistische Bewegung in ihren besten Zeiten nicht hatte. In Ägypten spielten die Demonstranten sogar ganz direkt auf den Master Frame der islamistischen Bewegungen an, als sie in Abwandlung des altbekannten „Islam ist die Lösung“-Slogans plötzlich riefen: „Tunesien ist die Lösung!“.⁴⁸³ Natürlich eint diese Bewegungen bisher nicht viel mehr als dieser eine Frame. Es können aufgrund der Aktualität der Ereignisse – die Bewegungen traten erst während des Schreibprozesses dieser Arbeit auf – noch keine detaillierten Aussagen über Form, Inhalte und andere Charakteristika dieser Bewegungen getroffen werden, obwohl zu hoffen (und anzunehmen) ist, dass sich Bewegungsforscher diesen Phänomenen bald annehmen werden. Bisher hat es den Anschein, als seien sie soziale Bewegungen mit begrenzter Themenreichweite, die vor allem die Gegnerschaft zu autoritären Regimen und Misswirtschaft, und weniger eine kollektive Identität und Ideologie gemeinsam haben. Nichtsdestotrotz stellen sie eine große Gefahr für die dschihadistische Bewegung dar, da sie ihre proklamierte Alternativlosigkeit in Frage stellen. Sollten die von diesen Bewegungen angestoßenen Revolutionen schlussendlich zu einer Wiederherstellung des Status Quo oder gar einer Verschlechterung des vorherigen Zustands führen, könnte das dem Framing der Alterna-

⁴⁸² Die Welt (2011): *Al-Qaida ruft Ägypter zum Heiligen Krieg auf*. 9.2.2011. Online verfügbar unter <http://www.welt.de/politik/ausland/article12485322/Al-Qaida-ruft-Aegypter-zum-Heiligen-Krieg-auf.html>.

⁴⁸³ Shadid, Anthony (2011): *Yearning for Respect, Arabs Find a Voice*. In: *The New York Times*, 29.01.2011. Online verfügbar unter http://www.nytimes.com/2011/01/30/world/middleeast/30arab.html?_r=1&src=ISMR_AP_LO_MST_FB.

tivlosigkeit zum Dschihad einen neuerlichen Aufwind geben. Anderenfalls könnten zwar durch die instabilere und offenere Struktur der potentiellen ‚neuen‘ Staaten dschihadistische Netzwerke leichter aufgebaut und die Ideologie freier verbreitet werden, die politischen Gelegenheitsstrukturen für die Bewegung würden sich also bessern. Allerdings ist es schwer vorstellbar, wie die schon jetzt marginalisierte dschihadistische Bewegung ihr Framing so adaptieren kann, dass es sich auch gegen diese neuen Bewegungen stellt, und damit eine gewisse Resonanz erzeugt. Denn sie ‚braucht‘ lokale Unzufriedenheiten, um ihr globales prognostisches Framing zu legitimieren.

Deswegen erscheint es logisch, dass sich die dschihadistische Bewegung verstärkt darauf konzentrieren wird, mit ihrem verbliebenen diagnostischen Framing zu mobilisieren: An der Resonanz des behaupteten Krieges des Westens gegen den Islam hat sich selbst durch die jüngsten welthistorischen Ereignisse nichts geändert. Die Wirkungsmacht auch dieses Framings zu durchbrechen, liegt einzig in der Hand der Bürger der westlichen Welt.

Literatur- und Quellenverzeichnis

[Alle Online-Quellen zuletzt aufgerufen am 13.3.2011]

Primärquellen

Al Fajr Media Center (Hg.) (2007): *We'll Do it Again. Annapolis Shall Not Rescue Their Metropolis, Written By a Soldier in the Army Aiming to Destroy Their Metropolis*. Online verfügbar unter <http://nefafoundation.org//file/nefaannapolis1107.pdf>.

al-Awlaki, Anwar (2008): *Der Staub wird sich niemals legen*: Ansarul-Haqq Media Group. Online verfügbar unter <http://ansarulhaqq.com/buecher/der%20staub.pdf>.

al-Awlaki, Anwar (2009): *44 Ways to Support Jihad*. Online verfügbar unter <http://www.nefafoundation.org/miscellaneous/FeaturedDocs/nefaawlaki44wayssupportjihad.pdf>.

al-Awlaki, Anwar (2009): *Allah is Preparing Us for Victory*. Online verfügbar unter www.tawhed.net/dl.php?i=1309091a.

al-Fahd, Nasir Hamad (o.J.): *Living in the West with al-Wala' wal-Bara'*. Online verfügbar unter <http://www.tawhed.net/dl.php?i=1211091m>.

Al-Furqan Media (Hg.): *Biographies of the Prominent Martyrs - Issue 43. Mu'adh and Mu'awwaidh, the Sons of Afra'*. Online verfügbar unter http://azelin.files.wordpress.com/2010/08/biographies-of-the-prominent-martyrs-number-43-mu_adh-and-mu_awwaidh-the-sons-of-afra_.pdf.

al-Libi, Abu Yahya (2007): *Dots on the Letters*. 9.9.2007, S. 243–266. In: Laura Mansfield (Hg.): *Al Qaeda 2007 Yearbook. A Comprehensive Translation of the Messages of Al Qaeda Leaders Released in 2007*. Old Tappan: TLG Publications.

al-Libi, Abu Yahya (2007): *Palestine, an Alarming Scream and a Warning Cry*. 29.4.2007, S. 62–74. In: IntelCenter (Hg.) (2009): *Words of Abu Yahya al-Libi*. Alexandria: Tempest Publishing.

al-Libi, Abu Yahya (2008): *I am Not a Deceiver, Nor Will I Allow Someone to Deceive Me*. 9.3.2008, S. 175–189. In: IntelCenter (Hg.) (2009): *Words of Abu Yahya al-Libi*. Alexandria: Tempest Publishing.

al-Maqdisi, Abu Mohammad (o.J.): *Ad-Dīmuqrāṭiyya Dīn. Die Religion der Demokratie*. Online verfügbar unter <http://www.ahlu-sunnah.com/attachment.php?attachmentid=574&d=1265901309>.

al-Maqdisi, Abu Mohammad (o. J.): *Dies ist unsere 'Aqidah. Die islamischen Glaubensgrundsätze*. Online verfügbar unter <http://www.homepage-baukasten-dateien.de/buechereidesislam/dies%20ist%20unsere%20aqida%20%20shaykh%20abu%20muhammad%20al-maqdisi.pdf>.

al-Maqdisi, Abu Mohammad (2008): *Reflections. Expecting The Best From Allah*. Online verfügbar unter <http://www.kalamullah.com/Books/expect-best-of-allah.pdf>.

al-Maqdisi, Abu Mohammad (2010): *The Caravan is Moving and the Dogs are Barking*. Online verfügbar unter <http://forums.islamicawakening.com/f18/caravan-moving-dogs-barking-1163/>.

al-Suri, Abu Mus'ab (2007): *The Global Islamic Resistance Call*, S. 347–485. In: Brynjar Lia (Hg.): *Architect of Global Jihad. The Life of al-Qaida Strategist Abu Mus'ab al-Suri*. New York: Columbia Univ. Press.

Atran, Scott (2005): *The Emir. An Interview with Abu Bakar Ba'asyir, Alleged Leader of the Southeast Asian Jemaah Islamiyah Organization*. In: *Spotlight on Terror* 3 (9). Online verfügbar unter [http://www.jamestown.org/programs/gta/single/?tx_ttnews\[tt_news\]=562&tx_ttnews\[backPid\]=26&cHash=f0e77f13a0240cad907239453f25396c](http://www.jamestown.org/programs/gta/single/?tx_ttnews[tt_news]=562&tx_ttnews[backPid]=26&cHash=f0e77f13a0240cad907239453f25396c).

Azzam, Abdullah (o.J.): *The Signs of Ar-Rahmaan in the Jihad of Afghanistan*. Online verfügbar unter <http://www.scribd.com/doc/30502894/Signs-of-Ar-Rahman-in-Afghan-Jihad>.

Azzam, Abdullah (o.J.): *Sitten und Recht des Dschihads*, S. 233–244. In: Gilles Kepel und Jean-Pierre Milelli (Hg.) (2006): *Al-Qaida. Texte des Terrors*. München: Piper.

Azzam, Abdullah (1984): *Die Verteidigung der muslimischen Gebiete ist die oberste Pflicht des einzelnen*. In: Gilles Kepel und Jean-Pierre Milelli (Hg.) (2006): *Al-Qaida. Texte des Terrors*. München: Piper.

Azzam, Abdullah (1987): *Schließ dich der Karawane an!*, S. 193–211. In: Gilles Kepel und Jean-Pierre Milelli (Hg.) (2006): *Al-Qaida. Texte des Terrors*. München: Piper.

Azzam, Abdullah (1988): *Die feste Basis*, S. 259–263. In: Gilles Kepel und Jean-Pierre Milelli (Hg.) (2006): *Al-Qaida. Texte des Terrors*. München: Piper.

az-Zawahiri, Aiman (1995): *Rat an die Umma, die Fatwa des Scheichs Ben Baz zurückzuweisen, die den Eintritt ins Parlament gestattet*, S. 327–340. In: Gilles Kepel und Jean-Pierre Milelli (Hg.) (2006): *Al-Qaida. Texte des Terrors*. München: Piper.

az-Zawahiri, Aiman (2001): *Ritter unter dem Banner des Propheten*, S. 352–368. In: Gilles Kepel und Jean-Pierre Milelli (Hg.) (2006): *Al-Qaida. Texte des Terrors*. München: Piper.

az-Zawahiri, Aiman (2002): *Die Treue und der Bruch*, S. 383–417. In: Gilles Kepel und Jean-Pierre Milelli (Hg.) (2006): *Al-Qaida. Texte des Terrors*. München: Piper.

az-Zawahiri, Aiman (2005): *Letter of Ayman az-Zawahiri*. Hg. v. Office of the Director of National Intelligence. Online verfügbar unter http://www.dni.gov/press_releases/letter_in_english.pdf.

az-Zawahiri, Aiman (2006): *Bush, the Pope, and Darfur*. 29.9.2006, S. 465–480. In: Laura Mansfield (Hg.) (2007): *Al Qaeda 2006 Yearbook. The 2006 Messages from Al Qaeda Leadership*. Old Tappan: TLG Publications.

az-Zawahiri, Aiman (2006): *Four Years After the Tora Bora Battles. From Tora Bora to Iraq*, S. 77–110. In: Laura Mansfield (Hg.) (2007): *Al Qaeda 2006 Yearbook. The 2006 Messages from Al Qaeda Leadership*. Old Tappan: TLG Publications.

az-Zawahiri, Aiman (2006): *Realities of the Conflict Between Islam and Unbelief*. 22.12.2006, S. 173–194. In: IntelCenter (Hg.) (2008): *Words of Ayman al-Zawahiri*. Alexandria: Tempest Pub.

az-Zawahiri, Aiman (2006): *The Zionist Crusader's Aggression on Gaza and Lebanon*. 27.7.2006, S. 128–130. In: IntelCenter (Hg.) (2008): *Words of Ayman al-Zawahiri*. Alexandria: Tempest Pub.

az-Zawahiri, Aiman (2006): *o.T.* 4.3.2006, S. 310–325. In: Laura Mansfield (Hg.): *His Own Words. Translation and Analysis of the Writings of Dr. Ayman Al Zawahiri*. Old Tappan: TLG Publications.

az-Zawahiri, Aiman (2007): *Review of Events. As-Sahab's Fourth Interview with Zawahiri*. 16.12.2007, S. 351–380. In: Laura Mansfield (Hg.): *Al Qaeda 2007 Yearbook. A Comprehensive Translation of the Messages of Al Qaeda Leaders Released in 2007*. Old Tappan: TLG Publications.

az-Zawahiri, Aiman (2008): *The Exoneration. A Treatise Exonerating of the Nation of the Pen and the Sword of the Denigrating Charge of Being Irresolute and Weak*. Online verfügbar unter http://www.nefafoundation.org/miscellaneous/FeaturedDocs/Zawahiri_Exoneration_ciaosc.pdf.

az-Zawahiri, Aiman (2010): *A Victorious Ummah, A Broken Crusade. Nine Years After the Start of the Crusader Campaign*. 15.9.2010. Online verfügbar unter <http://nefafoundation.org//file/Zawahiri0910.pdf>.

az-Zawahiri, Aiman (2011): *Message of Hope and Glad Tidings to Our People in Egypt*. 18.2.2011. Online verfügbar unter http://www.flashpoint-intel.com/images/documents/pdf/1210/flashpoint_zawahiri0211.pdf.

bin Laden, Osama (1995): *Brief an König Fahd von Saudi-Arabien*, S. 42–57. In: Marwan Abou-Taam und Ruth Bigalke (Hg.) (2006): *Die Reden des Osama bin Laden*. Kreuzlingen: Diederichs.

bin Laden, Osama (1996): *Das neue Pulverfass im Nahen Osten. Interview mit Nida 'ul Islam*. Oktober / November 1996, S. 82–94. In: Marwan Abou-Taam und Ruth Bigalke (Hg.) (2006): *Die Reden des Osama bin Laden*. Kreuzlingen: Diederichs.

bin Laden, Osama (1996): *Erklärung des Heiligen Krieges gegen die Amerikaner, die das Land der beiden heiligen Stätten besetzen*. 23.8.1996, S. 67–71. In: Gilles Kepel und Jean-Pierre Millelli (Hg.) (2006): *Al-Qaida. Texte des Terrors*. München: Piper.

bin Laden, Osama (1997): *Pakistan Interviews Usama Bin Ladin*. 18.3.1997, S. 41–48. In: Foreign Broadcast Information Service (Hg.) (2004): *Compilation of Usama bin Ladin Statements 1994 - January 2004*. Online verfügbar unter <http://www.fas.org/irp/world/para/ubl-fbis.pdf>.

bin Laden, Osama (1998): *Al-Jazirah TV Broadcasts Usama Bin Ladin's 1998 Interview*, S. 158. In: Foreign Broadcast Information Service (Hg.) (2004): *Compilation of Usama bin Ladin Statements 1994 - January 2004*. Online verfügbar unter <http://www.fas.org/irp/world/para/ubl-fbis.pdf>.

bin Laden, Osama (2001): *Dies ist ein Krieg der Religionen*. Videobotschaft; November 2001, Transkript, S. 109–117. In: Marwan Abou-Taam und Ruth Bigalke (Hg.) (2006): *Die Reden des Osama bin Laden*. Kreuzlingen: Diederichs.

bin Laden, Osama (2001): *Full Text of Interview Held With Al-Qa'ida Leader Usama Bin Ladin*. Oktober 2001, S. 234–247. In: Foreign Broadcast Information Service (Hg.) (2004a): *Compilation of Usama bin Ladin Statements 1994 - January 2004*. Online verfügbar unter <http://www.fas.org/irp/world/para/ubl-fbis.pdf>.

bin Laden, Osama (2001): *Interview with Tayseer Allouni*. 21.10.2001, S. 95–118. In: Brad K. Berner (Hg.) (2007): *Jihad. Bin Laden in His Own Words ; Declarations, Interviews and Speeches*. New Delhi: Peacock Books.

bin Laden, Osama (2001): *Transcript of Bin Ladin's Speech at His Son's Wedding*. 7.5.2001, S. 153–155. In: Foreign Broadcast Information Service (Hg.) (2004): *Compilation of Usama bin Ladin Statements 1994 - January 2004*. Online verfügbar unter <http://www.fas.org/irp/world/para/ubl-fbis.pdf>.

bin Laden, Osama (2001): *Usama Speaks on Hijrah and the Islamic State*. 22.5.2001, S. 137–142. In: Foreign Broadcast Information Service (Hg.) (2004b): *Compilation of Usama bin Ladin Statements 1994 - January 2004*. Online verfügbar unter <http://www.fas.org/irp/world/para/ubl-fbis.pdf>.

bin Laden, Osama (2002): *Bin Ladin's Statement on Saudi Crown Prince Abdallah's Initiative*. 27.6.2002, S. 201–204. In: Foreign Broadcast Information Service (Hg.) (2004): *Compilation of Usama bin Ladin Statements 1994 - January 2004*. Online verfügbar unter <http://www.fas.org/irp/world/para/ubl-fbis.pdf>.

bin Laden, Osama (2002): *Taktische Empfehlungen*. Dezember 2002, S. 107–113. In: Gilles Kepel und Jean-Pierre Milelli (Hg.) (2006): *Al-Qaida. Texte des Terrors*. München: Piper.

bin Laden, Osama (2003): *Exposing The New Crusader War*. Online verfügbar unter http://www.homelandsecurityus.net/osama%20posts/osama_bin_l1aden.htm.

bin Laden, Osama (2003): *Ideologische Wegweisungen I*, S. 189–196. In: Marwan Abou-Taam und Ruth Bigalke (Hg.) (2006): *Die Reden des Osama bin Laden*. Kreuzlingen: Diederichs.

bin Laden, Osama (2003): *Ideologische Wegweisungen II*, S. 197–212. In: Marwan Abou-Taam und Ruth Bigalke (Hg.) (2006): *Die Reden des Osama bin Laden*. Kreuzlingen: Diederichs.

bin Laden, Osama (2003): *Message to Our Brothers in Iraq*. Transkript der Audiobotschaft, 11.2.2003, S. 247–252. In: Foreign Broadcast Information Service (Hg.) (2004c): *Compilation of Usama bin Ladin Statements 1994 - January 2004*. Online verfügbar unter <http://www.fas.org/irp/world/para/ubl-fbis.pdf>.

bin Laden, Osama (2003): *The Second Message to the Iraqi People*", S. 265–270. In: Foreign Broadcast Information Service (Hg.) (2004): *Compilation of Usama bin Ladin Statements 1994 - January 2004*. Online verfügbar unter <http://www.fas.org/irp/world/para/ubl-fbis.pdf>.

bin Laden, Osama (2004): *An die Völker Europas*. 15.4.2004, S. 147–151. In: Marwan Abou-Taam und Ruth Bigalke (Hg.) (2006): *Die Reden des Osama bin Laden*. Kreuzlingen: Diederichs.

bin Laden, Osama (2004): *Botschaft an das amerikanische Volk*. 30.10.2004, S. 129–136. In: Gilles Kepel und Jean-Pierre Milelli (Hg.) (2006): *Al-Qaida. Texte des Terrors*. München: Piper.

bin Laden, Osama (2004): *O Menschen des Irak*, S. 170–177. In: Marwan Abou-Taam und Ruth Bigalke (Hg.) (2006): *Die Reden des Osama bin Laden*. Kreuzlingen: Diederichs.

bin Laden, Osama (2007): *The Solution. An Address to the American People*. 8.9.2007, S. 235–242. In: Laura Mansfield (Hg.): *Al Qaeda 2007 Yearbook. A Comprehensive Translation of the Messages of Al Qaeda Leaders Released in 2007*. Old Tappan: TLG Publications.

bin Laden, Osama (2009): *Practical Steps to Liberate Palestine*. Online verfügbar unter <http://www.tawhed.net/r.php?i=1308091g>.

bin Laden, Osama (2010): *The Way to Save the Earth*. Online verfügbar unter <http://www.tawhed.net/dl.php?i=1705101g>.

bin Laden, Osama; az-Zawahiri, Aiman (1998): *Internationale Islamische Front für den Dschihad gegen Juden und Kreuzritter*, S. 73–78. In: Marwan Abou-Taam und Ruth Bigalke (Hg.) (2006): *Die Reden des Osama bin Laden*. Kreuzlingen: Diederichs.

bin Mahmoud, Hussein (o.J.): *In Pursuit of Freedom. A True Story*. Online verfügbar unter <http://www.tawhed.net/dl.php?i=1708091c>.

Combating Terrorism Center at West Point (Hg.) (2002): *Five Letters to the African Corps. Harmony Document AFGP-2002-600053*. Online verfügbar unter <http://www.ctc.usma.edu/aq/pdf/AFGP-2002-600053-Trans.pdf>.

Fisk, Robert (1996): *Interview With Saudi Dissident Bin Ladin*. In: *The Independent*, 10.07.1996, S. 14. Online verfügbar unter http://www.nefafoundation.org/miscellaneous/FeaturedDocs/ubl_independent0796.pdf.

Gadah, Adam Yehiye (2009): *The Mujahideen Don't Target Muslims*. Hg. v. Consortium for Strategic Communication. Online verfügbar unter <http://comops.org/journal/wp-content/uploads/2009/12/gadah-mujahideen-dont-target-muslims.pdf>.

Gadah, Adam Yehiye (2010): *The Arabs and Muslims. Between the Conferences of Desertion... And the Individual Duty of Jihad*. Hg. v. The NEFA Foundation. Online verfügbar unter <http://nefafoundation.org//file/Gadah102310.pdf>.

Miller, John (1999): *A Conversation With The Most Dangerous Man In The World*. In: *Esquire*, 01.02.1999. Online verfügbar unter http://www.esquire.com/features/ESQ0299FEB_LADEN?click=main_sr.

Mohammad, Omar Bakri (o.J.): *The First 24 Hours after the Establishment of the Islamic State. How can we transform the present ruling systems and government departments into an Islamic system and Islamic departments?* Online verfügbar unter <http://azelin.files.wordpress.com/2010/08/sheikh-omar-bakri-muhammad-the-first-24-hours-after-the-establishment-of-the-islamic-state.pdf>.

Naji, Abu Bakr (2004): *The Management of Savagery. The Most Critical Stage Through Which The Umma Will Pass*. Übersetzung: William McCants: John M. Olin Institute for Strategic Studies at Harvard University. Online verfügbar unter http://ctc.usma.edu/publications/pdf/Management_of_Savagery.pdf.

Najm, Salah (2004): *Usama Bin Ladin, the Destruction of the Base*. TV-Dokumentation von Al Jazeera, 10.6.1999, Transkript, S. 119–133. In: Foreign Broadcast Information Service (Hg.): *Compilation of Usama bin Ladin Statements 1994 - January 2004*. Online verfügbar unter <http://www.fas.org/irp/world/para/ubl-fbis.pdf>.

Qutb, Sayyid (1964): *Zeichen auf dem Weg*. 1. Auflage dt. Fassung 2005. Online verfügbar unter <http://www.scribd.com/doc/13679348/Zeichen-Auf-Dem-Weg-Sayyid-Qutb>.

Rawalpindi Nawa-i-Waqt (2004): *Daily Prints Usama Bin Ladin 'Letter' Calling For 'Global Islamic State'*. 7.1.2001. In: Foreign Broadcast Information Service (Hg.): *Compilation of Usama bin Ladin Statements 1994 - January 2004*.

The Daily Ummat (2001): *Who Was Behind 9/11? An Interview with Osama bin Laden*. Karachi. Online verfügbar unter http://www.justresponse.net/Bin_Laden1.html.

The Shar'ia Council of the Al-Qa'idah Network in the Land of the Two Rivers (o.J.): *Islam is Our Citizenship!* Online verfügbar unter <http://www.tawhed.net/dl.php?i=1708091b>.

Zarqawi, Abu Mus'ab (2004): *Zarqawi Letter to al-Qaeda*. 17.2.2004. Online verfügbar unter http://www.military.com/NewContent/0,13190,Defensewatch_021704_Letter,00.html.

Literatur

Abbas, Sohail (2007): *Probing the Jihadi Mindset*. Islamabad: National Book Foundation.

ABC NEWS/BBC/NHK Poll (2007): *Iraqis' Own Surge Assessment. Few See Security Gains*. Online verfügbar unter <http://abcnews.go.com/images/US/1043a1IraqWhereThingsStand.pdf>.

Abdelnasser, Walid Mahmoud (1994): *The Islamic Movement in Egypt. Perceptions of International Relations, 1967-81*. London: Kegan Paul International.

Abou-Taam, Marwan; Bigalke, Ruth (Hg.) (2006): *Die Reden des Osama bin Laden*. Kreuzlingen: Diederichs.

Abu Dhabi GALLUP Center (2010): *Measuring the State of Muslim-West Relations. Assessing the "New Beginning"*. Online verfügbar unter http://www.gallup.com/poll/File/144959/MWRrelations_2010_report.pdf.

Ahmad, Irfan (2004): *The Jewish Hand. The Response of the Jamaat-e-Islami Hind*, S. 137–154. In: Peter van der Veer und Shoma Munshi (Hg.): *Media, War, and Terrorism. Responses from the Middle East and Asia*. London: Routledge.

Aksoy, Asu (2004): *Some 'Muslims' Within. Watching Television in Britain After September 11*, S. 224–250. In: Peter van der Veer und Shoma Munshi (Hg.): *Media, War, and Terrorism. Responses from the Middle East and Asia*. London: Routledge.

Anderson, Benedict (1991): *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.

Appadurai, Arjun (1996): *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press.

Baehr, Dirk (2009): *Kontinuität und Wandel in der Ideologie des Jihadi-Salafismus. Eine ideentheoretische Analyse der Schriften von Abu Musa'b al-Suri, Abu Mohammad al-Maqdisi und Abu Bakr Naji*. Bonn: Bouvier.

Bandura, Albert (1998): *Mechanisms of Moral Disengagement*, S. 161–191. In: Walter Reich (Hg.): *Origins of Terrorism. Psychologies, Ideologies, Theologies, States of Mind*. 2. Aufl. Washington, DC: Woodrow Wilson Center Press.

Barclay, Jack (2010): *Al-Tarratus. al-Qaeda's Justification for Killing Muslim Civilians*, S. 6–9. In: *Terrorism Monitor* 8 (34). Online verfügbar unter http://www.jamestown.org/uploads/media/TM_008_87.pdf.

Beck, Colin J. (2008): *The Contribution of Social Movement Theory to Understanding Terrorism*, S. 1565–1581. In: *Sociology Compass* 2 (5).

Beck, Ulrich (1991): *Politik in der Risikogesellschaft*. Berlin: Suhrkamp.

Benford, Robert D.; Snow, David A. (2000): *Framing Processes and Social Movements. An Overview and Assessment*. In: *Annual Review of Sociology* Vol. 26 (1).

Bennett, W. Lance (2005): *Social Movements Beyond Borders. Understanding Two Eras of Transnational Activism*, S. 203–226. In: Donatella Della Porta und Sidney G. Tarrow (Hg.): *Transnational Protest and Global Activism*. Lanham: Rowman & Littlefield.

Bergen, Peter L. (2002): *Holy War, Inc. Inside the Secret World of Osama bin Laden*. 3. Aufl. London: Phoenix.

Bergmann, Werner; Erb, Rainer (1998): *"In Treue zur Nation". Zur kollektiven Identität der rechtsextremen Bewegung*, S. 149–165. In: Kai-Uwe Hellmann und Ruud Koopmans (Hg.): *Paradigmen der Bewegungsforschung. Entstehung und Entwicklung von Neuen sozialen Bewegungen und Rechtsextremismus*. Opladen: Westdt. Verl.

Bielefeldt, Heiner (2010): *Das Islambild in Deutschland. Zum öffentlichen Umgang mit der Angst vor dem Islam*, S. 173–206. In: Thorsten Gerald Schneiders (Hg.): *Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen. 2., aktualisierte und erweiterte Auflage*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Bonner, Michael David (2008): *Jihad in Islamic History. Doctrines and Practice*. 4. Aufl. Princeton: Princeton University Press.

Brachman, Jarret M. (2009): *Global Jihadism. Theory and Practice*. London, New York: Routledge.

Brachman, Jarret M.; Fishman, Brian; Felter, Joseph (2008): *The Power of Truth? Questions for Ayman al-Zawahiri*. West Point: Combating Terrorism Center at West Point. Online verfügbar unter http://www.ctc.usma.edu/questions/CTC-Power_of_Truth_4-21-2008.pdf.

Brand, Karl-Werner (1998): *Humanistischer Mittelklassen-Radikalismus. Die Erklärungskraft historisch-struktureller Deutungen am Beispiel der 'neuen sozialen Bewegungen'*, S. 33–50. In: Kai-Uwe Hellmann und Ruud Koopmans (Hg.): *Paradigmen der Bewegungsforschung. Entstehung und Entwicklung von Neuen sozialen Bewegungen und Rechtsextremismus*. Opladen: Westdt. Verl.

Bruce, James (1995): *The Azzam Brigades. Arab Veterans of the Afghan War*, S. 175–184. In: *Jane's Intelligence Review* 7 (4).

Brysk, Allison (1995): *"Hearts and Minds". Bringing Symbolic Politics Back In*, S. 559–585. In: *Polity* 27 (4).

Bumiller, Elisabeth (2005): *White House Letter: Watchword of the Day - Beware the Caliphate*. In: *The New York Times*, 11.12.2005. Online verfügbar unter http://www.nytimes.com/2005/12/11/world/americas/11iht-letter.html?_r=1.

Bundesministerium des Innern: *Verfassungsschutzbericht 2009*. Online verfügbar unter http://www.verfassungsschutz.de/download/SHOW/vsbericht_2009.pdf.

Bunt, Gary R. (2003): *Islam in the Digital Age. E-Jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environments*. London: Pluto.

Burke, Edmund, III (1988): *Islam and Social Movements. Methodological Reflections*, S. 17–35. In: Edmund Burke, III und Ira M. Lapidus (Hg.): *Islam, Politics, and Social Movements*. Berkeley: University of California Press.

Burke, Edmund, III; Lapidus, Ira M. (Hg.) (1988): *Islam, Politics, and Social Movements*. Berkeley: University of California Press.

Burke, Jason (2007): *Al-Qaeda. The True Story of Radical Islam*. 3. Aufl. London: Penguin.

Bush, George W. (2001): *Remarks by the President Upon Arrival*. 16.9.2001. Online verfügbar unter <http://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2001/09/200109162.html>.

Bush, George W. (2001): *Address to a Joint Session of Congress and the American People*. September 20, 2001. Online verfügbar unter <http://georgewbushwhitehouse.archives.gov/news/releases/2001/09/20010920-8.html>.

- Butterwegge, Christoph (1994): *Mordanschläge als Jugendprotest - Neonazismus als Protestbewegung? Zur Kritik an einem Deutungsmuster der Rechtsextremismusforschung*, S. 35–41. In: *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen* 7 (4).
- Calvert, John (2010): *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism*. New York: Columbia Univ. Press.
- Castells, Manuel (2004): *The Power of Identity. The Information Age - Economy, Society, and Culture. Volume II*. 2. Aufl. Cambridge, Mass: Blackwell.
- Cohen, Jean L. (1985): *Strategy or Identity. New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements*, S. 663–716. In: *Social Research* 52 (4).
- Cole, Juan (2006): *Anti-Americanism: It's the Policies*, S. 1120–1129. In: *American History Review* 111 (4).
- Combating Terrorism Center at West Point (Hg.) (2006): *The Islamic Imagery Project. Visual Motifs in Jihadi Internet Propaganda*. Online verfügbar unter <http://www.ctc.usma.edu/pdf/CTC%20--%20Islamic%20Imagery%20Project.pdf>.
- Cook, David (2003): *The Recovery of Radical Islam in the Wake of the Defeat of the Taliban*, S. 31–56. In: *Terrorism and Political Violence* 15 (1).
- Cook, David (2008): *Contemporary Muslim Apocalyptic Literature*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Crenshaw, Martha (1988): *The Subjective Reality of the Terrorist. Ideological and Psychological Factors in Terrorism*, S. 12–46. In: Robert O. Slater und Michael Stohl (Hg.): *Current Perspectives on International Terrorism*. New York; London: Palgrave Macmillan.
- Cullison, Alan (2004): *Inside Al-Qaeda's Hard Drive*. In: *The Atlantic Monthly* (9). Online verfügbar unter <http://www.theatlantic.com/magazine/archive/2004/09/inside-al-qaeda-s-hard-drive/3428/>.
- Della Porta, Donatella (1992): *Research on Individual Motivations in Underground Political Organizations*, S. 3–28. In: Donatella Della Porta (Hg.): *Social Movements and Violence. Participation in Underground Organizations*. Greenwich.
- Della Porta, Donatella; Diani, Mario (2006): *Social Movements. An introduction*. 2. Aufl. Malden: Blackwell.
- Dickey, Christopher (2008): *'Jihadi Cool'*. In: *Newsweek*, 15.04.2008. Online verfügbar unter http://sitemaker.umich.edu/satran/files/newsweek_jihadi_cool_150408.pdf.
- Die Welt (2011): *Al-Qaida ruft Ägypter zum Heiligen Krieg auf*. 9.2.2011. Online verfügbar unter <http://www.welt.de/politik/ausland/article12485322/Al-Qaida-ruft-Aegypter-zum-Heiligen-Krieg-auf.html>.
- Edgar, Iain R. (2004): *The Dream Will Tell. Militant Muslim Dreaming in the Context of Traditional and Contemporary Islamic Dream Theory and Practice*, S. 21–29. In: *Dreaming* 14 (1).
- Eickelman, Dale F.; Piscatori, James P. (2004): *Muslim Politics*. 2. Aufl. Princeton: Princeton University Press.
- El Difraoui, Asiem; Steinberg, Guido (2011): *Der Feind in unserem Netz. Wie bekämpft man Al-Kaida und Co im virtuellen Raum?*, S. 20–25. In: *Internationale Politik* (1).

Escobar, Arturo (1992): *Culture, Practice and Politics. Anthropology and the Study of Social Movements*, S. 395–432. In: *Critique of Anthropology* 12 (4).

Eyerman, Ron; Jamison, Andrew (1998): *Music and Social Movements. Mobilizing Traditions in the Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.

Felter, Joseph; Fishman, Brian (2007): *Al-Qa'ida's Foreign Fighters in Iraq. A First Look at the Sinjar Records*: Combating Terrorism Center at West Point. Online verfügbar unter <http://ctc.usma.edu/harmony/pdf/CTCForeignFighter.19.Dec07.pdf>.

Ferguson, R. James (2008): *Contemporary Political Mobilisation of the 'Caliphate'. The Clash of Propaganda and Discontent*, S. 1–27. In: *Culture Mandala* 8 (1).

Fine, Gary Alan (2002): *The Storied Group. Social Movements as "Bundles of Narratives"*, S. 229–245. In: Joseph E. Davis (Hg.): *Stories of Change. Narrative and Social Movements*. Albany: State University of New York Press.

Frankfurter Allgemeine Zeitung (2004): *Der Kampf der Kulturen*. 15.9.2004. Online verfügbar unter <http://www.faz.net/s/RubFC06D389EE76479E9E76425072B196C3/Doc~E895DAE9FACE04C538B809F843A118A8C~ATpl~Ecommon~Scontent.html>, zuletzt aktualisiert am 15.09.2004.

Gambetta, Diego; Hertog, Steffen (2007): *Engineers of Jihad*. In: *University of Oxford: Sociology Working Papers* (10). Online verfügbar unter <http://www.nuff.ox.ac.uk/users/gambetta/engineers%20of%20jihad.pdf>.

Gamson, William A. (1992): *The Social Psychology of Collective Action*, S. 53–76. In: Aldon D. Morris und Carol McClurg Mueller (Hg.): *Frontiers in Social Movement Theory*. New Haven, London: Yale University Press.

Gamson, William A.; Meyer, David S. (1996): *Framing Political Opportunity*, S. 275–290. In: Doug McAdam, John D. McCarthy und Mayer N. Zald (Hg.): *Comparative Perspectives on Social Movements. Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Geiling, Heiko; Klein, Ansgar; Koopmans, Ruud (2001): *Politische Partizipation und Protestmobilisierung im Zeitalter der Globalisierung*, S. 7–20. In: Ansgar Klein, Ruud Koopmans und Heiko Geiling (Hg.): *Globalisierung, Partizipation, Protest*. Opladen: Leske + Budrich.

Gentzkow, Matthew A.; Shapiro, Jesse M. (2004): *Media, Education and Anti-Americanism in the Muslim World*, S. 117–133. In: *The Journal of Economic Perspectives* 18 (4).

Gray, John (2004): *Die Geburt al-Qaidas aus dem Geist der Moderne*. München: Kunstmann.

Hafez, Mohammed M. (2003): *Why Muslims Rebel. Repression and Resistance in the Islamic World*. Boulder: Rienner.

Hafez, Mohammed M. (2004): *From Marginalization to Massacres. A Political Process Explanation of GIA Violence in Algeria*. In: Quintan Wiktorowicz (Hg.): *Islamic Activism. A Social Movement Theory Approach*. Bloomington: Indiana Univ. Press.

Handelsblatt (Hg.) (2001): *Hintergrund: Der „Kalifatstaat“*. Online verfügbar unter <http://www.handelsblatt.com/hintergrund-der-kalifatstaat/2125000.html>.

Haunss, Sebastian (2004): *Identität in Bewegung. Prozesse kollektiver Identität bei den Autonomen und in der Schwulenbewegung*. 1. Aufl. Wiesbaden, Bremen: VS Verlag für Sozialwissenschaften (Bürgergesellschaft und Demokratie, 19).

- Hauschild, Thomas (2005): *Auf den Spuren von Al-Qaida. Scheichs, Lügen, Videos: Eine Ethnographie des Terrors*, S. 32–51. In: *Internationale Politik* November 2005.
- Hauschild, Thomas (2008): *Ritual und Gewalt. Ethnologische Studien an europäischen und mediterranen Gesellschaften*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Haykel, Bernhard (2009): *On the Nature of Salafi Thought and Action*, S. 33–57. In: Roel Meijer (Hg.): *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*. London: Hurst.
- Hegghammer, Thomas (2006): *Abdullah Azzam, der Imam des Dschihad*, S. 145–173. In: Gilles Kepel und Jean-Pierre Milelli (Hg.): *Al-Qaida. Texte des Terrors*. München: Piper.
- Hegghammer, Thomas (2009): *Jihadi-Salafis or Revolutionaries? On Religion and Politics in the Study of Militant Islamism*, S. 244–266. In: Roel Meijer (Hg.): *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*. London: Hurst.
- Hegghammer, Thomas; Lacroix, Stéphane (2007): *Rejectionist Islamism in Saudi-Arabia. The Story of Jumaihan al-'Utaybi Revisited*, S. 103–122. In: *International Journal of Middle East Studies* 39 (01).
- Helfstein, Scott; Abdullah, Nasir; al-Obaidi, Muhammad (2009): *Deadly Vanguard. A Study of al-Qa'ida's Violence Against Muslims*. West Point: Combating Terrorism Center at West Point. Online verfügbar unter http://www.ctc.usma.edu/deadly%20vanguards_complete_l.pdf.
- Hellmann, Kai-Uwe (1999): *Paradigmen der Bewegungsforschung. Eine Fachdisziplin auf dem Weg zur normalen Wissenschaft*, S. 91–113. In: Ansgar Klein, Hans-Josef Legrand und Thomas Leif (Hg.): *Neue soziale Bewegungen. Impulse, Bilanzen und Perspektiven*. Opladen: Westdt. Verl.
- Hippler, Jochen (2008): *Das gefährlichste Land der Welt? Pakistan zwischen Militärherrschaft, Extremismus und Demokratie*. Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- Holbrooke, Richard (2001): *Get the Message Out*. Washington Post, S. B07. Online verfügbar unter <http://ics.leeds.ac.uk/papers/vp01.cfm?outfit=pmt&folder=7&paper=1005>.
- Hunt, Scott A; Benford, Robert D. (1994): *Identity Talk in the Peace and Justice Movement*, S. 488–517. In: *Journal of Contemporary Ethnography* 22 (4).
- Isby, David C. (1989): *War in a Distant Country. Afghanistan: Invasion and Resistance*. London: Weidenfeld Military.
- Izutsu, Toshihiko (2002): *Ethico-religious Concepts in the Qur'ān*. Montreal: McGill-Queen's Univ. Press.
- Jabri, Vivienne (1996): *Discourses on Violence. Conflict Analysis Reconsidered*. Manchester: Manchester Univ. Press.
- Jackson, Sherman A. (2002): *Jihad in the Modern World*, S. 1–25. In: *The Journal of Islamic Law and Culture* 7 (1).
- Jasper, James M. (1997): *The Art of Moral Protest. Culture, Biography, and Creativity in Social Movements*. Chicago: University of Chicago Press.
- Jenkins, Craig J. (1983): *Resource Mobilization Theory and the Study of Social Movements*, S. 527–535. In: *Annual Review of Sociology* 9.
- Johnson, James T. (1997): *The Holy War Idea in Western and Islamic Traditions*. University Park: Pennsylvania State University Press.

- Johnston, Hank (1991): *Tales of Nationalism. Catalonia, 1939-1979*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Johnston, Hank; Laraña, Enrique; Gusfield, Joseph R. (1994): *Identities, Grievances, and New Social Movements*, S. 3–35. In: Enrique Laraña, Hank Johnston und Joseph R. Gusfield (Hg.): *New Social Movements. From Ideology to Identity*. Philadelphia: Temple University Press.
- Kalin, Ibrahim (2009): *Roots of Misconception. Euro-American Perceptions of Islam Before and After September 11*, S. 143–187. In: Joseph E. B. Lumbard (Hg.): *Islam, Fundamentalism, and the Betrayal of Tradition. Essays by Western Muslim scholars*. 2. Aufl. Bloomington: World Wisdom.
- Kean, Thomas H. (Hg.) (2004): *The 9/11 Commission Report. Final Report of the National Commission on Terrorist Attacks Upon the United States*. New York: Norton.
- Keck, Margaret E.; Sikkink, Kathryn (1998): *Activists Beyond Borders. Advocacy Networks in International Politics*. Ithaca: Cornell University Press.
- Kepel, Gilles (2002): *Das Schwarzbuch des Dschihad. Aufstieg und Niedergang des Islamismus*. München: Piper.
- Kern, Thomas (2008): *Soziale Bewegungen. Ursachen, Wirkungen, Mechanismen*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Kinyon, Rebecca (2004): *Osama bin Laden: Legitimate within Islamic Legal Thought?*, S. 1–5. In: *al Nakhlah* (1). Online verfügbar unter http://fletcher.tufts.edu/al_nakhlah/archives/spring2004/kinyon.pdf.
- Kitschelt, Herbert (1999): *Politische Gelegenheitsstrukturen in Theorien sozialer Bewegungen heute*, S. 144–166. In: Ansgar Klein, Hans-Josef Legrand und Thomas Leif (Hg.): *Neue soziale Bewegungen. Impulse, Bilanzen und Perspektiven*. Opladen: Westdt. Verl.
- Klandermans, Bert (1997): *The Social Psychology of Protest*. Oxford: Blackwell.
- Klein, Naomi (2004): *Reclaiming the Commons*, S. 219–229. In: Tom Mertes (Hg.): *A Movement of Movements. Is Another World Really Possible? A Reader*. London: Verso.
- Kliment, Tibor (1998): *Durch Dramatisierung zum Protest? Theoretische Grundlegung und empirischer Ertrag des Framing-Konzepts*, S. 69–89. In: Kai-Uwe Hellmann und Ruud Koopmans (Hg.): *Paradigmen der Bewegungsforschung. Entstehung und Entwicklung von Neuen sozialen Bewegungen und Rechtsextremismus*. Opladen: Westdt. Verl.
- Koopmans, Ruud (1993): *The Dynamics of Protest Waves. West Germany, 1965 to 1989*, S. 637–658. In: *American Sociological Review* 58 (5).
- Koopmans, Ruud (1998): *Konkurrierende Paradigmen oder friedlich ko-existierende Komplemente? Eine Bilanz der Theorien sozialer Bewegungen*, S. 215–231. In: Kai-Uwe Hellmann und Ruud Koopmans (Hg.): *Paradigmen der Bewegungsforschung. Entstehung und Entwicklung von Neuen sozialen Bewegungen und Rechtsextremismus*. Opladen: Westdt. Verl.
- Kurzman, Charles (2004): *Social Movement Theory and Islamic Studies*, S. 289–303. In: Quintan Wiktorowicz (Hg.): *Islamic Activism. A Social Movement Theory Approach*. Bloomington: Indiana Univ. Press.
- Lacey, Jim (2008): *A Terrorist's Call to Global Jihad. Deciphering Abu Musab al-Suri's Islamic Jihad Manifesto*. Annapolis: Naval Institute Press.

Lewis, Bernard (2003): *What Went Wrong? The Clash Between Islam and Modernity in the Middle East*. New York: Perennial.

Lia, Brynjar (Hg.) (2007): *Architect of Global Jihad. The Life of al-Qaida Strategist Abu Musab al-Suri*. New York: Columbia Univ. Press.

Lia, Brynjar; Hegghammer, Thomas (2004): *Jihadi Strategic Studies. The Alleged Al Qaida Policy Study Preceding the Madrid Bombings*, S. 355–375. In: *Studies in Conflict & Terrorism* 27 (5).

Lichterhan, Paul (1999): *Talking Identity in the Public Sphere. Broad Visions and Small Spaces in Sexual Identity Politics*, S. 101–141. In: *Theory and Society* 28 (1).

Lindholm, Charles; Zúquete, José Pedro (2010): *The Struggle for the World. Liberation Movements for the 21st Century*. Stanford: Stanford University Press.

Lipton, Jake (2007): *The War of Words between Hamas and al-Qaeda*. PolicyWatch #1254. Hg. v. The Washington Institute for Near East Policy. Online verfügbar unter <http://www.washingtoninstitute.org/templateC05.php?CID=2630>.

Lohlker, Rüdiger (2009): *Dschihadismus. Materialien*. Wien: Facultas.wuv.

Maalouf, Amin (2003): *Der Heilige Krieg der Barbaren. Die Kreuzzüge aus der Sicht der Araber*. München: dtv.

Malik, Shiv (2007): *Der Bomber und sein Bruder*. In: *Zeit Magazin*, 05.07.2007 (28). Online verfügbar unter <http://www.zeit.de/2007/28/Bomber-28>.

Marranci, Gabriele (2006): *Jihad Beyond Islam*. Oxford, New York: Berg.

Martin, Andrew D. (2010): *Movement Publications as Data. An Assessment of an Underutilized Resource*, S. 271–301. In: *Research in Social Movements, Conflicts and Change* 30.

McAdam, Doug (1986): *Recruitment to High-Risk Activism. The Case of Freedom Summer*, S. 64–90. In: *The American Journal of Sociology* 92 (1).

McCants, William; Brachman, Jarret M. (2006): *Militant Ideology Atlas. Executive Report: Combating Terrorism Center at West Point*. Online verfügbar unter <http://ctc.usma.edu/atlas/Atlas-ExecutiveReport.pdf>.

McCarthy, John D.; Zald, Mayer N. (1987): *Resource Mobilization and Social Movements. A Partial Theory*, S. 15–48. In: John D. McCarthy und Mayer N. Zald (Hg.): *Social movements in an organizational society. Collected essays*. New Brunswick: Transaction Publ.

Melucci, Alberto (1984): *An End to Social Movements? Introductory Paper to the Sessions on "New Movements and Change in Organizational Forms"*, S. 819–835. In: *Social Science Information* 23 (4-5).

Melucci, Alberto (1994): *A Strange Kind of Newness. What's "New" in New Social Movements?*, S. 101–130. In: Enrique Laraña, Hank Johnston und Joseph R. Gusfield (Hg.): *New Social Movements. From Ideology to Identity*. Philadelphia: Temple University Press.

Melucci, Alberto (1999): *Soziale Bewegungen in komplexen Gesellschaften. Die europäische Perspektive*, S. 114–130. In: Ansgar Klein, Hans-Josef Legrand und Thomas Leif (Hg.): *Neue soziale Bewegungen. Impulse, Bilanzen und Perspektiven*. Opladen: Westdt. Verl.

Milton-Edwards, Beverly (2002): *Researching the Radical. The Quest for a New Perspective*, S. 32–50. In: Hastings Donnan (Hg.): *Interpreting Islam*. London, Thousand Oaks: SAGE.

Milton-Edwards, Beverley (2005): *Islamic Fundamentalism since 1945*. London: Routledge.

- Möckli, Daniel (2011): *9/11 Ten Years On. Terrorism as a Manageable Risk*, S. 67–88. In: Daniel Möckli (Hg.): *Strategic Trends 2011. Key Developments in Global Affairs*: Center for Security Studies, ETH Zürich. Online verfügbar unter http://www.sta.ethz.ch/content/download/64/236/file/Strategic_Trends_2011.pdf.
- Morris, Aldon D.; Braine, Naomi (2001): *Social Movements and Oppositional Consciousness*, S. 20–37. In: Jane J. Mansbridge und Aldon D. Morris (Hg.): *Oppositional Consciousness. The Subjective Roots of Social Protest*. Chicago: University of Chicago Press.
- Munson, Henry (2003): *Islam, Nationalism and Resentment of Foreign Domination*, S. 40–53. In: *Middle East Policy* 10 (2).
- Musharbash, Yassin (2006): *Die neue al-Qaida. Innenansichten eines lernenden Terrornetzwerks*. Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- Nash, June (Hg.) (2005): *Social Movements. An Anthropological Reader*. Malden: Blackwell.
- Nasr, Seyyed Hossein (2003): *Islam. Religion, History, and Civilization*. San Francisco: Harper.
- Naumann, Thomas (2010): *Feindbild Islam. Historische und theologische Gründe einer europäischen Angst*, S. 19–36. In: Thorsten Gerald Schneiders (Hg.): *Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen*. 2., aktualisierte und erweiterte Auflage. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Nisbet, Erik C.; Nisbet, Matthew C.; Scheufele, Dietram A.; Shanahan, James E. (2004): *Public Diplomacy, Television News, and Muslim Opinion*, S. 11–37. In: *The Harvard International Journal of Press/Politics* 9 (2).
- Noorani, Abdul Gafoor Abdul Majeed (2002): *Islam and Jihad. Prejudice versus Reality*. London: Zed Books.
- Oberschall, Anthony (2004): *Explaining Terrorism. The Contribution of Collective Action Theory*, S. 26–37. In: *Sociological Theory* 22 (1).
- Okruhlik, Gwenn (2004): *Making Conversation Permissible. Islamism and Reform in Saudi Arabia*, S. 250–269. In: Quintan Wiktorowicz (Hg.): *Islamic Activism. A Social Movement Theory Approach*. Bloomington: Indiana Univ. Press.
- Opp, Karl-Dieter (1998): *Die Perspektive der Ressourcenmobilisierung und die Theorie des kollektiven Handelns. Eine Anwendung zur Erklärung der Ökologiebewegung in der Bundesrepublik*, S. 90–108. In: Kai-Uwe Hellmann und Ruud Koopmans (Hg.): *Paradigmen der Bewegungsforschung. Entstehung und Entwicklung von Neuen sozialen Bewegungen und Rechtsextremismus*. Opladen: Westdt. Verl.
- Pfaff, Steven (1996): *Collective Identity and Informal Groups in Revolutionary Mobilization. East Germany in 1989*, S. 91. In: *Social Forces* 75 (1).
- Pollack, Kenneth M. (2011): *Could al Qaeda Hijack Egypt's Revolution?* In: *The Wall Street Journal*, 09.02.2011. Online verfügbar unter <http://online.wsj.com/article/SB10001424052748704843304576126393150812416.html>.
- Polletta, Francesca (1997): *Culture and Its Discontents. Recent Theorizing on the Cultural Dimensions of Protest*, S. 431–450. In: *Sociological Inquiry* 67 (4).
- Polletta, Francesca; Jasper, James M. (2001): *Collective Identity and Social Movements*, S. 283–305. In: *Annual Review of Sociology* 27 (1).

- Post, Jerrold M. (1998): *Terrorist Psycho-logic. Terrorist Behavior as a Product of Psychological Forces*, S. 25–40. In: Walter Reich (Hg.): *Origins of Terrorism. Psychologies, Ideologies, Theologies, States of Mind*. 2. Aufl. Washington, DC: Woodrow Wilson Center Press.
- Raschke, Joachim (1985): *Soziale Bewegungen. Ein historisch-systematischer Grundriß*. Frankfurt/Main: Campus-Verl.
- Rashid, Ahmed (2001): *Taliban. The Story of the Afghan Warlords*. London: Pan.
- Rashwan, Dīaa (2007): *The Spectrum of Islamist Movements*. Berlin: Schiler.
- Redfield, Marc (2009): *The Rhetoric of Terror. Reflections on 9/11 and the War on Terror*. New York: Fordham University Press.
- Robinson, Glenn E. (2004): *Hamas as Social Movement*, S. 112–139. In: Quintan Wiktorowicz (Hg.): *Islamic Activism. A Social Movement Theory Approach*. Bloomington: Indiana Univ. Press.
- Rogan, Hanna (2007): *From 'Abu Reuter to 'Irhabi 007. al-Qaeda's Online Media Strategies*. Online verfügbar unter http://www.duo.uio.no/publ/IKOS/2007/67790/THE_JIHADIST_ONLINE_MEDIA_STRATEGY_19xNOV%5B1%5D.pdf.
- Roggeband, Conny; Klandermans, Bert (2007): *Introduction*, S. 1–12. In: Bert Klandermans und Conny Roggeband (Hg.): *Handbook of Social Movements Across Disciplines*. Boston: Springer.
- Roth, Roland (1998): *'Patch-Work'. Kollektive Identitäten neuer sozialer Bewegungen*, S. 51–68. In: Kai-Uwe Hellmann und Ruud Koopmans (Hg.): *Paradigmen der Bewegungsforschung. Entstehung und Entwicklung von Neuen sozialen Bewegungen und Rechtsextremismus*. Opladen: Westdt. Verl.
- Rubinstein, Alvin Z.; Smith, Donald E. (1988): *Anti-Americanism in the Third World*, S. 35–45. In: *Annals of the American Academy of Political and Social Science* (497).
- Ruby, Charles L. (2002): *The Definition of Terrorism*, S. 9–14. In: *Analyses of Social Issues and Public Policy* 2 (1).
- Rucht, Dieter (1996): *Multinationale Bewegungsorganisationen. Bedeutung, Bedingungen, Perspektiven*, S. 30–41. In: *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen* 9 (2).
- Rucht, Dieter (1998): *Komplexe Phänomene - komplexe Erklärungen. Die politischen Gelegenheitsstrukturen der neuen sozialen Bewegungen in der Bundesrepublik*, S. 109–127. In: Kai-Uwe Hellmann und Ruud Koopmans (Hg.): *Paradigmen der Bewegungsforschung. Entstehung und Entwicklung von Neuen sozialen Bewegungen und Rechtsextremismus*. Opladen: Westdt. Verl.
- Sageman, Marc (2004): *Understanding Terror Networks*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Sageman, Marc (2008): *Leaderless Jihad. Terror Networks in the Twenty-First Century*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Schiffer, Sabine (2010): *Grenzenloser Hass im Internet. Wie „islamkritische“ Aktivisten in Weblogs argumentieren*, S. 355–376. In: Thorsten Gerald Schneiders (Hg.): *Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen*. 2., aktualisierte und erweiterte Auflage. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Schofield, Julian; Zekulin, Michael (2007): *Appraising the Threat of Islamist Takeover in Pakistan*. Note de recherche 34. Online verfügbar unter <http://www.ieim.uqam.ca/IMG/pdf/NOTE34.pdf>.

Schupp, Sabine (1997): *Die Ethnologie und ihr koloniales Erbe. Ältere und neuere Debatten um die Entkolonialisierung einer Wissenschaft*. Hamburg: Lit (Interethnische Beziehungen und Kulturwandel, 26).

Scott, Alan (1990): *Ideology and the New Social Movements*. London: Unwin Hyman.

Sedgwick, Mark (2004): *Establishments and Sects in the Islamic World*, S. 283–312. In: Phillip Charles Lucas und Thomas Robbins (Hg.): *New Religious Movements in the 21st Century. Legal, Political, and Social Challenges in Global Perspective*. New York: Routledge.

Seib, Philip (2005): *Hegemonic No More. Western Media, the Rise of Al-Jazeera, and the Influence of Diverse Voices*, S. 601–615. In: *International Studies Review* 7 (4).

Selsky, Andrew O. (2007): *Yemeni Says Bin Laden Was at Tora Bora*. In: *The Washington Post*, 07.09.2007. Online verfügbar unter http://www.washingtonpost.com/wpdyn/content/article/2007/09/07/AR2007090702765_pf.html.

Shadid, Anthony (2011): *Yearning for Respect, Arabs Find a Voice*. In: *The New York Times* 2011, 29.01.2011. Online verfügbar unter http://www.nytimes.com/2011/01/30/world/middleeast/30arab.html?_r=1&src=ISMR_AP_LO_MST_FB.

Shepard, William E. (2003): *Sayyid Qutb's Doctrine of Jahiliyya*, S. 521–545. In: *International Journal of Middle East Studies* 35.

Singerman, Diane (2004): *The Networked World of Islamist Social Movements*, S. 143–163. In: Quintan Wiktorowicz (Hg.): *Islamic Activism. A Social Movement Theory Approach*. Bloomington: Indiana Univ. Press.

Smith, Christian (1991): *The Emergence of Liberation Theology. Radical Religion and Social Movement Theory*. Chicago: University of Chicago Press.

Smith, Jackie (2001): *Politische Auseinandersetzung unter Bedingungen der Globalisierung. Die Mittlerrolle transnationalen Organisationen für soziale Bewegungen*, S. 97–118. In: Ansgar Klein, Ruud Koopmans und Heiko Geiling (Hg.): *Globalisierung, Partizipation, Protest*. Opladen: Leske + Budrich.

Snow, David A.; Vliegthart, Rens; Corrigall-Brown, Catherine (2007): *Framing the French Riots. A Comparative Study of Frame Variation*, S. 385–415. In: *Social Forces* 86 (2).

Snow, David A.; McAdam, Doug (2000): *Identity Work Processes in the Context of Social Movements. Clarifying the Identity/Movement Nexus*, S. 41–67. In: Sheldon Stryker, Timothy J. Owens und Robert W. White (Hg.): *Self, Identity, and Social Movements*. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press.

Snow, David A.; Benford, Robert D. (1992): *Master Frames and Cycles of Protest*, S. 133–155. In: Aldon D. Morris und Carol McClurg Mueller (Hg.): *Frontiers in Social Movement Theory*. New Haven, London: Yale University Press.

Snow, David A.; Rochford, Burke E., Jr.; Worden, Steven K.; Benford, Robert D. (1986): *Frame Alignment Processes, Micromobilization, and Movement Participation*, S. 464–481. In: *American Sociological Review* Vol. 51.

- Snow, David A.; Benford, Robert D. (1988): *Ideology, Frame Resonance, and Participant Mobilization*, S. 197–217. In: *International Social Movement Research* 1.
- Snow, David A.; Byrd, Scott C. (2007): *Ideology, Framing Processes, and Islamic Terrorist Movements*, S. 119–136. In: *Mobilization: An International Quarterly Review* 12 (1).
- Soage, Ana Belen (2006): *The Danish Caricatures Seen from the Arab World*, S. 363–369. In: *Totalitarian Movements & Political Religions* 7 (3).
- Spiegel Online (2011): *Islamisten debattieren über Anschläge mit giftigen Tieren*, 01.03.2011. Online verfügbar unter <http://www.spiegel.de/politik/ausland/0,1518,748276,00.html>.
- Steinberg, Guido (2005): *Der nahe und der ferne Feind. Die Netzwerke des islamistischen Terrorismus*. München: C.H. Beck.
- Steinberg, Guido (2009): *Jihadi-Salafism and the Shi'is. Remarks about the Intellectual Roots of anti-Shi'ism*, S. 107–125. In: Roel Meijer (Hg.): *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*. London: Hurst.
- Stout, Mark E.; Huckabey, Jessica M.; Schindler, John R. (2008): *The Terrorist Perspectives Project. Strategic and Operational Views of Al Qaida and Associated Movements*. Annapolis: Naval Institute Press.
- Strauss, David Levi (2003): *Between the Eyes. Essays on Photography and Politics*. New York: Aperture.
- Süddeutsche Zeitung (2004): *Tödlicher Terror zum schiitischen Feiertag*. 2.3.2004. Online verfügbar unter <http://www.sueddeutsche.de/politik/irak-toedlicher-terror-zum-schiitischen-feiertag-1.918577>.
- Tarrow, Sidney G. (1994): *Power in Movement. Social Movements, Collective Action and Politics*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Tarrow, Sidney G. (1998): *Power in Movement. Social Movements and Contentious Politics*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Tarrow, Sidney G. (1999): *Paradigm Warriors: Regress and Progress in the Study of Contentious Politics*, S. 71–77. In: *Sociological Forum* 14 (1).
- Tarrow, Sidney G. (2005): *The New Transnational Activism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles (2009): *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Teune, Simon (2008): „Gibt es so etwas überhaupt noch?“ *Forschung zu Protest und sozialen Bewegungen*, S. 528–547. In: *Politische Vierteljahresschrift* 49 (3).
- Tilly, Charles (1978): *From Mobilization to Revolution*. 1. Aufl. Reading: Addison-Wesley Publishing.
- Tilly, Charles (2004): *Social Movements, 1768 - 2004*. Boulder: Paradigm.
- Tilly, Charles (2004): *Terror, Terrorism, Terrorists*, S. 5–13. In: *Sociological Theory* 22 (1).
- Turner, Ralph H. (1994): *Ideology and Utopia after Socialism*, S. 79–100. In: Enrique Laraña, Hank Johnston und Joseph R. Gusfield (Hg.): *New Social Movements. From Ideology to Identity*. Philadelphia: Temple University Press.

- Ullrich, Peter (2005): *Integration ohne Identifikation? Identität und Framing einer globalisierungskritischen Protestbewegung*, S. 15–40. In: Hyacinthe Ondo (Hg.): *Identität und interkulturelle Beziehungen*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag.
- van Strick Linschoten, Alex; Kuehn, Felix (2011): *Separating the Taliban from al-Qaeda. The Core of Success in Afghanistan*. New York: NYU Center on International Cooperation. Online verfügbar unter http://www.cic.nyu.edu/afghanistan/docs/gregg_sep_tal_alqaeda.pdf.
- Vatin, Jean-Claude (1982): *Revival in the Maghreb. Islam as an Alternative Political Language*, S. 221–250. In: Ali E. Hillal Dessouki (Hg.): *Islamic Resurgence in the Arab World*. New York: Praeger Publishers.
- Vergès, Meriem (1997): *Genesis of a Mobilization. The Young Activists of Algeria's Islamic Salvation Front*, S. 292–305. In: Joel Beinin und Joe Stork (Hg.): *Political Islam. Essays from "Middle East Report"*. Berkeley: University of California Press.
- Wagemakers, Joas (2009): *The Transformation of a Radical Concept. al-wala' wa-l-bara' in the Ideology of Abu Muhammad al-Maqdisi*, S. 81–106. In: Roel Meijer (Hg.): *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*. London: Hurst.
- Weber, Max; Winckelmann, Johannes (2002): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. 5., rev. Aufl., [Nachdr.] /. Tübingen: Mohr-Siebeck.
- Werbner, Pnina (2002): *Imagined Diasporas among Manchester Muslims. The Public Performance of Pakistani Transnational Identity Politics*. Oxford, Santa Fe: James Currey.
- Westfälische Wilhelms-Universität Münster (Hg) (2010): „Deutsche sind viel weniger tolerant gegenüber Muslimen“. *Umfrage zu religiöser Vielfalt in Europa zeigt integrationspolitisch brisante Ergebnisse*. Online verfügbar unter http://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/religion_und_politik/aktuelles/2010/12_2010/pm_zur_pressekonferenz_02.12.2010.pdf.
- Wiktorowicz, Quintan (2001): *The New Global Threat. Transnational Salafis and Jihad*, S. 18–38. In: *Middle East Policy* 8 (4).
- Wiktorowicz, Quintan (Hg.) (2004): *Islamic Activism. A Social Movement Theory Approach*. Bloomington: Indiana Univ. Press.
- Wiktorowicz, Quintan (2004): *Islamic Activism and Social Movement Theory*, S. 1–33. In: Quintan Wiktorowicz (Hg.): *Islamic Activism. A Social Movement Theory Approach*. Bloomington: Indiana Univ. Press.
- Wiktorowicz, Quintan (2005): *Radical Islam Rising. Muslim Extremism in the West*. Lanham: Rowman and Littlefield.
- Williams, Rhys; Kubal, Timothy (1999): *Movement Frames and the Cultural Environment. Resonance, Failure, and the Boundaries of the Legitimate*, S. 225–248. In: Michael N. Dobkowski und Isidor Wallimann (Hg.): *Research in Social Movements, Conflicts and Change*. Stamford: JAI Press.
- Wistrich, Robert S. (2002): *Muslim Anti-Semitism. A Clear and Present Danger*. New York: The American Jewish Committee. Online verfügbar unter <http://www.ajc.org/atf/cf/%7B42D75369-D582-4380-8395-D25925B85EAF%7D/WistrichAntisemitism.pdf>.
- Wolff, Kristin E. (1998): *New New Orientalism. Political Islam and Social Movement Theory*, S. 41–75. In: Ahmad S. Moussalli (Hg.): *Islamic Fundamentalism. Myths & Realities*. Reading: Ithaca Press.

World Public Opinion.Org (2009): *Public Opinion in the Islamic World on Terrorism, al Qaeda, and US Policies*. Online verfügbar unter http://www.worldpublicopinion.org/pipa/pdf/feb09/STARTII_Feb09_rpt.pdf.

Wright, Lawrence (2002): *The Man Behind Bin Laden*. In: *The New Yorker* (16.9.2002). Online verfügbar unter <http://www.lawrencewright.com/art-zawahiri.html>.

Wright, Lawrence (2006): *The Looming Tower. Al-Qaeda and the Road to 9/11*. New York: Knopf.

Wright, Lawrence (2008): *The Rebellion Within. An Al Qaeda Mastermind Questions Terrorism*. In: *The New Yorker* (2. Juni 2008). Online verfügbar unter http://www.newyorker.com/reporting/2008/06/02/080602fa_fact_wright?currentPage=