



universität
wien

MAGISTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Magisterarbeit / Title of the Master's Thesis

Soundtrack des Jihad
Eine qualitative Inhaltsanalyse
jihadistischer Propagandalieder

verfasst von / submitted by

Ramona Krendl, Bakk. phil.

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2019 / Vienna 2019

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 066 841

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Publizistik- und Kommunikationswissenschaft

Betreut von / Supervisor:

OR tit. Univ.-Prof. Dr. Wolfgang Duchkowitsch

صَبْرٌ
şabr



şukr
شكر

I. INHALTSVERZEICHNIS

1	EINLEITUNG	9
1.1	PROBLEMSTELLUNG UND ERKENNTNISINTERESSE	9
1.2	AKTUELLER FORSCHUNGSSTAND	14
1.3	AUFBAU DER ARBEIT	15
 I. THEORIE		
2	THEORETISCHE EINBETTUNG	19
2.1	KULTUR	19
2.2	KOMMUNIKATION	21
2.3	DIE SEMIOTISCHE THEORIE	24
2.4	THEORIE DES SYMBOLISCHEN INTERAKTIONISMUS	30
3	DAS PHÄNOMEN DES JIHADISMUS	32
3.1	DIE GRUNDLAGEN DES ISLAM.....	32
3.1.1	Islam إسلام islām	32
3.1.2	Prophetie نبوءة nubūwa	34
3.1.3	Prophetenbiografie سيرة Sīra	34
3.1.4	Monotheismus توحيد tauḥīd.....	36
3.1.5	Koran القرآن Qurʿān.....	37
3.1.6	Prophetentradition حدیث ḥadīth.....	38
3.1.7	Islamisches Gesetz شريعة šarīʿa	39
3.1.8	Glaubensgrundsätze عقيدة ʿAqīda & 5 Säulen des Islam اركان arkān.....	39
3.2	ISLAMISMUS – POLITISCHE INSTRUMENTALISIERUNG VON RELIGION	41
3.2.1	Begriffsdefinition von Islamismus.....	41
3.2.2	Strömungen und Erscheinungsformen des Islamismus	43
3.3	JIHADISMUS – ISLAMISTISCHER TERRORISMUS	45
3.3.1	Jihad جهاد jihād & Märtyrertum شهيد šahīd.....	45
3.3.2	Begriffsdefinition von Jihadismus	46
3.3.3	Ideologie und ideenhistorische Einordnung des Jihadismus.....	47
4	ISLAMISTISCHE RADIKALISIERUNG – DER WEG IN DEN JIHAD	51
4.1	BEGRIFFSDEFINITION VON RADIKALISMUS, RADIKALISIERUNG UND EXTREMISMUS	51
4.1.1	Radikalismus	51
4.1.2	Radikalisierung.....	51
4.1.3	Extremismus	53
4.2	ERKLÄRUNGSANSÄTZE FÜR DIE HINWENDUNG ZUM JIHADISMUS	53

5	AKTEURE UND ORGANISATIONEN DES JIHADISMUS	58
5.1	DIE AKTEURE DER GLOBALEN JIHADISTISCHEN BEWEGUNG.....	58
5.1.1	Die fünf Hauptkategorien von Akteuren nach Hegghammer (2006).....	58
5.1.2	Jihadistische Schlüsselfiguren nach Lohlker u.a. (2016).....	59
5.1.3	Die Akteure des Online-Jihadismus nach Steinberg (2012).....	60
5.2	GLOBALE JIHADISTISCHE ORGANISATIONEN	61
5.2.1	Naher und Mittlerer Osten	62
5.2.1.1	al-Qāida.....	62
5.2.1.2	Islamischer Staat	63
5.2.1.3	Ḥizballāh.....	64
5.2.1.4	Hai'at Taḥrīr aš-Šām.....	64
5.2.2	West- und Ostafrika.....	65
5.2.2.1	Boko Haram.....	65
5.2.2.2	al-Shabaab.....	65
5.2.2.3	Dschamā'at Nuṣrat al-Islām wa-l-Muslimīn	65
5.2.3	Südostasien	65
5.2.3.1	Jemaah Islamiya und Abū Sayyāf.....	65
5.3	JIHADISTISCHE MEDIENORGANISATIONEN UND IHRE ONLINE-PROPAGANDA.....	66
5.3.1	Die jihadistische Online-Propaganda.....	66
5.3.2	Die jihadistischen Medienorganisationen	67
5.3.2.1	as-Sahāb Media Production Establishment	67
5.3.2.2	Global Islamic Media Front (GIMF).....	68
5.3.2.3	al-Fajr Media Center	68
5.3.2.4	al-Furqān Institute for Media Production (Mu'assasat al-Furqān)	69
5.3.2.5	al-Ḥayāt Media Center (Markaz al-Ḥayāt l-il-I'lām)	69
5.3.2.6	al-I'tiṣām Media Foundation (Mu'assasat al-I'tiṣām)	70
5.3.2.7	A'māq News Agency (Wikālat A'māq li-l-Anbā')	70
5.3.2.8	al-Bayān Radio (Idhā'at al-Bayān).....	71
5.3.2.9	Ajnād Media Foundation (Mu'assasat Ajnād)	71
5.4	JIHADISTISCHE IDEOLOGEN UND NETZWERKE DER DEUTSCHSPRACHIGEN SZENE.....	72
5.4.1	Die Wahre Religion (DWR)	72
5.4.2	Millatu Ibrahim und Tauhid Germany	73
5.4.3	Ansarul Aseer	75
5.4.4	Iman.....	76
5.5	VOM BERLINER GANGSTA-RAPPER ZUM IS-TERRORISTEN – DIE JIHADISTISCHE GENESE VON DENIS CUSPERT	77
6	POP-JIHADISMUS - EINE RADIKALE SUBKULTUR.....	86
6.1	BEGRIFFSDEFINITION VON SUBKULTUR	86
6.2	DIE GRUNDLAGEN DER JIHADISTISCHEN SUBKULTUR.....	87

7	NASCHIDS – EINE KULTURELLE AUSDRUCKSFORM DER JIHAD-SUBKULTUR	93
7.1	BEGRIFFSDEFINITION VON NASCHIDS	93
7.2	INHALTLICHE KLASSIFIZIERUNG VON JIHADISTISCHEN NASCHIDS	95
7.3	GESCHICHTE DER ISLAMISTISCHEN NASCHIDS	95
7.4	JIHADISTISCHE NASCHIDS IN DER DEUTSCHSPRACHIGEN SZENE	96
7.5	DIE FUNKTION UND WIRKUNG VON JIHADISTISCHEN NASCHIDS	98
 II. EMPIRIE		
8	FRAGESTELLUNG DER ANALYSE	103
9	METHODISCHES VORGEHEN	103
9.1	QUALITATIVE INHALTSANALYSE NACH MAYRING	104
9.2	VORGEHENSWEISE DER QUALITATIVEN INHALTSANALYSE	106
9.2.1	Analyseschritte gemäß dem Ablaufmodell der allgemeinen Inhaltsanalyse	108
9.2.1.1	Bestimmung des Ausgangsmaterials	109
9.2.1.2	Fragestellung der Analyse	111
9.2.2	Analyseschritte gemäß dem Ablaufmodell der strukturierenden Inhaltsanalyse	113
10	DARSTELLUNG UND INTERPRETATION DER ERGEBNISSE	118
10.1	HÄUFIGKEITSVERTEILUNG	118
10.2	ZUSAMMENFASSUNG PRO SUBKATEGORIE	120
10.2.1	Hauptkategorie 1: Ideologie	120
10.2.1.1	Religion	120
10.2.1.2	Fremdsein	123
10.2.2	Hauptkategorie 2: Mobilisierungssymbole	124
10.2.2.1	Kampf	124
10.2.2.2	Märtyrertum	125
10.2.2.3	Heldentum	126
10.2.2.4	Gefangenschaft	127
10.2.2.5	Lob	127
10.2.2.6	Trauer	128
10.2.2.7	Bezüge zu spezifischen politischen Situationen	129
10.2.3	Hauptkategorie 3: Widerstand gegen Tyrannei & Ungerechtigkeit	130
10.2.3.1	Opfernarrativ	130
10.2.3.2	Schmähung der Feinde	130
11	BEANTWORTUNG DER FORSCHUNGSFRAGE	132
12	DISKUSSION DER ERGEBNISSE	134
13	ZUSAMMENFASSUNG UND AUSBLICK	137
14	QUELLENVERZEICHNIS	140
 ANHANG		

II. ABBILDUNGSVERZEICHNIS

Abbildung 1: Illustration von Chad Hagen (2015)	17
Abbildung 2: Konstruktivistisches Kommunikationsmodell nach Rusch (Kulgemeyer/Schecker 2009: 138)	22
Abbildung 3: Radikalisierungsmodell (Hübner/Winkelmann 2016: 14)	52
Abbildung 4: Überblick von bedeutenden jihadistischen Gruppierungen weltweit (Holler 2017: 11).....	62
Abbildung 5: BKA-Fahndung Cuspert (SenInnSport Berlin 2014: 20)	77
Abbildung 6: Illustration von Chad Hagen (2015)	101
Abbildung 7: Allgemeines inhaltsanalytisches Ablaufmodell (Mayring 2015: 62)	108
Abbildung 8: Inhaltsanalytisches Kommunikationsmodell nach Mayring (2015: 59)	111
Abbildung 9: Ablaufmodell strukturierender Inhaltsanalyse (allgemein) nach Mayring (2015: 98).....	113
Abbildung 10: Ablaufmodell inhaltlicher Strukturierung nach Mayring (2015: 104).....	114
Abbildung 11: Anzahl nach Subkategorien	118
Abbildung 12: Illustration von Chad Hagen (2015)	157

1 Einleitung

1.1 Problemstellung und Erkenntnisinteresse

Radikalisierung durch eine immer größer werdende Zahl von Individuen oder Gruppen aus unterschiedlichsten Verhältnissen, die sich auf mannigfache Weise in verschiedene Richtungen radikalieren, stellt eine erhebliche sicherheits- und sozialpolitische Herausforderung dar und bedroht Gesellschaften weltweit. Radikalisierung offenbart sich als ein höchst aktuelles und emotional aufgeladenes Thema und gravierendes gesamtgesellschaftliches Problem und Phänomen in unserer heutigen Zeit (vgl. Oppolzer 2018: 9; Aslan u.a. 2018: 267), dass „inmitten eines Spannungsfelds verschiedener politischer und gesellschaftlicher Interessen“ (Aslan u.a. 2018: 267) steht.

In westlichen Ländern geht gegenwärtig die größte Bedrohung vom radikalen Islamismus aus. Diese erhöhte Gefährdungslage äußert sich durch die schwerste Ausprägung der Radikalisierung – im islamistischen Terrorismus (vgl. Oppolzer 2018: 9). Auch in Österreich geht laut aktuellem Verfassungsschutzbericht 2018 des österreichischen Bundesamts für Verfassungsschutz und Terrorismusbekämpfung (BVT) das derzeit relevanteste Bedrohungspotenzial und die größte Herausforderung für die innere Sicherheit nach wie vor von der zunehmenden Radikalisierung im Bereich des islamistischen Extremismus und Terrorismus aus (vgl. BVT 2019: 5, 11, 56).

Die Dimension des radikalen Islamismus zeigt sich durch die weltpolitischen Entwicklungen und Ereignisse in den vergangenen Jahren, die zu einer Verschärfung von Radikalisierung beigetragen haben – angefangen von der weltweit konstant steigenden Tendenz islamistisch motivierter Radikalisierung und der zunehmenden Anzahl verübter Terroranschläge auch in westlichen Ländern, über politische Verwerfungen und verheerende Bürgerkriege im Nahen Osten sowie dem Aufstieg der jihadistischen Terrororganisation Islamischer Staat (IS) im Juni 2014, bis hin zu den zahlreichen Auswanderungen von europäischen Sympathisanten als *foreign terrorist fighters* (ausländische terroristische Kämpfer) in die syrisch-irakischen Kriegs- und Krisengebiete (vgl. Aslan u.a. 2018: 267; Oppolzer 2018: 10; Bauknecht 2015: 1). In den letzten Jahren kommt es im öffentlichen Diskurs daher immer wieder zu Diskussionen über die Problematik der konstant steigenden Radikalisierungen im islamistischen Milieu und hat die Thematik des Jihadismus und das allgemeine Interesse an jihadistischen Bewegungen stärker in das Bewusstsein einer breiten Öffentlichkeit gerückt (vgl. Said 2018).

Die Terrororganisation IS übte weltweit einen dominierenden Einfluss auf die islamistische Szene aus und ist zum Synonym für den jihadistisch motivierten Terror geworden. Nach der militärischen Niederlage der Terrormiliz im Jahr 2017 konnte der Einfluss jihadistischer Gruppen in Syrien und im Irak weitgehend zurückgedrängt und die vom IS kontrollierten Territorien zurückerobert werden, wenngleich beide Länder noch immer unter den Folgen des Bürgerkriegs leiden. Die militärischen Erfolge gegen den IS auf territorialer Ebene bedeuten jedoch keine Entwarnung hinsichtlich der Gefahr durch islamistisch motivierte Radikalisierung, Extremismus und Terrorismus. Obwohl das vom IS ausgerufene Kalifat in absehbarer Zeit zusammenbrechen wird, bleibt die extremistische Ideologie in Form eines virtuellen Kalifats ohne eigenes Staatsgebiet weiterhin bestehen. Man kann von einer Verlagerung der jihadistischen Bewegung und ihrer Aktivitäten in den Untergrund sprechen (vgl. BVT 2018: 11).

Aufgrund der Attraktivität und Anziehungskraft der islamistischen Ideologie und ihren Einfluss auf Radikalisierungs- und Rekrutierungsprozesse wird die ansteigende Gefahr durch radikalisierte islamistische Einzeltäter (*lone actor*) oder Kleingruppen aus dem Bereich des *Homegrown Terrorism* (hausgemachter Terrorismus) in europäischen Ländern fortbestehen (vgl. BVT 2019: 11, 13f, 17, 56). Auch die zurückgekehrten *foreign terrorist fighters* (FTF) aus den Kampfgebieten im Nahen Osten bergen ein erhebliches, schwer kalkulierbares Sicherheitsrisiko und Gefahrenpotenzial und bilden eine besondere Herausforderung für die europäischen und österreichischen Sicherheitsbehörden (vgl. BVT 2019: 5, 11f, 14). Laut aktuellen offiziellen Statistiken sind dem BVT insgesamt 320 Österreicher bekannt, die ins syrisch-irakische Kriegsgebiet ausgereist sind, um sich dort aktiv am bewaffneten Jihad als Kämpfer zu beteiligen oder diese Absicht geplant hatten. Davon besitzen ca. 30 % die österreichische Staatsbürgerschaft. Bis Ende 2018 befanden sich nach Einschätzungen des BVT noch 107 österreichische FTF in dieser Region. 58 Personen sind bisher ums Leben gekommen, 93 Personen sind in die österreichische Heimat zurückgekehrt und bei 62 Personen konnte eine Ausreise noch rechtzeitig verhindert werden (vgl. BVT 2019: 12). „Nicht nur das Phänomen der Foreign Fighters, sondern auch die dschihadistischen und salafistischen Szenen, die sich mittlerweile auch in Österreich herausgebildet haben, verdeutlichen die Notwendigkeit einer ernsthaften Auseinandersetzung mit dschihadistischer Radikalisierung, dschihadistischem Extremismus und Terrorismus aus sicherheitspolitischer und gesellschaftspolitischer Perspektive“, so Daniela PISOIU (2018: 3), Senior Researcher am Österreichischen Institut für Internationale Politik, über die aktuelle Bedrohungslage durch den Jihadismus.

Der Jihadismus ist ein relativ neues Phänomen und sein wahres Ausmaß wurde in Österreich erst durch den Vormarsch des IS und der damit zusammenhängenden Zunahme von ausreisenden *foreign fighters* für die breite Masse sichtbar (vgl. Pisiu 2018: 3). Jedoch wächst die islamistische Szene weltweit seit Jahren kontinuierlich und unbemerkt im Hintergrund. Der Jihadismus als militante Ausprägung des politisch-missionarischen Salafismus hat sich in westlichen Einwanderungsländern längst zu einer radikalen Subkultur – dem Pop-Jihadismus – mit eigenen Akteuren und Ausprägungen entwickelt, die vor allem auf orientierungslose Jugendliche diverser nationaler, kultureller und religiöser Herkunft aus allen sozialen Gesellschaftsschichten eine starke Anziehungskraft ausübt (vgl. Dantschke 2017: 64; Dantschke 2014b; Said 2016a: 34f). Der deutsche Islamwissenschaftler Behnam T. Said (vgl. 2016a: 280; 2014: 328) argumentiert, dass der im Ansatz von seinen arabischen Wurzeln losgelöste europäische Jihadismus als Ausdruck einer transnationalen Sub- und Protestkultur „weitaus mehr als eine Ideologie“ (Said 2014: 328) ist und „nicht zuletzt durch Hymnen und Gedichte geformt wird“ (ebd.).

Die jihadistische Subkultur identifiziert sich über eigene kulturelle Codes und kulturellen Erzeugnissen wie Musik, um sich von der Gesellschaft abzugrenzen und eine Gegenkultur aufzubauen (vgl. Said 2016a: 36, 141f; Said 2016b). Ein bedeutsamer Teilaspekt der jihadistischen Subkultur und musikalische Ausdrucksform der Pop-Jihadisten sind die vom Musikverbot ausgenommenen jihadistischen Lieder (Naschids). Jihadistische Naschids sind religiös-inspirierte Gesänge mit militant-islamistischer Botschaft (vgl. Said 2016a: 29, 35; Dantschke 2014c: 103). Diesen Hymnen kommt eine tonangebende Funktion bei der Missionierung und Propaganda von jihadistischen Gruppierungen zu. Naschids bilden die Begleitmusik für ihre Propaganda-Videoproduktionen, werden als Kampfmusik an der Front eingesetzt und dienen als Hintergrundmusik für missionarische öffentliche Veranstaltungen (vgl. Winter 2015: 12; Bernhardt 2016: 157).

Der bekannteste Sänger von jihadistischen Naschids im deutschsprachigen Raum ist der Berliner Denis Cuspert. Er wurde systematisch zum Vorbild und Star der pop-jihadistischen Jugendkultur aufgebaut (vgl. Dantschke 2014a: 178, 183f). Nach Erkenntnissen des Berliner Verfassungsschutzes radikalisierte sich Cuspert binnen vier Jahren vom kriminellen Gangsta-Rapper aka Deso Dogg zum islamistischen Prediger und Naschid-Sänger mit dem Künstlernamen Abou Maleeq. Seine jihadistische Karriere und Radikalisierung erreichte seinen Höhepunkt als international wahrgenommener Terrorist und Propagandist mit dem Kampfnamen Abu Talha al-Almani, der sich im Jahr 2014 der jihadistischen Terrororganisation IS anschloss (vgl. SenInnSport Berlin 2014: 3, 6, 13, 23f).

„Cuspert wusste sich von Beginn an als bedingungsloser Streiter für den vermeintlich ‚wahren Islam‘ zu inszenieren, der seine jihad-salafistische Überzeugung und Propagandaarbeit über jede zu erwartende Strafe stellte. Er verkörperte somit als einer der ersten salafistischen Propagandisten in Deutschland gegenüber der Öffentlichkeit einen überzeugten und entschlossenen Jihadisten, der jedoch noch immer bewusst auch die Ausstrahlung des ‚Gangsta-Rappers‘ als inszenierten Teil seiner Persönlichkeit verströmte. Damit wirkte Cuspert über seine Veröffentlichungen als Identifikationsfigur besonders für Personen, die, wie er selbst zu Anfang, am Beginn der Radikalisierung standen. Durch seine Wandlung vom hedonistischen ‚Gangsta-Rapper‘ zum vermeintlich rechtgeleiteten, konsumentensagenden Muslim avancierte er mit seinen expliziten Vortrags- und Anaschidinhaltungen zu einem der auffälligsten Akteure innerhalb der deutschsprachigen jihad-salafistischen Szene.“ (SenInnSport Berlin 2014: 14)

Die Missionierungs- und Propagandaaktivitäten (*da‘wa*) sind ein zentraler Bestandteil von islamistischen Netzwerken, Gruppen oder Einzelpersonen und können sich gesellschaftlich desintegrierend auf die Zielgruppe auswirken (vgl. Bauknecht 2015: 16; BVT 2018: 5, 14) und als „Katalysator für eine weitere jihadistisch-salafistische Radikalisierung“ (BVT 2018: 14) fungieren. So kann *da‘wa* – der „Ruf zum Islam“ – am Beginn einer islamistischen Radikalisierung stehen und in einer Ausreise in den Jihad münden:

„Jihad-salafistische Propaganda, wie sie von Cuspert betrieben wird und über das Internet weitestgehend frei zugänglich ist, birgt die Gefahr, dass sich Menschen radikalieren und dem Aufruf zur Ausreise in jihadistische Kampfgebiete Folge leisten, oder aber in Deutschland für terroristische Organisationen wie den IS unterstützend tätig werden könnten. In der Konsequenz kann die Gewaltorientierung in der salafistischen Szene weiter zunehmen und diese quantitativ weiter anwachsen.“ (SenInnSport Berlin 2014: 25)

In der kritischen Auseinandersetzung mit dem Jihadismus verweisen Wissenschaft und Sicherheitsbehörden auf seine „kulturellen Aspekte und die sich daraus ergebende Anziehungskraft sowie Mobilisierungsfähigkeit“ (Said 2016a: 39). In der wissenschaftlichen Forschung gelten jihadistische Gedichte und Lieder bisher „eher als exotisches Randgebiet“ (Said 2018). Der Analyse von jihadistischen Liedern (Naschids), die gezielt zur Mobilisierung eingesetzt werden, wurde in Hinblick auf den islamistischen Radikalisierungsprozess bislang wenig Aufmerksamkeit gewidmet.

In Bezug auf die dargelegte Problemstellung ist daher die Frage nach dem Mobilisierungs- und Radikalisierungspotenzial von jihadistischen Liedern von besonderer Relevanz und Aktualität. Dabei stellt sich die Frage, ob jihadistische Lieder bewusst als Mittel zur Mobilisierung und Radikalisierung eingesetzt werden und inwiefern sie einen radikalierenden und mobilisierenden Einfluss auf die Rezipienten der jihadistischen Subkultur nehmen können.

Ziel dieser Arbeit ist es, herauszufinden, welche inhaltlichen Botschaften vermittelt werden und inwiefern Mobilisierungs- und Radikalisierungstendenzen in jihadistischen Liedern (Naschids) vorhanden sind. Dies soll anhand von Rückschlüssen, die sich auf die

Mitteilungs- und Wirkungsabsichten (Intention) des Autors beziehen, durch eine Analyse der inhaltlichen Textbotschaften herausgefunden werden.

Im Fokus der empirischen Untersuchung dieser Arbeit steht als Untersuchungsgegenstand ein Korpus mit Liedtexten von Naschids des deutschen Jihadisten Denis Cuspert, der als bekanntester deutschsprachiger Vertreter des Genres der jihadistischen Hymnen gilt. Um Aussagen darüber treffen zu können, ob die zu analysierenden Lieder gezielt zur Radikalisierung und Mobilisierung neuer Anhänger eingesetzt werden, sollen Rückschlüsse auf die Mitteilungs- und Wirkungsabsichten (Intention) des Autors gezogen werden. Anhand einer qualitativen Inhaltsanalyse der Liedtexte im Kontext des biografischen und soziokulturellen Hintergrunds des Autors sollen die Codes der inhaltlichen Textbotschaften entschlüsselt und ihre Bedeutung interpretiert werden, um so Erkenntnisse über potenzielle Mobilisierungs- und Radikalisierungstendenzen von Naschids zu gewinnen.

Diese Arbeit versucht anhand dieses Ansatzes einen Teilaspekt der Thematik des Jihadismus eingehend zu untersuchen und greift ein nahezu unbearbeitetes Forschungsfeld auf, um auf diese Weise durch neue Erkenntnisse zu einem besseren Verständnis und Erklärungsmodell der jihadistischen Bewegung und ihrer kulturellen Erzeugnisse sowie zur Radikalisierungsprävention beizutragen (vgl. Said 2016a: 19/20).

Die Einbeziehung von Naschids als kultureller Einflussfaktor im individuellen Radikalisierungsprozess kann als gute Ergänzung zu anderen Ansätzen dienen, da Radikalisierung ein komplexes mehrdimensionales Phänomen ist. Die auf wissenschaftlichen Erkenntnissen beruhenden Ergebnisse dieser Arbeit sollen der Radikalisierungsprävention dienen und einen Beitrag zur Aufklärung von islamistischer Radikalisierung leisten sowie bei der Entwicklung von Präventions- und Deradikalisierungsmaßnahmen helfen.

1.2 Aktueller Forschungsstand

Die knappe Darstellung über die vorhandene Forschungsliteratur belegt, dass die wissenschaftliche Forschung über jihadistische Naschids noch wenig fortgeschritten und spät aufgegriffen worden ist (vgl. Said 2016a: 32ff).

Im Jahr 2006 beschäftigte sich Tilman Seidensticker, deutscher Professor für Islamwissenschaft an der Friedrich-Schiller-Universität Jena, als einer der ersten Wissenschaftler mit der Dichtung und Naschids im Jihadismus. Bereits im Vorfeld untersuchte der im Jahr 2004 zusammen mit dem deutschen Religionswissenschaftler Hans Kippenberg die „Geistliche Anleitung“ der Attentäter vom 11. September 2001 und entdeckte deren Relevanz für rituelle Elemente. In seinem Aufsatz „Lieder und Gedichte als Mittel zur Mobilisierung von Religion bei Jihadisten“ stellt Seidensticker fest, dass jihadistische Dichtung und Naschids als rituelles Element von außerordentlicher Bedeutung für die Propaganda von islamistischen Gruppierungen sind (vgl. ebd. 32). In seinem Werk „Dschihadismus: Materialien“ hat der österreichische Islamwissenschaftler Rüdiger Lohlker die islamistischen Naschids kurz beleuchtet und zwei bekannte Lieder übersetzt (vgl. Said 2016a: 33; Lohlker 2009). Der US-amerikanische Musikwissenschaftler Jonathan Pieslak untersuchte in seiner Studie „Sound Targets: American Soldiers and Music in the Iraq War“ im Jahr 2009 die Rolle der Musik im US-Militär vor und während militärischer Missionen. Er analysierte auch die Bedeutung von Naschids in Videoproduktionen von islamistisch-militanten Bewegungen und kam zu dem Ergebnis, dass Naschids und US-Militärmusik als Kampflieder mit ähnlicher Wirkungsweise bezeichnet werden können, die sich den jeweiligen kulturellen Code bedienen (vgl. Said 2016a: 33f). Im Jahr 2014 verfasste der deutsche Islamwissenschaftler Behnam T. Said mit „Hymnen des Jihads: Naschids im Kontext jihadistischer Mobilisierung“ die erste deutschsprachige Forschungsarbeit zur historischen und kontextuellen Einbettung sowie Funktionalität von Naschids im Jihadismus. Said setzte sich auch mit der Frage auseinander, inwiefern Naschids dazu fähig sind, ihre Anhänger zu mobilisieren und radikalieren. Diese explorative Studie erweiterte den Forschungsblick auf die kulturelle Ausdrucksebene des Jihadismus (vgl. ebd. 15, 19). Der Berliner Verfassungsschutz befasste sich im Jahr 2011 in seiner Lageanalyse „Vom Gangster-Rap zum Jihad-Aufruf - radikalisierende Hymnen 'neugeborener' Salafisten" mit der radikalisierenden Wirkung von militanten Naschids (vgl. SenInnSport Berlin 2011).

1.3 Aufbau der Arbeit

Nach einer Einführung in das Themengebiet dieser Arbeit wurde einleitend die Problemstellung, das Erkenntnisinteresse und der aktuelle Forschungsstand erläutert. Nachstehend wird nun der Aufbau dieser Arbeit und der einzelnen Kapitel expliziert:

Diese Arbeit gliedert sich in einen theoretischen und in einen empirischen Teil. Der erste Abschnitt (Kapitel 2 bis 7) beschäftigt sich mit den theoretischen Grundlagen dieser Arbeit. Der zweite Abschnitt (Kapitel 8 bis 13) widmet sich der empirischen Untersuchung und den Forschungsergebnissen.

Im theoretischen Teil wird zu Beginn ein kurzer Überblick über die theoretischen Grundlagen gegeben und die Begriffsdefinitionen zur Kultur, Kommunikation und Semiotik und des Symbolischen Interaktionismus im zweiten Kapitel vorgenommen. Da sich diese Arbeit auf das Phänomen des Jihadismus konzentriert, widmet sich das dritte Kapitel den Grundlagen dieser zentralen Thematik, die im weiteren Verlauf der Arbeit und für die empirische Untersuchung benötigt werden. Zunächst werden die zentralen Prinzipien und Glaubensinhalte der islamischen Religion geschildert, um darauf aufbauend durch die Darstellung der politischen Ideologie des Islamismus, der sich als Form des politischen Extremismus deutlich vom Islam als Religion abgrenzt, ein besseres Verständnis des ausgewählten Forschungsthemas zu erlangen. Anschließend wird das Konzept des Jihads behandelt und die ideologische Gedankenwelt der jihadistischen Strömung aufgezeigt. Im vierten Kapitel wird die Hinwendung zum Jihadismus anhand bestehender Erklärungsansätze für veranschaulicht. Dabei werden auch die zentralen Begriffe Radikalismus, Radikalisierung und Extremismus definiert. Das fünfte Kapitel gewährt einen Einblick in die Zusammensetzung der transnational agierenden jihadistischen Bewegung und stellt deren Akteure, die wichtigsten globalen jihadistischen Organisationen und ihre Medienunternehmen für Online-Propaganda vor, wobei auch auf die Netzwerke und Ideologen der deutschsprachigen Szene eingegangen wird. Dieses Kapitel endet mit einer ausführlichen Biografie von Denis Cuspert, um relevante Zusatzinformationen für die empirische Untersuchung zu gewinnen. Danach folgt im sechsten Kapitel die Auseinandersetzung mit der radikalen Subkultur des Pop-Jihadismus, um darauffolgende deren kulturelle Ausdrucksform, die jihadistischen Lieder (Naschids) im siebten Kapitel näher zu beleuchten.

Im empirischen Teil wird eingangs die forschungsleitende Fragestellung im achten Kapitel dargelegt. Das neunte Kapitel befasst sich zunächst mit der Einführung in die gewählte Auswertungsmethode – die inhaltlich strukturierende qualitative Inhaltsanalyse nach Mayring, dem Untersuchungsdesign und der methodischen Vorgehensweise. Der Analyse von den jihadistischen Propagandaliedern folgt im zehnten Kapitel die detaillierte Auswertung, Darstellung und Interpretation der Forschungsergebnisse. Darauf folgend wird im elften Kapitel die Forschungsfrage der Analyse beantwortet. Im zwölften Kapitel erfolgt ausgehend von den gewonnenen Erkenntnissen die Diskussion der Ergebnisse, welche mit anderen Studien in Verbindung gebracht und erörtert werden. Den Abschluss dieser Arbeit bildet das dreizehnte Kapitel mit einem Resümee basierend auf den erhobenen Ergebnissen der empirischen Untersuchung. Darüber hinaus wird ein Ausblick für zukünftige Forschungsmöglichkeiten in diesem Themengebiet breitgestellt.

I. THEORIE



Abbildung 1: Illustration von Chad Hagen (2015)

2 Theoretische Einbettung

In diesem Kapitel wird auf die theoretische Grundlage eingegangen und relevante Begriffe zur Kultur, Kommunikation, Semiotik und Symbolischer Interaktionismus erläutert.

2.1 Kultur

In der wissenschaftlichen Auseinandersetzung hat sich bis heute kein einheitlicher allgemeiner Kulturbegriff durchgesetzt, da jede Wissenschaft aufgrund der Komplexität von Kultur andere Problemfelder und Schwerpunkte behandelt. In nahezu allen Kulturdefinitionen der Kulturanthropologie findet sich jedoch „die Auffassung von der Kultur als einer Domäne des Zeichenhaften“ (Nöth 2000: 513).

Eine der ältesten Kulturdefinitionen stammt von den US-amerikanischen Anthropologen Alfred L. Kroeber und Clyde Kluckhohn:

„Culture consists of patterns, explicit and implicit, of and for behavior acquired and transmitted by symbols, constituting the distinctive achievement of human groups, including their embodiments in artifacts; the essential core of culture consists of traditional (i.e. historically derived and selected) ideas and especially their attached values; culture systems may, on the one hand, be considered as products of action, on the other as conditioning elements of further action.“ (Kroeber/Kluckhohn 1952: 357, zit. nach Boesch 1991: 29).

Der niederländische Kulturwissenschaftler Geert Hofstede beschreibt Kultur als eine kollektive Programmierung des Geistes, die durch die Sozialisation kulturell geprägt wird. Diese „Software des Geistes“ beeinflusst unbewusst unsere Denk-, Fühl- und Handlungsmuster, die nicht von der Persönlichkeit kommen (individuell) oder menschlicher Natur (universell) sind. Kultur wird als Summe dieser Verhaltensmuster und Ergebnis der Vernetzung von Menschen aus einem gleichen geografischen Raum untereinander verstanden. Kultur wird als erlernbares und dynamisches Programm begriffen, das einer ständigen Erneuerung, aufgrund der fortwährenden Veränderungen der wandelbaren Umwelt, unterworfen ist (vgl. Hofstede 2011: 3f).

Der Kulturbegriff des deutschen Psychologen Alexander Thomas (vgl. 2005: 22) begreift Kultur als ein durch symbolische Zeichen gebildetes Orientierungssystem für die Mitglieder einer jeweiligen Gesellschaft, das Einstellungen, Verhalten und Identität formt:

„Kultur ist ein universelles Phänomen. Alle Menschen leben in einer spezifischen Kultur und entwickeln sie weiter. Kultur strukturiert ein für die Bevölkerung spezifisches Handlungsfeld, das von geschaffenen und genutzten Objekten bis hin zu Institutionen, Ideen und Werten reicht. Kultur manifestiert sich immer in einem für eine Nation, Gesellschaft, Organisation oder Gruppe typischen Orientierungssystem. Dieses Orientierungssystem wird aus spezifischen Symbolen (z.B. Sprache, Gestik, Mimik, Kleidung, Begrüßungsritualen) gebildet und in der jeweiligen Gesellschaft, Organisation oder Gruppe tradiert, das heißt an die nachfolgende Generation weitergegeben. Das Orientierungssystem definiert für alle Mitglieder ihre Zugehörigkeit zur Gesellschaft oder Gruppe und ermöglicht ihnen ihre ganz eigene Umweltbewältigung. Kultur beeinflusst das Wahrnehmen, Denken, Werten und Handeln aller Mitglieder der jeweiligen Gesellschaft. Das kulturspezifische Orientierungssystem schafft einerseits Handlungsmöglichkeiten und Handlungsanreize, andererseits aber auch Handlungsbedingungen und setzt Handlungsgrenzen fest.“ (Thomas u.a. 2005: 22)

Die Organisation UNESCO der Vereinten Nationen für Erziehung, Wissenschaft und Kultur, liefert folgende Definition von wird Kultur im weitesten Sinn als eine:

„Die Kultur kann in ihrem weitesten Sinne als die Gesamtheit der einzigartigen geistigen, materiellen, intellektuellen und emotionalen Aspekte angesehen werden, die eine Gesellschaft oder eine soziale Gruppe kennzeichnen. Dies schließt nicht nur Kunst und Literatur ein, sondern auch Lebensformen, die Grundrechte des Menschen, Wertsysteme, Traditionen und Glaubensrichtungen.“ (UNESCO 1983: 121)

Die unterschiedlichen Disziplinen (z.B. Kulturanthropologie, Geistes- und Sozialwissenschaften) favorisieren gegenwärtig trotz der Bedeutungsvielfalt von Kultur einen konstruktivistisch und semiotisch geprägten bedeutungs- und wissensorientierten Kulturbegriff. Einem solchen semiotischen Kulturbegriff ist das Verständnis von Kultur als Text bzw. symbolisches System inhärent (vgl. Nünning 2009).

„Demzufolge wird Kultur als der von Menschen erzeugte Gesamtkomplex von Vorstellungen, Denkformen, Empfindungsweisen, Werten und Bedeutungen aufgefasst, der sich in Symbolsystemen materialisiert“ (ebd.) und „z.B. als Text, als Aufführung oder Ritual, als Kommunikation, als lebensweltliche Praxis, als Standardisierungen des Denkens und Handelns, als mentales Orientierungssystem oder als Gesamtheit von Werten und Normen“ (ebd.) in Erscheinung tritt. „Einer solchen Begriffsbestimmung zufolge sind nicht nur materiale (z.B. künstlerische) Ausdrucksformen zum Bereich der Kultur zu zählen, sondern auch die sozialen Institutionen und mentalen Dispositionen, die die Hervorbringung solcher Artefakte überhaupt erst ermöglichen“ (ebd.)

Roland Posner (vgl. 1992: 13) unterscheidet in seinem Aufsatz „Was ist Kultur?“ folgende drei Kulturbereiche, die das Verhältnis von Text, Mentalität und Gesellschaft beschreiben (vgl. Siefkes 2013: 365f):

- Die **materiale Kultur** (Zivilisation) besteht aus den Artefakten, physikalisch messbare Ergebnisse menschlichen Handelns und den Fertigkeiten ihrer Herstellung und Verwendung. Semiotische Gegenstände in diesem Kulturbereich sind Texte (vgl. Siefkes 2013: 365; Posner 1992: 13).

- Die **mentale Kultur** (Mentalität) ist die Kultur im engeren Sinn und besteht aus den Mentefakten, den geteilten geistigen Erzeugnissen des menschlichen Denkens und Handelns (z.B. Werte- und Ideensysteme) und ihren Konventionen, welche ihre Darstellung und Verwendung festlegen. Semiotische Gegenstände in diesem Kulturbereich sind Kodes sowie das in einer Gesellschaft geteilte Wissen (vgl. Siefkes 2013: 366; Posner 1992: 13).
- Die **soziale Kultur** (Gesellschaft) besteht aus den Institutionen und Ritualen, die von den Menschen einer Kultur gebildet werden, sowie den Verhältnissen und Beziehungen, in denen Individuen und Institutionen zueinanderstehen. Semiotische Gegenstände in diesem Kulturbereich sind die Zeichenbenutzer (Individuen und Institutionen) (vgl. Siefkes 2013: 366; Posner 1992: 13).

2.2 Kommunikation

In der Kommunikationswissenschaft gibt es unterschiedliche Definitionen, Modelle und Theorien zur Kommunikation. Aufgrund seines weiten Bedeutungsspektrum und der verschiedenen Zugangsweisen konnte sich kein allgemein anerkannter wissenschaftlicher Kommunikationsbegriff in der Wissenschaft durchsetzen.

Das lateinische Wort *communicatio* bedeutet „Mitteilung, Unterredung“ und sein Verbum *communicare* steht für „sich besprechen, etwas teilen, etwas gemeinsam tun“. Bereits in der Antike waren kommunikationstheoretische Reflexionen verbreitet und die erste Dreiteilung in Redner (Kommunikator), Rede (Kommunikation) und Publikum (Rezipienten) findet sich in der Rhetorik des griechischen Gelehrten und Philosophen Aristotélēs (384-322 v.Chr.). Die klassische Dreiteilung von Kommunikation ist seitdem Grundelement ein jeder Kommunikationsdefinition (vgl. Rusch 2002: 102).

Als Kommunikation bezeichnet man im weiteren Sinn den wechselseitigen „Prozess der Übertragung von Nachrichten zwischen einem Sender und einem oder mehreren Empfängern“ (Maier o.J.). Im engeren Sinn basiert Kommunikation auf dem intentionalen Austausch von vermittelnden Botschaften (Zeichen) bzw. Informationen zwischen einem Kommunikator und einem oder mehreren Rezipienten durch verbale oder nonverbale Kommunikationskanäle (Maier o.J.).

Das Verständnis von Kommunikation als Übermittlung von Zeichen oder Botschaften von einem Sender zu einem Empfänger basiert auf dem klassischen Kommunikationsmodell, dem Sender-Empfänger-Modell von Claude E. Shannon und Warren Weaver. Im Zentrum des konstruktivistischen Kommunikationsmodells von Gebhard Rusch (vgl. 1997: 150ff) stehen die für den Informationsaustausch zwischen Individuen notwendigen Bedingungen. Im konstruktivistischen Kommunikationsmodell gibt es keinen direkten Kanal zwischen Sender (Kommunikator) und Empfänger (Beobachter). Sie sind eigenständige Akteure, deren Handlungen aufgrund eigener Vorannahmen (Erfahrungswissen, soziales Umfeld etc.) auf den anderen ausgerichtet sind (vgl. ebd.).

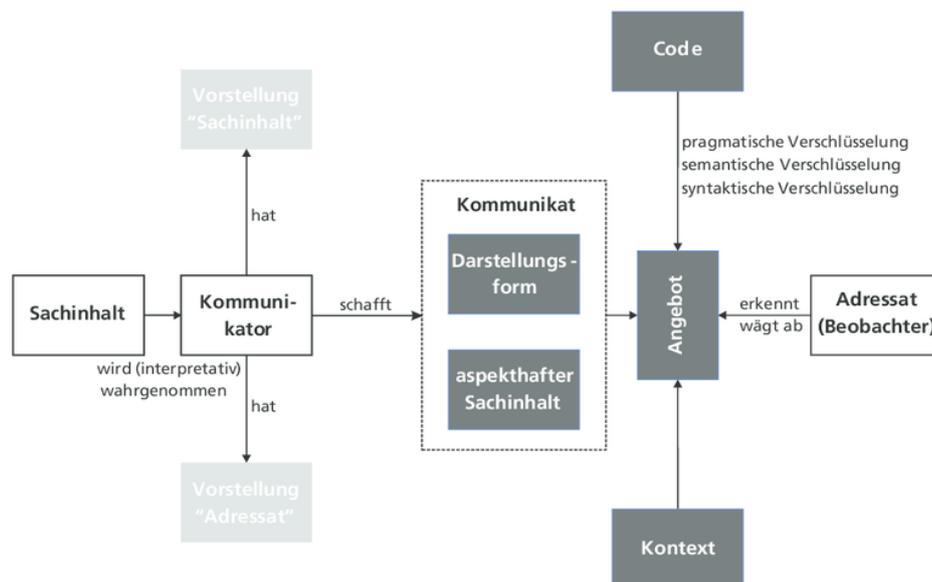


Abbildung 2: Konstruktivistisches Kommunikationsmodell nach Rusch (Kulgemeyer/Schecker 2009: 138)

Nach Rusch (vgl. 1997: 167ff) teilt sich der Kommunikationsprozess in zwei Prozesse: in das Handeln des Kommunikators und in das Handeln des Beobachters. Der Kommunikator handelt indem er spezifische kommunikative Angebote in Form von Kommunikaten erschafft und verbreitet. Kommunikate werden aus Kommunikatbasen (Struktur: Bild, Schrift, Sprache) gebildet, die mit Kommunikateigenschaften (Inhalt: thematische, stilistische, referentielle Eigenschaften) ausstatten sind. Der Kommunikator hat eine Veränderung der Lebenswelt des Rezipienten zum Ziel und verfolgt die Absicht, ihn zu bestimmten Handlungen zu animieren. Als positive Reaktion auf die Botschaft des Senders kann ein Handeln durch aktive Kopplung bezogen auf den Empfänger interpretiert werden. Es bleibt bei dem Prozess unklar, wie das als Angebot wahrgenommene Kommunikat angenommen und verarbeitet wird. Ob Beobachter zu Rezipienten werden ist abhängig von der Attraktivität des kommunikativen Angebotes, den involvierten Faktoren, sozialen

Erlebnissen und Erfahrungen sowie Wissensstrukturen. In der Summe erfolgt Kommunikation nach dem konstruktivistischen Kommunikationsmodell, wenn diese Faktoren zutreffen und der Beobachter zum Rezipienten des Angebots vom Kommunikator wird. Der Kommunikationsprozess durch strukturelle Kopplung entsteht mit der Häufigkeit der Kontakte und der Konventionen, die eingehalten werden (vgl. Rusch 1999: 167ff).

Damit sprachliche Funktionen in ihrer Mannigfaltigkeit untersucht werden können, formulierte Roman Jakobson (vgl. 1978: 88) in seinem Aufsatz „Linguistik und Poetik“ auf der Grundlage des Organon-Modells von Karl Bühler ein Modell der sechs Funktionen sprachlicher Kommunikation. Demnach benötigt jedes Sprechereignis einen Sender, der eine bestimmte kodierte Mitteilung an einen Empfänger sendet. Der Kode muss für beide Kommunikationspartner vollständig oder teilweise gemeinsam sein. Die Voraussetzung für ein Sprechereignis ist ein Kontakt (physischer Kanal oder psychologische Verbindung) zwischen Sender und Empfänger. Zugleich muss sich die Mitteilung auf einen für den Empfänger verständlichen Kontext beziehen. Jeder dieser Komponenten ist eine sprachliche Funktion zugeordnet, wobei es kaum eine sprachliche Mitteilung gibt, die nur eine dieser Funktionen erfüllt: Jeder dieser Kommunikationsfaktoren ist eine sprachliche Funktion zugeordnet, doch es gibt „Die Vielfalt beruht nicht auf der getrennten Verwirklichung der einzelnen Funktionen, sondern auf ihrer unterschiedlichen hierarchischen Anordnung. Die jeweils dominierende Funktion bestimmt die Struktur der Mitteilung.“ (ebd. 88).

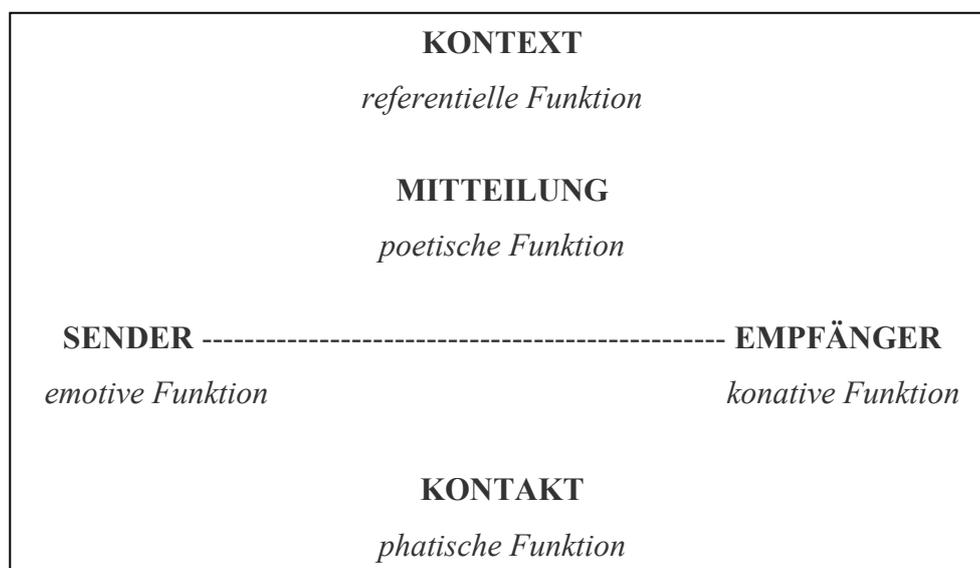


Abb. 1: *Eigene Darstellung des Kommunikationsmodells nach Jakobson (1979: 88)*

2.3 Die semiotische Theorie

„Wenn man darüber nachdenkt, scheint es eine seltsame Sache zu sein, daß ein Zeichen es seinem Interpreten überläßt, einen Teil seiner Bedeutung zu liefern; aber die Erklärung dieses Phänomens liegt in der Tatsache, daß das gesamte Universum – nicht bloß das Universum des Existierenden, sondern jenes ganze umfassendere Universum, das das Universum des Existierenden als einen Teil einschließt, das Universum, auf das „die Wahrheit“ uns zu beziehen wir alle gewohnt sind - daß dieses ganze Universum von Zeichen durchdrungen ist, wenn es nicht gar ausschließlich aus Zeichen gebildet wird.“ (Peirce 2000: 348)

Der deutsche Philosoph und Kulturwissenschaftler Ernst Cassirer bezeichnet den Menschen als zeichenschaffendes und zeichenlesendes *animal symbolicum*, welches in einer kulturell selbst geschaffenen Symbolwelt lebt, in der alle Formen menschlicher Wahrnehmung als Akte symbolischer Sinngebungen zu verstehen sind (vgl. Mersch 2001):

„Der Mensch hat gleichsam eine neue Methode entdeckt, sich an seine Umgebung anzupassen. Zwischen dem Merknetz und dem Wirknetz, die uns bei allen Tierarten begegnen, finden wir beim Menschen ein drittes Verbindungsglied, das wir als Symbolnetz oder Symbolsystem bezeichnen können. Diese eigentümliche Leistung verwandelt sein gesamtes Dasein. [...] Es gibt indessen kein Mittel gegen diese Umkehrung der natürlichen Ordnung. Der Mensch entkommt dieser seiner Erfindung nicht. Er kann nicht anders, als sich auf die Bedingungen seines Daseins einzustellen. Er lebt nicht mehr in einem bloßem physikalischen, sondern in einem symbolischen Universum. Sprache, Mythos, Kunst und Religion sind Bestandteile dieses Universums. Sie sind die vielgestaltigen Fäden, aus denen das Symbolnetz, das Gespinnst menschlicher Erfahrung gewebt ist. Aller Fortschritt im Denken und in der Erfahrung verfeinert und festigt dieses Netz. [...] Der Begriff der Vernunft ist höchst ungeeignet, die Formen der Kultur in ihrer Fülle und Mannigfaltigkeit zu erfassen. [...] Alle diese Formen sind symbolische Formen. Deshalb sollten wir den Menschen nicht als *animal rationale*, sondern als *animal symbolicum* definieren.“ (Cassirer 1990: 49ff)

„Der Mensch, so hat man gesagt, ist ein symbolisches Wesen, und in diesem Sinne sind nicht nur die Wortsprache, sondern die Kultur insgesamt, die Riten, die Institutionen, die sozialen Beziehungen, die Bräuche usw. nichts anderes als symbolische Formen“, so Umberto Eco (1977: 108), der wohl berühmteste zeitgenössische Semiotiker. Eco (1977: 185) beschreibt Kultur als ein „System von Zeichen“. Unter dem Blickwinkel der Semiotik kann in der Kultur somit alles als Zeichen interpretiert und untersucht werden, „unabhängig davon, ob es sich hier um Wörter, Gegenstände, Ideen, Werte, Gefühle, Gesten oder Verhaltensweisen handelt“ (ebd. 186).

Man kann daher sagen: „Wo Zeichen analysiert werden, wird Kultur erforscht, und wo Kultur erforscht wird, müssen die vielfältigen Formen der Symbolisierung betrachtet und verstanden werden“ (Mersch 2001):

„In der Kultur kann jede Entität zum semiotischen Phänomen werden. Die Gesetze der Signifikation sind die Gesetze der Kultur. Aus diesem Grund erlaubt die Kultur, insofern sie ein System von Signifikationssystemen darstellt, einen beständigen Prozeß kommunikativen Austausches. Kultur kann völlig unter einem semiotischen Gesichtspunkt untersucht werden.“ (Eco 1987: 54)

Der Begriff Semiotik geht etymologisch auf das griechische Wort *sēmeïon* (Zeichen, Signal) zurück (vgl. Nöth 2000: 1). Die Semiotik wird als die Lehre der Zeichen bezeichnet. Als Zeichentheorie beschäftigt sich diese Wissenschaft „mit einzelnen Zeichen und allen Arten von deren systematischer Verbindung, mit der Wirkungsweise von Zeichen und dem Aufbau von Zeichensystemen“ (Friedrich/Schweppenhäuser 2010: 26). Die Semiotik untersucht Zeichen, Zeichensysteme und die Zeichenhaftigkeit aller kulturellen und natürlichen Phänomene. Beim Zeichenbegriff handelt es sich um eine universale Kategorie (vgl. Mersch 2001). Jedes Objekt kann im Fokus einer semiotischen Untersuchung stehen, denn: „Die Semiotik befasst sich mit allem, was man als Zeichen betrachten kann. Ein Zeichen ist alles, was sich als signifizierender Vertreter für etwas anderes auffassen lässt“ (Eco 1987: 26). Als Zeichen gelten alle Mittel, die dazu benutzt werden, um in der Kommunikation etwas mitzuteilen. Zeichen können daher z.B. Texte, Bilder aber auch Gegenstände sein (vgl. Kroeber-Riel 1996: 28). Im Mittelpunkt seines Forschungsinteresses stehen somit alle Arten von Kommunikations- und Informationsaustausch zwischen Menschen, Tieren, Pflanzen und innerhalb von Organismen sowie Informationsverarbeitung in Maschinen (vgl. Krampen 1981: 9). Die Aufgabe der Zeichenlehre ist die Bedeutung und Funktion dieser Zeichen und Zeichensystemen zu untersuchen und zu verstehen. Denn um kommunizieren zu können, müssen über allgemeingültige Zeichen verfügen werden, die aber gleichzeitig für individuelle Vorstellungen stehen können (vgl. Friedrich/Schweppenhäuser 2010: 26). Je besser diese Zeichen und ihre Funktionen verstanden werden, desto besser kann untereinander kommuniziert werden (vgl. Sottong 1998: 9).

Unter semiotischer Perspektive fallen auch jugendspezifische und subkulturelle Erzeugnisse, deren wissenschaftliche Analyse von besonderer Wichtigkeit ist:

„Jugendspezifische sowie subkulturelle Zeichenerzeugung und -anwendung reagiert auf gesellschaftspolitische wie (inter)kulturelle Problemzonen. In ihren dynamischen Interaktionsfeldern ereignet sich eine Vielzahl an Wechselwirkungen zwischen hegemonialen und/oder traditionellen Zeichen und Codes mit den jeweiligen gruppen-, personen- oder auch kulturspezifischen Nutzungen. Dabei öffnen sich sowohl mentale Räume der (Re)Imagination als auch gesellschaftliche Nischen der Lebensgestaltung und -planung. Daher gilt es diese Zeichenerzeugung und -nutzung zu beobachten und Beschreibungskategorien zu entwickeln, die dazu beitragen können Miss- oder Unverständnis zwischen Generation oder verschiedenen Gesellschaftsgruppen zu reduzieren, Fehlentwicklungen zu benennen und v.a. das ihnen innewohnende kreative Potential in die Zusammenhänge gesellschaftlichen Lebens zu integrieren.“

Die Sprache ist ein durch die Kultur festgelegtes Zeichensystem. Die Literatur greift auf diese kulturellen Zeichensystem zurück und baut auf ihrer Grundlage neue Zeichensystem bzw. literarische Welten auf, welche sekundär in ihren Texten konstruiert werden (DGS

2019b): „Solche Weltentwürfe repräsentieren Werte- und Normensysteme und sind Medien der kulturellen Selbstverständigung, mit denen eine Kultur, Epoche, eine Gesellschaft relevante Wissensmengen bestätigt und einübt oder aber in Frage stellt und verwirft“ (DGS 2019b). Damit kann Literatur als ein Speichermedium (übermittelt und bewahrt kollektive relevante Bedeutungen) und ein Reflektionsmedium (kommuniziert und erprobt bestimmte Haltungen, Einstellungen und Erklärungsversuche zu gesellschaftlichen Problemen und Diskursen) bezeichnet werden (vgl. DGS 2019b).

Zur Semiotik von Texten werden im engeren Sinne alle Themen der Literatursemiotik gezählt aber auch Rhetorik, Stilistik, Erzählung, Mythos, Ideologie, Hermeneutik, Exegese, Interpretation und Theologie. Darüber hinaus beinhaltet die Textsemiotik im weiteren Sinne alle Themen der Medien- und Kultursemiotik (vgl. Nöth 2000: 391).

Die semiotische Wissenschaft vom Text differenziert den Textbegriff in vier Auffassungen:

- **Text als geschriebenes Dokument**

In seiner engsten Auslegung wird der Textbegriff auf den schriftlichen, räumlich materialisierten Text eingegrenzt (vgl. Nöth 2000: 391).

- **Text als Diskurs**

Im weiteren Sinn umfasst der Textbegriff geschriebene und gesprochene Texte, die in diesem Kontext als Diskurs bezeichnet werden (vgl. ebd.).

- **Text als Produktivität und semiotische Praxis der Signifikation**

„Der Text [...] ist kein ästhetisches Produkt, sondern eine signifikante Praxis; er ist nicht eine Struktur, sondern eine Strukturierung; er ist nicht ein Objekt, sondern eine Arbeit und ein Spiel; er ist nicht eine Menge geschlossener, mit einem freizulegenden Sinn versehener Zeichen, sondern ein Volumen sich verschiebender Spuren; die Instanz des Textes ist nicht die Bedeutung, sondern der Signifikant in der semiotischen und psychoanalytischen Verwendung dieses Terminus; der Text geht über das frühere literarische Werk hinaus; es gibt zum Beispiel einen Text des Lebens“ (Barthes 1985: 11, zit. nach Nöth 2000: 392).

- **Text als kulturelle Botschaft nichtsprachlicher oder sprachlicher Art**

Im weitesten Sinn umfasst der Textbegriff eine vom Sender kodierte Nachricht (visuell, auditiv, verbal oder nonverbal) und durch kulturelle Codes erzeugte Botschaft, die an einen Empfänger gerichtet ist. Demnach können auch Musikstücke, Filme, Bilder oder Theateraufführungen als Text definiert werden (vgl. ebd.).

Nach Heinemann und Viehweger (vgl. 1991: 92) ist die Textproduktion eine beabsichtigte Aktion des Textproduzenten, um einen gewünschten Zustand herbeizuführen:

„Texte sind Äußerungsfolgen, die von einem oder auch von mehreren Sprechern in einer bestimmten Handlungssituation mit einer bestimmten Absicht produziert werden, um damit einen von dem bzw. den Produzenten gewünschten Zustand herbeizuführen. Der Produzent geht dabei davon aus, daß der Adressat anhand der Äußerung sowie unter Einbeziehung situativer, ko- und kontextueller Faktoren die Absicht des Produzenten erkennen kann. Mit anderen Worten: In den Resultaten der sprachlichen Tätigkeit spiegeln sich die Ergebnisse der kognitiven Bewertung der Handlungssituation sowie der Handlungsbeteiligten in evidenten Weise wider.“ (Heinemann/ Viehweger 1991: 92f)

Die Textproduktion ist eine willentlich, bewusst und kontrolliert ausgeführte sprachliche Äußerung, um eine gewünschte Situation herbeizuführen. Seine Intention verfolgt ein spezielles Ziel, wie z.B. Überzeugungsarbeit leisten zu wollen, jemanden zu bestimmten Handlungen zu animieren oder bestimmte Verhaltensreaktionen hervorrufen zu wollen. Die Verwirklichung der Intention sozial handelnder Individuen dient stets der Realisierung eines Kommunikationsbedürfnisses (vgl. Heinemann/ Viehweger 1991: 91f). Da sich die gedanklichen Operationen hinsichtlich der Realisierung des Textplans in einem Text auf spezifische Weise manifestieren, kann der gedankliche Werdegang des Produzenten, der einen Text mündlich oder schriftlich Ausdruck verleiht, nachvollzogen werden. Somit können Mutmaßungen bezüglich dessen Absichten, Zielen, Wertvorstellungen und Kenntnissen aufgestellt werden. Die Gedanken über den Textplan werden bei der Textrealisierung nicht einfach wiedergegeben, hierbei handelt es sich um eine gestalterische, schöpferische Handlung, auf die auch der Erfahrungs- und Wissensschatz Einfluss haben (vgl. ebd.: 88f). Zeichen können als kulturell relativ charakterisiert werden: „Denn was zum Zeichen gemacht wird oder nicht, entscheiden kulturelle Konventionen oder Gebrauchsweisen. [...] Verschiedene Kulturen verfügen über differente Codes, wie ebenso weit voneinander entfernte Epochen ihre Fremdheit oder Unverständlichkeit darin bewahren, dass sie unterschiedliche Ordnungen und Kontexte der Zeichendeutung und Zeichenerzeugung bereitstellen“ (Mersch 2001). In diesem Zusammenhang kann davon ausgegangen werden, dass Textproduzenten einer bestimmten Gemeinschaft über spezifische mit sprachlichem Wissen verbundene Kenntnisse verfügen, mit welchen sprachlichen Äußerungen in konkreten Situationen welche Zustände herbeigeführt und einem Adressaten bestimmte Absichten zu verstehen gegeben werden können (vgl. Heinemann/ Viehweger 1991: 97).

Terry Eagleton (2000: 7) definiert Ideologie „als einen Text [...], der aus vielen verschiedenen begrifflichen Fäden gewoben ist und von divergierenden Traditionslinien durchzogen wird.“ Da der Begriff Ideologie durch mannigfache Bedeutungen ausgedrückt werden kann, zeigt Eagleton exemplarisch „einige der gegenwärtig zirkulierenden Begriffsbestimmungen“ (ebd.):

- „prozeßhafte Produktion von Bedeutungen, Zeichen und Werten im gesellschaftlichen Leben“ (ebd. 7)
- „Korpus von Ideen, die für eine bestimmte soziale Gruppe oder Klasse charakteristisch sind“ (ebd.)
- „Vorstellungen, die dazu beitragen, eine herrschende politische Macht zu legitimieren“ (ebd.)
- „falsche Vorstellungen, die dazu beitragen, eine herrschende politische Macht zu legitimieren“ (ebd.)
- „systematisch verzerrte Kommunikation“ (ebd.)
- „etwas, was dem Subjekt erlaubt, Stellung zu beziehen“ (ebd.)
- „gesellschaftlich motivierte Denkweisen“ (ebd.)
- „Identitätsdenken“ (ebd.)
- „sozial notwendige Illusion“ (ebd.)
- „Zusammentreffen von Macht und Diskurs“ (ebd.)
- „Medium, in dem gesellschaftlich handelnde Personen eine sinnvolle Welt gestalten“ (ebd.)
- „handlungsorientierter Komplex von Überzeugungen“ (ebd.)
- „Vermischung sprachlicher und phänomenaler Wirklichkeit“ (ebd.)
- „semiotische Schließung“ (ebd.)
- „Medium, innerhalb dessen Einzelne ihre Beziehungen als soziale Struktur erleben“ (ebd.)
- „Vorgang, durch den gesellschaftliches Leben in naturgegebene Wirklichkeit verwandelt wird“ (ebd.)

Roland Barthes orientierte sich bei seiner semiotischen Analyse „Mythen im Alltag“ an Ferdinand de Saussures Zeichenmodell und Louis Hjelmslevs Modell der Konnotationen. Barthes verwendete sein Modell der konnotativen Zeichen als Instrument der Analyse, um verborgene ideologische Zusatzbedeutungen (ideologische Mythen) in Texten zu identifizieren (vgl. Nöth 2000: 107 f):

„Roland Barthes‘ Arbeiten zu Zeichen, Kommunikation und Mythos bilden einen der Grundpfeiler für den strukturalistisch-semiologischen Ansatz der Cultural Studies, die die soziale Welt als kulturellen, sozialen oder medialen Text verstehen und somit als ein System von Zeichen begreifen. Das Ziel der Cultural Studies ist die Beschreibung der Sinn und Bedeutung zuweisenden Aktivitäten der Rezipierenden, die im Kommunikationsprozess den medialen Text generieren. Die Kommunikation – also die Codierung und Decodierung medialer Texte – orientiert sich dabei an den mythologischen und ideologischen Strukturen, die innerhalb eines gesellschaftlichen Diskurses herrschen. So können Zeichen und Texten auf konnotativer Ebene verschiedene Bedeutungspotenziale zukommen, die jenseits der eigentlichen, denotativen Bedeutung liegen – man spricht hier von Polysemie bzw. Lesevielfalt.“ (Grabbe / Kruse 2009: 21)

Laut Barthes findet in unserer Lebenswelt eine andauernde Produktion von visuellen Mythologien statt. Als Mythologien gelten Zeichensysteme, die als Subtext an andere Zeichensysteme anschließen (vgl. Friedrich/ Schweppenhäuser 2010: 74).

Ein Mythos vereint ein Kommunikationssystem und seine kommunizierte Botschaft zugleich (vgl. Pfister 2015): „Er transportiert eine (politische) Botschaft, ein Auftrag, ist aber zugleich die Form, die die Mitteilung und ihre Dekodierung vorgibt“ (ebd.). Bestandteil eines Mythos können Wörter, Gedanken, Ideen, Bilder oder Objekte, wie auch ein System sein, das all diese Bestandteile in sich vereint und eine zusätzliche Bedeutung verleiht. Nach Barthes Verständnis enthält der Mythos keine versteckten Botschaften. Der Mythos wird unmittelbar ins kollektive Unterbewusstsein aufgenommen und nicht länger hinterfragt – dies ist das verborgene Geheimnis des mythischen Erfolgs. Der Mythos wird mutmaßlich zur Natur und wirkt natürlich. Auf politischer Ebene besteht die Problematik des Mythos darin, dass Klarheit durch scheinbare Natürlichkeit suggeriert wird und die Komplexität von menschlichen Handlungen außer Kraft gesetzt werden. Auf diesem Wege wird eine widerspruchslöse Welt erschaffen (vgl. Pfister 2015). Alles was Träger eines Zeichens werden kann, vermag potenziell ein Mythos zu werden. Im Mythos sind zwei semiologische Systeme enthalten, nämlich das Zeichen und seine mythische Botschaft, die jeweils aus einem Signifikant und einem Signifikat bestehen. Um ein eigenes semiologisches System zu errichten, bedient sich der Mythos einer Objektsprache (Sprache). Die Metasprache ist der Mythos selbst (sekundäres semiologisches System) (vgl. Grabbe/ Kruse 2009: 27). Literatur wird als System der Zeichen untersucht. Als Bedeutungssystem ist der Text unabhängig von dessen Produzenten. Der Rezipient ist als Bedeutungsgenerator durch unterschiedliche Codes mit dem Text verbunden und weist ihm Bedeutungen zu (vgl. Grabbe / Kruse 2009: 23f).

2.4 Theorie des Symbolischen Interaktionismus

„Der Ausgangspunkt des symbolischen Interaktionismus ist die Fähigkeit des Menschen, Symbole produzieren und verwenden zu können. Mittels Sprache können Erfahrungen ausgetauscht und Bedeutungen geteilt werden. Stimulus-Response-Reaktionen werden überwunden, eine Kultur entsteht. So gilt das Interesse dieser Denktradition den Prozessen, in denen Menschen sich selbst definieren, ihre Absichten und Gefühle, Situationen und die Welt, die sie umgibt, sprachlich interpretieren. Sie bilden geteilte Bedeutungen, Routinen und Gewohnheiten aus, schaffen eine (temporäre) gemeinsame Kultur: Diese ist Veränderungsprozessen unterworfen und wird in Interaktionen ständig transformiert. Der symbolische Interaktionismus zeigt, wie wir mit anderen Bedeutungen verwenden und modifizieren, wie wir sie nutzen, um unsere Handlungen und unser Leben zu beschreiben und zu verstehen. Er betont, dass Bedeutungen nicht fixiert und stabil sind, sondern sich verändern, oft mehrdeutig sind und wie neue Bedeutungen entstehen.“ (Winter 2010: 79)

Die soziologische Theorie des Symbolischen Interaktionismus geht auf ein Konzept von dem US-amerikanischen Soziologen und Philosophen George Herbert Mead (1863-1931) zurück und wurde von Herbert Blumer geprägt. Der Symbolische Interaktionismus widmet sich der menschlichen Interaktion und Veränderungsprozessen im gesellschaftlichen und kulturellen Leben. Diese Theorie basiert auf der Annahme, dass der Mensch in einer natürlichen, aber vor allem auch in einer symbolischen Umwelt lebt. Die Dinge dieser Umgebung und deren zugeschriebenen Bezeichnungen repräsentieren die subjektive erfahrene Wirklichkeit des jeweiligen Individuums. Der Mensch wird demnach als Wesen begriffen, das den Dingen seiner Umwelt bestimmte Bedeutungen zuschreibt und sich in aktiver Wechselbeziehung mit seiner Umgebung befindet. Diese soziale Wirklichkeit ist ein fortwährender sich verändernder Prozess, denn die Bedeutungen der Dinge müssen in sozialen Interaktionen ständig ausgehandelt werden. Dieser Prozess und das wechselseitige Verhalten zwischen den handelnden Menschen formt das menschliche Handeln (vgl. Abels 2010: 48; Winter 2010: 79; Burkart 2002: 54, 153; 432).

Nach Herbert Blumer gründet der Symbolische Interaktionismus auf drei Prämissen über Bedeutungen, Interaktion und Interpretation (vgl. Abels 2010: 46):

1. Die Menschen handeln gegenüber Dingen ihrer Umwelt auf Grundlage von Bedeutungen, welche diese Dinge für sie besitzen. Unter „Dinge“ versteht Blumer alles, was für den Menschen in der Welt wahrnehmbar ist, wie physische Gegenstände, Menschen, Kategorien von Menschen (z.B. Feindbilder), Handlungen von Menschen (z.B. Befehle oder Wünsche), Institutionen (z.B. Regierung), Ideen, Leitideale (z.B. Unabhängigkeit), Ereignisse, Zustände oder Situationen des täglichen Lebens (vgl. Abels 2010: 46; Burkart 2002: 432).

2. Die Bedeutung solcher Objekte wird erst durch die wechselseitig aufeinander bezogenen Handlungen (sozialen Interaktionen) der Menschen hervorgerufen bzw. hergeleitet (vgl. Abels 2010: 46; Burkart 2002: 432).
3. Diese Bedeutungen werden in einem Interpretationsprozess aus der Auseinandersetzung mit diesen Dingen herangezogen und gegebenenfalls wieder modifiziert (vgl. Abels 2010: 46; Burkart 2002: 432).

Nach der Theorie des Symbolischen Interaktionismus von Blumer „handeln Individuen, indem sie sich und anderen die symbolische Bedeutung ihres Handelns anzeigen“ (Abels 2010: 56). Weil die Menschen den Bedingungen des Handelns eine Bedeutung zuschreiben, erschaffen sie damit die Bedingung selbst. Nach dieser Theorie sind Bedeutungen soziale Produkte, welche erst durch eine ständige Aufeinanderfolge von sozialen Interaktionen und Definition der Situation erschaffen werden (vgl. Abels 2010: 46).

Objekte können in folgende Kategorien unterteilt werden: physikalische Objekte, soziale Objekte (Menschen) und abstrakte Objekte (moralische Prinzipien oder Ideen wie Gerechtigkeit) (Abels 2010: 49). Objekte existieren hinsichtlich ihrer Bedeutung ausschließlich zeit- und raumbunden, wenn sie von Menschen in deren sozialen Interaktionen miteinbezogen werden. Die Bedeutung eines Dinges („soziale Schöpfung“) ist somit das Ergebnis mannigfacher Definitions- und Interpretationsprozesse der wechselseitig aufeinander bezogenen Handlungen von Menschen (vgl. Burkart 2002: 55). Ein Zeichen symbolisiert einen bestimmten Gegenstand, eine bestimmte Beziehung zu diesem Gegenstand und eine subjektive Wirklichkeit erlebter Erfahrungen. Jeder Mensch verfügt über einen bestimmten subjektiven Vorrat an Symbolen (abrufbare Bedeutungskonglomerate). Wenn Menschen kommunizieren, wollen sie Bedeutungen miteinander teilen und treten symbolisch vermittelt zueinander in Beziehung – in symbolisch vermittelte Interaktion (vgl. Burkart 2002: 56).

3 Das Phänomen des Jihadismus

Der Jihadismus ist eine spezifische Strömung des Politischen Islam und ein relativ modernes Phänomen. Die jihadistische Ideologie beruft sich zwar auf die Religion des Islam, jedoch sind im Vorfeld Begrifflichkeiten und Unterschiede zwischen der islamischen Religion und den verschiedenen Strömungen des Islamismus ausführlicher zu erläutern, bevor auf das Phänomen des Jihadismus näher eingegangen werden kann (vgl. Schmidinger 2015: 11).

3.1 Die Grundlagen des Islam

3.1.1 Islam | إسلام islām

Der Islam entstand aufbauend auf das Judentum und Christentum als dritte große abrahamitische, monotheistische Offenbarungsreligion durch die Verkündung seines Religionsstifters, dem Propheten Muḥammad, im frühen 7. Jahrhundert auf der Arabischen Halbinsel. Die drei großen Weltreligionen haben gemeinsame Wurzeln und teilen sich ein ähnliches Gottesbild, dieselben Propheten, religiöse Überlieferungen und Werthaltungen (vgl. Schmidinger 2015: 13).

Das arabische Wort *islām* leitet sich als Verbalsubstantiv von dem arabischen Verbum *aslama* („sich ergeben, sich hingeben“) ab und bedeutet wörtlich „Sich-Ergeben“ (vgl. Halm 2000: 7):

Euer Gott ist (nun einmal) ein einziger Gott. Ihm müßt ihr euch ergeben (oder: Ihm müßt ihr ergeben sein). Und bring denen, die sich (vor ihrem Herrn) demütigen, gute Nachricht (von der Seligkeit, die sie im Jenseits zu erwarten haben). (Sure al-Ḥağğ 22: 34; übersetzt nach Paret 1979)

Die Anhänger des islamischen Glaubens werden als Muslime (*muslimūn*) und Muslimas/ Musliminnen (*muslimāt*) bezeichnet. In jüngster Zeit hat sich im Deutschen die arabische Form Muslim (*muslim*) und sein weibliches Äquivalent Muslima/ Muslimin (*muslima*) eingebürgert und die persische Aussprache Moslem verdrängt. Bei dem arabischen Wort *muslim* handelt es sich um das Partizip zu dem Verb *aslama* und wird mit „der sich Ergebende“ übersetzt. Die Anhänger des Islam verbindet der Glaube an einen einzigen Gott (*Allāh*) und dessen wörtliche Offenbarung in Form des Koran (*Qur'ān*), der Heiligen Schrift des Islams, durch die Verkündung des Propheten Muḥammad (vgl. Halm 2000: 7f).

Der arabische Begriff *Allāh* ist kein Eigenname Gottes wie Shiva, Zeus oder Jupiter. *Allāh* leitet sich von dem arabischen Wort *al-'ilāh* („die Gottheit“ bzw. „der Gott“) ab und ist

daher als eine kontrahierte Form des Appellativs (wie God, Deus oder Dieu) mit Gott zu übersetzen (vgl. Halm 2000: 9f, 60).

Die zwei größten Glaubensrichtungen im Islam sind das Sunnitentum (*Sunni*) und das Schiitentum (*Schia*). Der sunnitische Islam bildet mit ca. 85 % der weltweiten muslimischen Bevölkerung die größte islamische Strömung. Laut Sunniten war Abū Bakr, einer der ersten Anhänger und Schwiegervater des Propheten Muḥammad, der erste Kalif (*ḥalīfa*) nach Muḥammads Tod. Im sunnitischen Islam entwickelten sich mit der Ḥanafīya, Mālikīyya, Šāfi‘īya und Hanbalīya vier anerkannte Rechtsschulen (*madḥab*). Aufgrund ihrer Vereinigung werden die Sunniten auch *ahl as-sunna wal-ḡamā‘a* (Volk der Tradition und der Gemeinschaft) genannt. Aus einer sunnitischen Rechtsschule entsprang die Ahmadiyya-Bewegung (vgl. Schmidinger 2015: 16, 18f; Rupp 2016: 18).

Die *Schia* ist die zweitgrößte Strömung innerhalb des Islams. Schiiten stellen ca. 13 % aller Muslime weltweit. Der Begriff *Schia* ist die Kurzform des arabischen Ausdrucks *schī‘at ‘Alī* (Partei Ali’s) und bezeichnete ursprünglich die Anhängerschaft von ‘Alī ibn Abī Tālib (600-661), der Cousin und Schwiegersohn des Propheten Muḥammad sowie vierter islamischer Kalif von 656 bis 661. Die schiitischen Anhänger betrachteten ‘Alī als den rechtmäßigen Nachfolger und ersten Kalifen (*ḥalīfa*). Im Streit um die Prophetennachfolge überließ ‘Alī jedoch Abū Bakr das Kalifat. Es kam zur machtpolitisch motivierten Spaltung des Islam in Sunniten und Schiiten und im Laufe der Jahrhunderte auch zu immer größer werdenden theologischen und rechtlichen Differenzen zwischen den islamischen Hauptströmungen (vgl. Rupp 2016: 17; Schmidinger 2015: 16f; Jonker/ Hecker 2007: 172). Innerhalb der Schia haben sich zahlreiche religiöse und politische Strömungen und Splittergruppen herausgebildet wie die Imamiten (oder Zwölfer-Schiiten), Ismailiten (oder Siebener-Schiiten) und Zaiditen (oder Fünfer-Schiiten). Aus der Schia gingen auch heterodoxe religiöse Strömungen (Alevīten, Alawīten, Ahl al-Ḥaqq) hervor, die durch außer- und vorislamische Einflüsse geprägt waren, sowie eigenständige Religionen (Jesiden, Drusen, Bahā‘i), die schiitische und nicht-islamische religiöse Vorstellungen miteinander vermischten und heute nur noch wenige islamische Einflüsse aufweisen. Im Sufismus entstanden zahlreiche Sufi-Orden, die eine mystisch-asketische Religion praktizieren und sowohl der sunnitischen als auch der schiitischen Richtung zugeordnet werden können (vgl. Schmidinger 2015: 18f; Jonker/ Hecker 2007: 172).

3.1.2 Prophetie | نبوءة nubūwa

Ein elementares Charakteristikum des Islams ist seine Gründung durch einen von Gott auserwählten Propheten (*nabī*), dem eine göttliche Botschaft an die Menschheit offenbart worden ist. Die im Koran erwähnten und akzeptierten früheren Propheten der Thora und der Bibel verkündeten stets dieselbe, jedoch verfälschte Botschaft, um die vom Glauben abgefallenen und dem Götzendienst verfallenen Menschen zum einen, wahren Gott zurückzuführen. Die von ihnen gegründeten religiösen Glaubensgemeinschaften der Juden und Christen werden daher von den Muslimen als Gläubige (*mu'minūn*) anerkannt (vgl. Halm 2000: 10ff). Nach islamischer Tradition wird zwischen einem gewöhnlichen Propheten (*nabī*), der als Warner die Menschen auf den rechten Weg zurückführt, und einem Gesandten (*rasūl*), welcher im Auftrag Gottes eine himmlische Botschaft in Form eines Buches der Menschheit verkündet, unterschieden. Als *rasūl* bezeichnet der Koran neben Muḥammad auch die großen Propheten wie Mūsā (Moses), Nūḥ (Noah) oder 'Īsā ibn Maryam (Jesus, Sohn der Maria), der für die Muslime bloß ein Gesandter und kein Sohn Gottes oder Messias ist (vgl. Schmidinger 2015: 15; Heine 2003: 45ff, Halm 2000: 10f). Die Bestimmung Muḥammads als Gesandter Gottes (*rasūl Allāh*), der in der Nachfolge der vorherigen von Gott gesandten Propheten ihre Sendungen abschließt und die göttliche Botschaft vollendet, wird mehrfach aus dem Koran hergeleitet. Aus muslimischer Sicht gilt Muḥammad als letzter Prophet und wird auch „Siegel der Propheten“ (*ḥātam an-nabīyīn*) genannt. Denn nach ihm werden bis zum Jüngsten Tag und Gericht keine weiteren Propheten oder göttliche Offenbarungen mehr an die Menschheit folgen (vgl. Heine 2003: 25, 49; Halm 2000: 12f, 60f).

3.1.3 Prophetenbiografie | سيرة Sīra

Die Einzelheiten über das Leben des Propheten Muḥammad lassen sich aus drei Quellengruppen rekonstruieren: erstens aus denen im Koran beschriebenen persönlichen Lebensumstände und Ereignisse, zweitens aus der Prophetentradition (*ḥadīth*) und drittens aus Berichten und Erzählungen über sein Leben, der so genannten *as-Sīra an-nabawīya*, kurz *Sīra* (Prophetenbiografie). Die älteste und wichtigste *Sīra* stammt von Muḥammad ibn Ishāq (704-767), dessen Werk nur in der umfangreichen Bearbeitung von 'Abd al-Malik ibn Hišām (829-834) überliefert ist (vgl. Heine 2003: 25ff; Halm 2000: 17f).

Muḥammad wurde um 570 in der Stadt Mekka im westlichen Saudi-Arabien geboren. Das Geburtsjahr wird nach traditionell islamischer Überlieferung als „Jahr des Elefanten“

bezeichnet (vgl. Heine 2003: 18, 27). Zur Zeit des Propheten herrschte über Mekka der arabische Stamm Quraiš, der in verschiedenen Clans aufgegliedert war. Muḥammad gehörte dem eher weniger bedeutenden Clan Banū Hāšim (Haschimiten) des mekkanischen Stammes der Quraiš an (vgl. Halm 2000: 18f). Sein Vater ‘Abdallāh starb bereits vor seiner Geburt und seine Mutter Āmina als er sechs Jahre alt war, sodass er als Waisenkind unter der Obhut seines väterlichen Onkels Abū Tālib aufwuchs, nachdem auch sein Großvater und Vormund verstorben war. Mit 25 Jahren heiratete Muḥammad die ältere wohlhabende Kaufmannswitwe Ḥadīġa, die ihm nicht nur bei Handelsgeschäften, sondern auch in seinem Glauben unterstützte. Durch diese Heirat erlangte er finanzielle Unabhängigkeit und genoss ein hohes Ansehen in der mekkanischen Gesellschaft. Aus dieser Ehe ging seine Tochter Fāṭima hervor, die als einziges seiner Kinder das Erwachsenenalter erreichte (vgl. Heine 2003: 27f; Halm 2000: 19).

Bei seinen religiösen Übungen und Meditationen auf dem Berg Ḥirā’ nordöstlich von Mekka erschien Muḥammad im Jahr 610 der Erzengel Ġibrīl (Gabriel) und diktierte ihm die Worte Gottes - die ersten Verse des Korans. Dieses Ereignis wird als „Beginn der Offenbarung des Korans an den Propheten“ (Heine 2003: 29) in der islamischen Tradition bezeichnet. Laut Überlieferung empfing Muḥammad über einen Zeitraum von zwanzig Jahren immer wieder himmlische Botschaften. Die ihm zuteil gewordenen Offenbarungserlebnisse wurden ausschließlich durch mündliche Ansprachen an seine Gemeinde weitergegeben. Erst nach Muḥammads Tod im Jahr 632 wurden die Offenbarungen unter dem dritten muslimischen Kalifen ‘Uṭmān ibn ‘Affān (574-656) gesammelt und systematisch in Form der Verse und Suren des Korans in seiner heutigen offiziellen Version niedergeschrieben (*mus’haf*) (vgl. Schmidinger 2015: 14; Röhrich 2015: 3; Jonker/ Hecker 2007: 168; Heine 2003: 29; Halm 2000: 12ff).

In seiner Heimatstadt Mekka wurden Muḥammads öffentliche Predigten und Botschaften von der herrschenden Elite mit Ablehnung aufgenommen, da die Stadt mit der Kaaba (*al-Ka’ba*) als polytheistisches Wallfahrtszentrum wirtschaftlich profitierte. Infolgedessen musste er im Jahr 622 mit seinen Anhängern, den ersten Muslimen, von Mekka nach Medina übersiedeln. Der ursprüngliche Name von Madīnat an-Nabī (Stadt des Propheten), kurz al-Madīna (Medina), ist Yaṭrib. Diese Auswanderung wird als *Hiġra* bezeichnet und markiert den Beginn der islamischen Zeitrechnung (vgl. Schmidinger 2015: 14; Heine 2003: 30ff; Halm 2000: 19). Mit der *Hiġra* schuf Muḥammad das Fundament eines islamischen Reichs und Gemeinwesens – die *Umma*. Der Begriff *Umma* bezeichnet die religiöse Gemeinschaft der Muslime, in der Individuen durch das islamische Glaubensbekenntnis in die Gemeinde

eingebettet werden. Den Kern der islamischen Urgemeinde bildeten die mekkanischen Muslime, die mit Muḥammad als *muhāğirūn* (Auswanderer) nach Medina gekommen sind, sowie seine Anhänger aus Medina, die *ansār* (Helfer) genannt werden und den arabischen Stämmen Banū Aus und Banū Ḥazrağ angehörten. In kürzester Zeit gewann Muḥammad in Medina an politischer Bedeutung und herrschte als politischer Führer eines neu konzeptionierten Staatswesens, das auf dem Islam als religiöses System beruhte. In Medina formten sich auch die rechtlichen und politischen Bestandteile des Islam, dessen religiöses und ethisches Fundament in Mekka seinen Ursprung hatte. Die Mehrheit der Stammesmitglieder auf der Arabischen Halbinsel gehörten bis Muḥammads Tod am 8. Juni 632 in Medina durch ein Bündnisvertrag, der „Verfassung von Medina“, der islamischen *Umma* an und mussten sich dem Islam unterwerfen (vgl. Schmidinger 2015: 14f; Heine 2003: 35f; Halm 2000: 20f).

3.1.4 Monotheismus | توحيد tauḥīd

Der arabische Begriff *tauḥīd* bezeichnet den ausschließlichen Glauben an die absolute Einheit und Einzigartigkeit Gottes. Der Monotheismus ist das erste und wichtigste Prinzip im Islam und sein Fundament (vgl. Rupp 2016: 18; Diaw 2016: 47). Ein Muslim, der sich auf *tauḥīd* konzentriert, wird *muwahḥid* („Für-Einen-Erklärer“) genannt und gilt als „der wahre Gläubige“ (*mu'min*). Die 112. Sure *al-iḥlās* (Die Aufrichtigkeit) ist das Manifest des monotheistischen Konzepts des tauḥīd (vgl. Halm 2000: 8f, 60):

Sag: Er ist Gott, ein Einziger, Gott, durch und durch. Er hat weder gezeugt, noch ist er gezeugt worden. Und keiner ist ihm ebenbürtig. (Sure al-iḥlās 112: 1-4; übersetzt nach Paret 1979)

Diese Sure ist einerseits eine Affront gegen die christliche Trinitätslehre (Gott ist weder Vater noch hat er einen Sohn) und formuliert andererseits die grundlegendste Glaubenspflicht und die zentralste Botschaft des Islam: das exklusive Bekenntnis zur Einheit Gottes, des allmächtigen Schöpfers des Universums. Auch der erste Teil der zweiteiligen Formel des islamischen Glaubensbekenntnisses (*šahāda*), die erste Säule des Islam, beginnt mit dieser Erklärung und ist somit Voraussetzung zum Muslimsein (vgl. Diaw 2016: 47; Röhrich 2015: 3; Halm 2000: 8, 60): „Ich bezeuge, dass es keine Gottheit (*ilāh*) außer Gott (*Allāh*) gibt“ (Halm 2000: 8).

Da sich der Islam als kompromissloser Monotheismus versteht, erscheint „jeder Versuch, Gott jemanden an die Seite zu stellen“ (Halm 2000: 60) als schwerwiegendste Sünde. Das Gegenteil von *tauḥīd* ist somit *širk* (Beigesellung), also der Polytheismus – die schlimmste

Form von Unglauben (*kufir*). Der „Beigeseller“ (*mušrik*) gilt als der schlimmste Sünder und Ungläubiger (*kāfir*) schlechthin. Bestimmte Handlungen und Überzeugungen können zur Aberkennung des Muslimsein führen. (vgl. Diaw 2016: 48; Rupp 2016: 17f; Röhrich 2015: 3; Halm 2000: 9, 60). Diese Praxis, einen Muslim als Ungläubigen zu erklären, wird als *takfir* bezeichnet (vgl. Rupp 2016: 18). Unter Salafisten und Jihadisten dient *takfir* „zur Legitimierung von Gewalt gegen muslimische Herrscher und Mitbürger, die abweichende Anschauungen vertreten“ (ebd.).

3.1.5 Koran | القرآن Qur'ān

Dies sind die Verse (w. Zeichen) der deutlichen Schrift. Wir haben sie (d.h. die Schrift) als einen arabischen Koran hinabgesandt. Vielleicht würdet ihr verständig sein. Wir geben dir dadurch, daß Wir dir diesen Koran (als Offenbarung) eingegeben haben, den besten Bericht. Du hattest vordem (d.h. ehe dir der Koran eingegeben war) keine Ahnung davon. (Sure Yūsuf 12: 1-3; übersetzt nach Paret 1979)

Die wichtigste Grundlage des Islam sind die Glaubens Texte des Koran (*al-Qur'ān*), die Heilige Schrift der Muslime in arabischer Sprache. Das arabische Wort *qur'ān* wird vom Verbum *qara'a* („rezitieren, vorlesen“) abgeleitet und beutet „Rezitation“. Der Koran ist gemäß islamischem Glauben das abschließende Wort und die letzte Offenbarung Gottes an die Menschheit (vgl. Röhrich 2015: 3; Heine 2003: 36; Halm 2000: 13). Als wortwörtliches und unverfälschtes Wort Gottes erleben Muslime „deshalb Gott in seiner Einzigartigkeit vor allem in der Koranrezitation“ (Röhrich 2015: 3).

Der Koran ist in 114 Kapitel bzw. Suren (*sūra*) gegliedert. Diese Suren bestehen aus Versen (*āya*) unterschiedlicher Länge, die 3 bis 286 Verse umfassen. Die Anordnung der Suren folgt weder einem chronologischen noch einem inhaltlichen Schema, sondern ist absteigend nach der Länge der Verse in einer Sure geordnet. Die Suren werden nach der Zeit und dem Ort ihres „Herabstiegs“ (*nuzūl*) in mekkanische und medinische Suren unterteilt. Die islamische Tradition überliefert auch die „Ursachen des Herabstiegs“ (*asbāb an-nuzūl*). Die früheren in Mekka offenbarten Suren unterscheiden sich von den medinensischen Suren, die nach der *Hiğra* (Auswanderung) von Muḥammad nach Medina von 622 bis 632 offenbart wurden, in ihrer Diktion, ihrem Sprachrhythmus und ihrem Inhalt (vgl. Röhrich 2015: 3; Heine 2003: 37f; Halm 2000: 14f).

Der Inhalt des Koran besteht aus mehreren Themen. Darin finden sich Aussagen über Gott und die Betonung seiner Einheit (vgl. Heine 2003: 39f), „eschatologische Aussagen“ (ebd. 40f), Aussagen über immaterielle und übersinnliche Wesen wie Engel (*mal'ak*), Teufel oder Dämonen (*Iblīs*, *Šayṭān*) sowie aus rauchlosem Feuer oder Dampf erschaffene, unsichtbare Geistwesen namens *Ĝinn* (vgl. ebd. 41ff), „Aussagen über Propheten“ (ebd.

45), „Anweisungen bezüglich des gesellschaftlichen, politischen und rechtlichen Lebens der Muslime“ (ebd. 49), „Verhältnis der Geschlechter“ (ebd. 51), „die Glaubenspflichten des Muslims“ (ebd. 52), „Regeln in Bezug auf das Strafrecht“ (ebd. 52), Regelungen in Bezug auf das Erbrecht (vgl. ebd. 58), „Gebete und gebetsähnliche Passagen“ (ebd. 59) sowie historische Berichte und Geschichten vergangener Völker mit didaktischem Charakter (vgl. ebd. 59).

An vielen Stellen im Koran erfahren die Gläubiger über endzeitliche Vorstellungen und vom Leben nach dem Tod. Die islamische Eschatologie gilt als einer der zentralen islamischen Dogmen. Den eschatologischen Aussagen zufolge werden alle guten und schlechten Taten des Menschen am Jüngsten Tag von Gott zur Kenntnis genommen und gegeneinander abgewägt. Sie müssen vor Gottes Richterthron ihr gerechtes und endgültiges Urteil entgegennehmen und erhalten entweder Zutritt ins Paradies (*ġanna*, „Garten“) oder die ewige Verdammnis in der Hölle (*nār*, „Höllengefeuer“) (vgl. Heine 2003: 94f).

3.1.6 Prophetentradition | ḥadīṭ

Die zweitwichtigste Hauptquelle des Islam bilden die *ḥadīṭ* (Überlieferung, Erzählung, Bericht) zur *sunna* (Handlung, Usus, Brauch) des Propheten Muḥammad. Die Überlieferungen der Aussprüche und Handlungen des Propheten Muḥammad und seiner Gefährten werden als *ḥadīṭ* bezeichnet (vgl. Rupp 2016: 18; Heine 2003: 25; Halm 2000: 38) und neben dem Koran als „Richtschnur des Handelns“ (Röhrich 2015: 4) angesehen. Diese mündlichen Überlieferungen wurden nach Muḥammads Tod von muslimischen Gelehrten gesammelt und alle authentischen Traditionen schriftlich aufgezeichnet. Auf diese Weise bildete sich bereits im 9. und 10. Jahrhundert eine eigenständige *ḥadīṭ*-Wissenschaft heraus und es entstanden umfangreiche Sammlungen (vgl. Ebert/ el-Gawad 2007: 45f; Heine 2003: 25f). Die sechs sunnitischen kanonischen *ḥadīṭ*-Sammlungen – die zwei *aṣ-Ṣaḥīḥ* von al-Buḥārī (810-870) und Muslim (817-875) sowie die vier *Sunan* von Ibn Māǧa (825-887), Abū Dāwūd (817-889), at-Tirmidī (824-892) und an-Nasā’ī (830-915) – bilden den wichtigsten Traditions-korpus (vgl. Halm 2000: 40ff). Die in den *ḥadīṭ*-Sammlungen niedergelegten Prophetentraditionen enthalten detaillierte und umfassende Anweisungen und Verhaltensvorschriften für das alltägliche Leben der Muslime mit deren Hilfe eine Annäherung an das beispielhafte und nachahmenswerte Leben des Propheten gelingen soll. Die von Gott geleitete Handlungs- und Verhaltensweise des Propheten besitzt verbindlichen und vorbildlichen Charakter für den einzelnen Muslim (vgl. Röhrich 2015: 4; Ebert/ el-Gawad 2007: 45f; Jonker/ Hecker 2007: 166; Halm 2000: 41).

3.1.7 Islamisches Gesetz | شريعة šarī‘a

Das arabische Wort *šarī‘a* (Scharia) bedeutet ursprünglich „Weg zur Wasserstelle“ bzw. „Tränke“ (vgl. Heine 2003: 97; Halm 2000: 74). Seine etymologische Bedeutung verdeutlicht, „dass es sich nicht um einen festgelegten Kodex von rechtlichen Formulierungen und Normen handelt, sondern um ist eine Methode, mit deren Hilfe es dem Muslim gelingen soll, ein Leben zu führen, das mit den Geboten Gottes in Übereinstimmung steht“ (Heine 2003: 97). Der Koran und die Sunna des Propheten gelten als primäre Quellen des islamischen Rechts. Die sekundären Rechtsquellen sind Analogieschluss (*qiyās*), Konsens (*iğmā‘*), Brauch (*‘urf*), Gewohnheitsrecht (*‘āda*) und das Urteil (*ra‘y*) eines Rechtsgelehrten (vgl. Heine 2003: 97ff, 102; Halm 2000: 74f). In ihrer Gesamtheit wird dieses organische Rechtssystem als Scharia bezeichnet und umfasst alle Lebensbereiche. Das ewig gültige und abgeschlossene islamische Gesetz (Scharia) regelt persönliche, religiöse, wirtschaftliche und politische Angelegenheiten (vgl. Rupp 2016: 17; Röhrich 2015: 4; Ebert 2007: 44). Das umfassende islamische Rechtssystem wurde im 8. Jahrhundert von den Rechtsgelehrten der islamischen Rechtswissenschaft (*fiqh*) entwickelt. Die Ausbildung verschiedener Lehrrichtungen, die sogenannten Rechtsschulen (*madħab*), führte zu unterschiedlichen Ausprägungen und spezifischen Auslegungen der Scharia (vgl. Ebert 2007: 44; Halm 2000: 75).

3.1.8 Glaubensgrundsätze | عقيدة ‘Aqīda & 5 Säulen des Islam | ارکان arkān

Als integraler Bestandteil des Islams stehen die sechs Glaubensgrundsätze und die fünf religiösen Glaubenspflichten im Vordergrund des muslimischen Lebens. Folgende sechs Glaubensartikel gehören zu den zentralen Grundlagen des Islam (vgl. Diaw 2016: 46; Heine 2003: 63):

1. Der Glaube an einen allumfassenden Gott.
2. Die Überzeugung von der Existenz seiner Engel, die nach seinem Befehl handeln.
3. Der Glaube an die durch Gott entsandten Propheten.
4. Die Überzeugung von den Inhalten seiner offenbarten heiligen Schriften: Koran (Qur‘ān), Thora (taurāh), Zabur (zabūr), Indschil (inğīl) und die Suhuf.
5. Die Überzeugung vom Tag der Auferstehung (yaum al-āħir), an dem alle Menschen vor Gott als Richter zur Rechenschaft gezogen werden.
6. Der Glaube an die Vorherbestimmung.

(vgl. Diaw 2016: 46)

Daraus resultiert die islamische Praxis dieser Glaubensüberzeugungen oder Orthopraxie, die sich als Glaubenspflichten in den „Fünf Säulen des Islam“ (*arkān ad-dīn*) manifestiert. Diese religiösen Verpflichtungen (*fard*), auf denen die Religion ruht, bilden die Grundpfeiler der muslimischen Glaubenspraxis (vgl. Diaw 2016: 46; Heine 2003: 63ff; Halm 2000: 60ff):

1. Glaubensbekenntnis (*šahāda*)
2. Rituelles Gebet (*ṣalāt*), fünfmal täglich zu bestimmten Zeiten und nach bestimmten Ritualen
3. Almosensteuer (*zakāt*) für bedürftige Personen
4. Fasten (*ṣaum*) im neunten Monat Ramaḍān des islamischen Mondkalenders
5. Pilgerfahrt nach Mekka (*ḥaǧǧ*) im zwölften Monat Ḍū l-Ḥiǧǧa des islamischen Mondkalenders, die jeder Muslim einmal in seinem Leben machen muss (vgl. Diaw 2016: 46; Schmidinger 2015: 15f)

3.2 Islamismus – Politische Instrumentalisierung von Religion

3.2.1 Begriffsdefinition von Islamismus

Nach Prof. Dr. Bassam Tibi (2017: 72), deutsch-syrischer Politikwissenschaftler und Begründer der historisch-sozialwissenschaftlichen Islamologie, gehört der Islamismus „zu den Basiserscheinungen der islamischen Zeitgeschichte.“ Der Begriff Islamismus geht auf den neo-arabischen Begriff *al-islāmiyya* zurück und wurde ursprünglich von Ḥasan al-Bannā (1906-1949), Gründer und erster geistlicher Führer der ägyptischen Muslimbruderschaft, geprägt. Die 1928 gegründete Muslimbruderschaft gilt als die erste islamistische Bewegung und strebte die Errichtung einer islamischen Staatsordnung (*nizām islāmī*) an, die alle Lebensbereiche durchdringt und regelt (vgl. Tibi 2017: 72f).

In die europäischen Sozialwissenschaften wurde der Terminus Islamismus erst in den 1970er und 1980er Jahren eingeführt (vgl. El Difraoui 2015: 117) und kennzeichnet „alle Bewegungen und Gruppierungen, die Elemente des Islam als Kernbestandteile politischer und gesellschaftlicher Systeme und als Lösung für deren Probleme sehen“ (ebd.).

In Abgrenzung zum Islam als Religion ist Islamismus nach der Definition des deutschen Bundesamtes für Verfassungsschutz (BfV 2013: 10) „eine religiös motivierte Form des politischen Extremismus“ und „beschreibt eine politische Weltanschauung, die die Sprache der Religion nutzt, um politische Ziele zu verfolgen. Islamismus beginnt dort, wo religiöse islamische Gebote und Normen als verbindliche politische Handlungsanweisungen mit Absolutheit und damit Ausschließlichkeitsanspruch gegenüber anderen gesellschaftlichen Modellen gedeutet werden. Islamisten nehmen für sich in Anspruch, den einzig ‚wahren‘ Islam zu vertreten und wollen ihre Auslegung als verbindliche Richtschnur für Staat und Gesellschaft verwirklichen.“ (BStMI 2017: 8)

Der österreichische Politikwissenschaftler und Sozial- und Kulturanthropologe Thomas Schmidinger und Dunja Larise, Philosophin und Lehrbeauftragte am Institut für Politikwissenschaft der Universität Wien, verstehen unter den Begriff „Politischer Islam“ einen „Sammelbegriff für alle Bewegungen und Gruppierungen, die den Islam nicht als reine Religion verstehen, sondern ein – wie auch immer im Detail ausgeprägtes – politisches Konzept des Islam verfolgen, den Islam also als Richtschnur politischen

Handelns verstehen und eine wie auch immer geartete Islamisierung von Gesellschaft und Politik anstreben.“ (Schmidinger/ Larise 2008: 31f)

Der deutsche Terrorismusforscher Dr. Kai Hirschmann (2006: 118) definiert Islamismus als „eine politische Ideologie, die sich einer religiösen Sprache bedient und beansprucht, die wahre Auslegung des Glaubens darzustellen. Er ist ein Gegenentwurf zu westlichen Ordnungs- und Wertvorstellungen.“

Nach der Definition des deutschen Soziologen und Politikwissenschaftler Armin Pfahl-Traughber (2011: 22) ist Islamismus eine „Sammelbezeichnung für alle politischen Auffassungen und Handlungen, die im Namen des Islam die Errichtung einer religiös legitimierten Gesellschafts- und Staatsordnung anstreben.“

Der Islamismus als hybride Kategorie ist „eine Form des religiösen Extremismus, ein Phänomen des politischen Fundamentalismus und eine Variante des ideologischen Totalitarismus“, so Pfahl-Traughber (2011: 26f).

Der Islamismus als extremistische politische Ideologie basiert auf der religiösen Überzeugung der Existenz einer göttlichen, politischen Ordnung, der sich Gesellschaft und Staat zu unterwerfen haben. Nach ihrem Religionsverständnis steht der Islam über alle von Menschen gemachten Ordnungen und sei als universelles Regelwerk und verbindliche Leitlinie dazu bestimmt sowohl das individuelle als auch das gesellschaftliche, wirtschaftliche, rechtliche und politische Leben zu regulieren. Auf Grundlage einer wörtlich ausgelegten Scharia, ihr gesellschaftliches und politisches Ordnungsprinzip, streben die Islamisten einen islamischen Gottesstaat an und proklamieren einen weltweiten Herrschaftsanspruch. Die Islamisten instrumentalisieren dabei die islamische Religion für ihre politischen und ideologischen Zwecke und beanspruchen seine einzig wahren Vertreter zu sein (vgl. BMI 2018: 170; BfV 2013: 10ff; Pfahl-Traughber 2011: 22; BayLfV o.J.a).

Aus demokratietheoretischer Sicht stehen Islamisten mit ihrer Auslegung des Islam und ihrer angestrebten religiös legitimierten Gesellschafts- und Staatsordnung in deutlichem Widerspruch zu den Grundsätzen der Säkularität, Volkssouveränität, Individualität, Pluralismus, Gleichberechtigung sowie der Religions- und Meinungsfreiheit (vgl. BMI 2018: 170; Pfahl-Traughber 2011: 22).

3.2.2 Strömungen und Erscheinungsformen des Islamismus

Die sehr breite Definition von Islamismus umfasst verschiedene moderne politische „Strömungen ideologierter Formen der islamischen Religion bzw. religiös begründeter Ideologien“ (Schmidinger 2015: 11), die sich vor allem „hinsichtlich ihrer ideologischen Prämissen, ihrer geografischen Orientierung und ihrer Strategien und Mittel unterscheiden“ (BMI 2018: 170).

Pfahl-Traughber (2011: 24ff) hat folgende sechs inhaltstypische Merkmale des Islamismus herausgearbeitet, die alle islamistischen Strömungen gemeinsam haben:

1. „Absolutsetzung des Islam als Lebens- und Staatsordnung“ (ebd. 24)
2. „Gottes- statt Volkssouveränität als Legitimationsbasis“ (ebd.)
3. „Ganzheitliche Durchdringung und Steuerung der Gesellschaft“ (ebd.)
4. „Homogene und identitäre Sozialordnung im Namen des Islam“ (ebd.)
5. „Frontstellung gegen den demokratischen Verfassungsstaat“ (ebd. 25)
6. Potenzial zu „Fanatismus und Gewaltbereitschaft“ (vgl. ebd.)

Neben diversen Ausprägungen der ideologischen Grundlagen ist das zentralste Unterscheidungsmerkmal der verschiedenen Erscheinungsformen des Islamismus ihre Einstellung zur Gewalt und die Wahl der Mittel, mit denen sie ihre gesellschaftlichen und politischen Ziele verfolgen. Für ihre Bestrebungen bedienen sich islamistische Bewegungen unterschiedlicher Handlungsstile mit vielfältigen Schwerpunkten (von einer latent bis manifest vorhandenen Gewaltbereitschaft). Das Spektrum reicht von legalistischen und nicht-gewaltorientierten Strömungen, die den institutionellen oder parlamentarischen Weg (z.B. Partei) wählen und eine Strategie der politischen und gesellschaftlichen Einflussnahme verfolgen, um ihre Ziele mit friedlichen Methoden durchzusetzen, bis hin zu gewaltorientierten Strömungen, die sich gewaltsamer oder terroristischer Mittel zur Durchsetzung ihrer politisch-islamistischen Ziele bedienen, um bestehende Gesellschaftsordnungen zu stürzen (vgl. BMI 2018: 170; Schmidinger 2015: 11; Glaser u.a. 2015: 35f; BfV 2013: 12; Pfahl-Traughber 2011: 22f, 26; BayLfV o.J.a).

Der deutsch-ägyptische Politologe Asiem El Difraoui (vgl. 2015: 117) unterteilt den sunnitischen Islamismus in drei Strömungen: politische Islam, Salafismus und Jihadismus: Der **politische Islam** beinhaltet in seiner radikalen und gemäßigten Variante unterschiedliche politische Konzeptionen, welche die Prinzipien des demokratischen Verfassungsstaats ablehnen und durch Infiltration an einem Gegenentwurf zum westlichen

Gesellschaftsmodell ausgerichtet sind. Zum politischen Islamismus werden im Allgemeinen alle Ableger der ägyptischen Muslimbruderschaft und mitunter relativ moderate islamistische Gruppierungen (z.B. die tunesische Partei Ennahda) gezählt, aber auch radikalere islamistische Organisationen, die eine soziale und politische Teilnahme und Einflussnahme an gesellschaftlichen Prozessen im Sinne der eigenen Gesellschaftsvorstellungen verfolgen (vgl. BVT 2019: 17; El Difraoui 2015: 117; Miliopoulos 2011: 907f).

Der moderne **Salafismus** (*as-salafīyya*) gilt als eine fundamentalistische und transnationale Strömung innerhalb des sunnitischen Islam. Der Terminus Salafismus geht auf den arabischen Begriff *as-salaf aṣ-ṣāliḥ* zurück und bezeichnet die frommen Altvorderen, die ersten drei Generationen von Muslimen aus der islamischen Frühzeit. Die Anhänger des Salafismus streben eine geistige Rückbesinnung auf die rechtschaffenden Altvorderen an. Aufgrund ihrer zeitlichen und räumlichen Nähe zum Propheten Muḥammad verkörpert ihre besonders gottgefällige Lebensweise und Glaubensverständnis den „wahren“ Islam. Salafisten vertreten eine radikale Auslegung des Islam und orientieren sich strikt an Koran und Sunna. Die für gewöhnlich apolitischen und nicht-gewaltorientierten Salafisten wollen durch Missionierung und Predigertum ihre Ideologie verbreiten. Sowohl im arabischen als auch im europäischen Raum ist der Salafismus gegenwärtig die am schnellsten wachsende sunnitisch-islamistische Strömung, die stark vom saudi-arabischen Wahhabismus beeinflusst wird (vgl. Biene u.a. 2016: 17ff; Mohagheghi 2016: 40; Rupp 2016: 17; Said 2016a: 34; El Difraoui 2015: 117; Gharaibeh 2014: 117, 119).

Der **Wahhabismus** (*al-wahhābiyya*) ist eine puristisch-traditionalistische Ausrichtung des sunnitischen Islam. Im 18. Jahrhundert wurde der Wahhabismus von Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhāb (1703-1792) auf der Arabischen Halbinsel gegründet und ist seither die Staatsdoktrin der Herrscherdynastie des Königreiches Saudi-Arabien (vgl. Rupp 2016: 18; Schmidinger 2015: 35; Gharaibeh 2014: 117f). Als Grundlage diente ihm die konservative Lehre des hanbalitischen Rechtsgelehrten Ibn Taimīya (1263-1328), einer der wichtigsten theologischen Vordenker des Islamismus. Im 20. Jahrhundert wurden viele seiner *fatwā* (Rechtsgutachten), die sich mit dem Jihad im Kontext des Mongolensturms im Nahen Osten beschäftigten, von jihadistischen Bewegungen aus dem Zusammengang herausgerissen und als religiöse und rechtswissenschaftliche Referenz und Rechtfertigung für ihre gewaltbefürwortenden Positionen herangezogen (vgl. Schmidinger 2015: 34).

3.3 Jihadismus – Islamistischer Terrorismus

„Dschihad ist ein Begriff aus dem Koran, aber es führt nicht weiter, wenn man etymologisch korrekt behauptet, die eigentliche Bedeutung des Wortes sei „sich Mühe geben auf dem Weg zu Gott“. Die Etymologie ändert nichts an dem Sinn, den Menschen den Wörtern geben: Von Anfang an hat Dschihad auch eine militärische Bedeutung.“ (Roy 2017: 26)

3.3.1 Jihad | جهاد *ǧihād* & Märtyrertum | شهيد *šahīd*

Das Verständnis des höchst umstrittenen Konzepts des Jihads (*ǧihād*) wird im deutschen Sprachgebrauch durch die exklusive Bezeichnung als religiös begründeter „Heiliger Krieg“ auf die Betonung seiner rein militärischen Dimension eingeschränkt (vgl. Ourghi 2018; Lohlker 2014: 1; Heine 2001: 18). Im Kontext des klassischen islamischen Rechts hat der Jihad nicht immer die kriegerische Bedeutung als „bewaffneter Kampf“, sondern umfasst vielfältige Interpretationen (vgl. Ourghi 2018; Heine 2001: 18; Halm 2000: 87) und „ein breites Bedeutungsspektrum, das sich in den 1400 Jahren islamischer Geschichte weiterentwickelt hat“ (Ourghi 2018).

Der koranische Begriff *ǧihād* leitet sich vom arabischen Verbum *ǧahāda* ab und bedeutet etymologisch „sich einsetzen, sich anstrengen“. Die wörtliche Bedeutung von *ǧihād* ist daher „Einsatz, Anstrengung aller Kräfte“. Im Koran wird *ǧihād* mehrfach in verschiedenen Versen erwähnt und oft durch die Formulierung *fi sabīli Llāh* („auf dem Wege Gottes“) ergänzt (vgl. Halm 2000: 87; Heine 2001: 18). Seinen Ursprung hat der Begriff im Kontext mit den kriegerischen Auseinandersetzungen des Propheten Muḥammad gegen die polytheistischen Einwohner der Stadt Mekka infolge seiner Auswanderung im Jahr 622 nach Medina. Die Koranstellen beziehen sich meist auf diese Kämpfe, deren Ziel durchaus eine forcierte Bekehrung zum Islam war (vgl. Heine 2001: 18; Heine 2003: 88):

Und wenn nun die heiligen Monate abgelaufen sind, dann tötet die Heiden, wo (immer) ihr sie findet, greift sie, umzingelt sie und lauert ihnen überall auf! Wenn sie sich aber bekehren, das Gebet verrichten und die Almosensteuer geben, dann laßt sie ihres Weges ziehen! Gott ist barmherzig und bereit zu vergeben. (Sure at-Tauba 9:5)

Gott hat den Gläubigen ihre Person und ihr Vermögen dafür abgekauft, daß sie das Paradies haben sollen. Nun müssen sie um Gottes willen kämpfen und dabei töten oder (w. und) (selber) den Tod erleiden. (Dies ist) ein Versprechen, das (einzulösen) ihm obliegt. (Sure at-Tauba 9:111)

In der islamischen Vorstellung wird der sich aktiv Einsetzende und Kämpfende, welcher für seinen Glauben auf dem Schlachtfeld gestorben ist, zum Märtyrer (*šahīd*). Das arabische Wort *šahīd* (pl. *šuhadā*) bedeutet „Zeuge, Blutzeuge“ und kommt in diesem Zusammenhang nur mit dem Versprechen der jenseitigen Belohnungen für den Opfertod im Koran vor (vgl. Heine 2001: 31; Halm 2000: 88):

Und denen, die um Gottes willen (w. auf dem Weg Gottes) getötet werden (Variante: kämpfen) wird er ihre Werke nicht fehlgehen lassen (so daß sie damit nicht zum Ziel kommen würden). Er wird sie rechtleiten, alles für sie in Ordnung bringen und sie ins Paradies eingehen lassen, das er ihnen zu erkennen gegeben hat. (Sure Muḥammad 47: 4-6)

Unter den islamischen Rechtsgelehrten herrscht Einigkeit, dass die Glaubenskämpfer im Jihad dem Willen Gottes entsprechen und eine religiöse Pflicht erfüllen. Der Märtyrertod wird als der edelste Tod schlechthin verstanden (vgl. Heine 2001: 31).

Für den französischen Politikwissenschaftler Olivier Roy (vgl. 2017: 12) ist das Selbstmordattentat als Märtyrer bei Jihadisten in einer terroristischen Vereinigung von zentraler Bedeutung für ihr Streben und bevorzugter Endpunkt ihres Einsatzes. Der Todeswunsch der Jihadisten kommt in dem von Usāma bin Lādin geprägten und in vielen Variationen wiederholten Statement zur Geltung: „Ihr liebt das Leben, wir lieben den Tod“ (Roy 2017: 12).

In den islamischen Theologien wird der als gottgefällig empfohlene „Einsatz auf dem Wege Gottes“ (*ḡihād fī sabīli allāh*) neben einer kriegerischen auch mit einer spirituellen Bedeutung in Verbindung gebracht. Um die begriffliche Beschränktheit auf den Heiligen Kampf aufzubrechen und die spirituelle Dimension miteinzubeziehen, unterscheidet der islamische Theologe Abū Ḥāmid al-Ġazzālī (1058-1111) zwischen dem großen Jihad (*al-ḡihād al-kabīr*) und dem kleinen Jihad (*al-ḡihād al-ṣaġīr*). Der große Jihad wird im spirituellen Sinne eines täglichen Kampfes des Individuums gegen die inneren moralischen Schwächen seiner Triebseele (*nafs*) für eine fromme Lebensführung begriffen. Der kleine Jihad wird im militärischen Sinne ausgelegt und bezieht sich auf bewaffnete Auseinandersetzungen. In der islamischen Tradition genießt der große Jihad als eigentlich verdienstvoller Kampf einen höheren Stellenwert und wird den Muslimen als individuelle Glaubenspflicht auferlegt (vgl. Ourghi 2018; Frindte u.a. 2016: 119; Glaser u.a. 2015: 35; Lohlker 2014: 1, 3f; Lohlker 2009: 23; Heine 2001: 26f; Halm 2000: 87).

3.3.2 Begriffsdefinition von Jihadismus

Jihadismus ist die Kurzform des arabischen Ausdrucks *as-salafīyya al-ḡihādīyya* und bezeichnet eine Strömung innerhalb des sunnitischen Islamismus, die ideologisch dem Salafismus zugeordnet wird. Die jihadistische Bewegung (*ḡihādīyya*) gilt als extremistischste islamistische Strömung in seiner militanten salafistischen Ausprägung (vgl. Said 2016a: 34; Mohagheghi 2016: 40; Lohlker 2015: 5; El Difraoui 2015: 117; Glaser u.a. 2015: 35).

Der Islamwissenschaftler Rüdiger Lohlker (2009: 9) definiert die jihadistische Strömung als eine transnationale islamische Bewegung, „die den Dschihad im militärischen Sinne als zentrales Konzept ihrer Aktivitäten und Theorien bestimmt und eher ein ethisch-moralisches Unternehmen darstellt.“

Nach dem deutschen Politikwissenschaftler Lazaros Miliopoulos (vgl. 2011: 908) lässt sich der jihadistische Islamismus in vier Varianten unterteilen: Widerstandsislamismus (z.B. die sunnitische Terrororganisation Ḥamās in Palästina oder die schiitische Miliz Ḥizballāh im Libanon), reaktionärer Islamismus (z.B. die islamistische Bewegung der Ṭalibān in Afghanistan), revolutionärer Islamismus (z.B. Islamische Revolution im Iran) und weltrevolutionärer Islamismus (z.B. die Ideologen Sayyid Quṭb und ‘Abdallāh Yūsuf ‘Azzām oder das sunnitisch-islamistische Terrornetzwerk al-Qāida).

3.3.3 Ideologie und ideenhistorische Einordnung des Jihadismus

Die Entwicklung der jihadistischen Bewegung zeigt der deutsche Islamwissenschaftler Behnam T. Said anhand prägnanter Eckpunkte auf:

„Auf der ideenhistorischen Ebene wird für gewöhnlich zudem darauf hingewiesen, dass die Gedanken der Jihadisten sich auf Sayyid Quṭb zurückführen lassen. In vielen Fällen wird daher die frühe Geschichte des Jihadismus als eine Entwicklung von den 1960er bis etwa zum Ende der 1980er Jahre beschrieben, die im Wesentlichen bei Quṭb (Ägypten) beginnt, dann über Faraḡ und die ägyptischen Gruppen al-Ġihād sowie Ġamā‘a Islāmiya geht (jeweils Ägypten), einen Schwenk auf die Besetzung der großen Moschee 1979 in Mekka (Saudi-Arabien) nimmt und ihr Fanal im Krieg in Afghanistan [1979-1989] und dem Wirken der „afghanischen Araber“ sowie dem Entstehen von al-Qaida (transnationaler Jihadismus) halt.“ (Said 2016a: 315)

Der deutsche Politikwissenschaftler Dirk Baehr (vgl. 2014: 245f) vertritt die These, dass die jihadistische Ideologie durch drei ideenhistorische Wurzeln geprägt wurde: Die erste Wurzel entstand durch die radikalen Schriften von Sayyid Quṭb (1906-1966), einer der zentralsten islamistischen Ideologen und Theoretiker der ägyptischen Muslimbruderschaft. Seine Auslegung des Islam gilt als klassische Variante des Jihadismus. Die zweite Wurzel gründet im islamistischen Gedankengut von Shukrī Muṣṭafā (1942-1978), der Anführer der islamistisch-extremistischen Bewegung al-Takfīr wa al-Hijra aus Ägypten war. Die dritte Wurzel fußt auf eine vom saudi-arabischen Wahhabismus beeinflusste ideologische Strömung (vgl. ebd.). Anhand dieser drei ideentheoretischen Wurzeln und ihren Unterscheidungsmerkmalen können jihadistische Bewegungen und Gruppierungen in drei ideologische Strömungen unterteilt werden (vgl. Baehr 2014: 246):

- jihadistische Strömung
- takfiristische Strömung
- jihadi-salafistische Strömung

Die Abgrenzung des Jihadismus zu anderen islamistischen Strömungen erfolgt weniger in der Zielsetzung, sondern in der Wahl der Mittel und die Anwendung von Gewalt zur Erreichung ihrer ideologischen Ziele (vgl. Said 2016a: 34; Mohagheghi 2016: 40). Beim Jihadismus handelt es sich „um eine Ideologie, nach der die gewaltsame Durchsetzung salafistisch-dschihadistischer Ideen und Vorstellungen theologisch legitim und notwendig ist“ (Frindte u.a. 2016: 119). „Jihadistische Organisationen propagieren und praktizieren terroristische Gewalt als ein Mittel zur Durchsetzung ihrer Ziele und erheben den militanten Jihad zu einer zentralen Glaubenspflicht im Islam,“ so das Bayerische Landesamt für Verfassungsschutz (BayLfV 2018: 6).

Das wesentliche Unterscheidungsmerkmal der jihadistischen Strömung ist die Befürwortung der Führung des gewaltsamen Jihads (vgl. Lohlker 2015: 5). Der Jihadismus unterscheidet sich ideologisch von allen anderen islamistischen Strömungen vor allem durch die Ausübung von *takfir* und die individuelle Verpflichtung zum Jihad. Durch die Praxis von *takfir* werden all jene Muslime und Nichtmuslime zu schlechten Muslimen, Sündern, Glaubensabtrünnigen oder Ungläubigen (*kāfir*) erklärt, die nicht dem jihadistischen Islamverständnis der *Takfiri* (Person, die den *takfir* praktiziert) folgen. Diese Ausübung wird als Begründung für die Bekämpfung von Andersdenkenden herangezogen. Unter Berufung auf den Islam werden gewalttätige Handlungen zu einem Gebot Gottes erklärt und legitimiert. Durch das exklusive Verständnis von Jihad in seiner militärischen Dimension als bewaffneter Kampf hat der Begriff des Jihad durch islamistische Bewegungen ein Comeback und eine Umdeutung erfahren. Die Jihadisten betrachten, im Gegensatz zum klassischen islamischen Recht, den Jihad im Sinne eines religiös legitimierten Krieges gegen unislamische Verhältnisse als individuelle religiöse Glaubenspflicht (*farḍ al-‘ayn*) für jeden einzelnen Muslim. Somit werden die „Fünf Säulen des Islam“ mit dieser verpflichtenden Teilnahme am Jihad um eine sechste Säule aus der Sicht der Jihadisten erweitert (vgl. Schmidinger 2015: 12, Lohlker 2015: 5, 8; Halm 2000: 87; BayLfV o.J.c). Der Jihadismus reduziert die Bedeutung des Jihad-Konzepts auf den kleinen Jihad und stellt den bewaffneten Kampf und Gewalt ins Zentrum ihrer Denk- und Verhaltensweise (vgl. El Difraoui 2015: 118; Glaser u.a. 2015: 35):

„Dieser Kampf wiederum gilt nicht nur als das wichtigste Instrument zur Lösung der meisten Probleme der muslimischen Welt, sondern auch als der alleinige Weg zur persönlichen Erlösung im Paradies. Dies rechtfertigt auch vermeintliches Märtyrertum mittels Selbstmordattentaten.“ (El Difraoui 2015: 118)

Neben dem Bezug auf Scharia, Kalifat, Jihad und *takfīr* besteht die jihadistische Ideologie und emblematische religiöse Diskurse aus den folgenden zentralen ideentheoretischen Elementen und Themen (vgl. Lohlker 2015: 7f; Baehr 2014: 231f, 241):

- Der Treueid (*bai'a*): die Loyalitätserklärung und das Gefolgschaftsversprechen gegenüber einem jihadistischen Anführer einer jihadistischen Gruppe in einem politischen Ritual (vgl. Lohlker 2015: 8).
- Die Doktrin von Loyalität und Loslassung (*al-walā' wa-l-barā'*): das Prinzip der bedingungslosen Loyalität (*walā'*) gegenüber den Mitgliedern der eigenen Gruppe und die Lossagung (*barā'*) mit all jenen, die nicht der jihadistischen Subkultur angehören und nicht dem vermeintlich wahren Glauben der Jihadisten folgen und somit zu bekämpfen sind (vgl. Lohlker 2015: 7f; Baehr 2014: 243f).
- Der Glaube an die Einheit und Einzigartigkeit Gottes (*tauḥīd*): nach jihadistischer Interpretation gilt die notwendige Einheit ausschließlich den Jihadisten und ihren Unterstützern (vgl. Lohlker 2015: 8). Für Jihadisten „ist die Verwirklichung einer Scharia-rechtlichen Ordnung mit gottgewollten, ewig gültigen Gesetzen also eine zwingende Ableitung aus [...] dem Bekenntnis zum einen Gott“ (Günther u.a. 2016:174), denn ein wahrhaftiges islamisches Leben ist nur in einem auf der Scharia basierenden Herrschaftssystem möglich (vgl. ebd. 173).
- Das Konzept der *ḡāhīlīya* („Zeitalter des Unglaubens“): nach jihadistischer Überzeugung lebt die muslimische Welt im unislamischen Zustand der *ḡāhīlīya*, welcher nur mit dem Jihad aus der Welt geschafft werden kann. Um die Muslime wieder zum wahren Glauben zurückzuführen und die Einheit des Glaubens (*tauḥīd*) in einer islamischen Weltordnung zu verwirklichen, bestehe für die Muslime eine individuelle Verpflichtung zum offensiven kämpferischen Jihad (vgl. Baehr 2014: 241ff; Kogelmann 2007: 34; Hirschmann 2006: 119).
- Die Reinheit der muslimischen Gemeinschaft: die Absicht der jihadistischen Kämpfer ist das Fernhalten von allen unislamischen Verunreinigungen in der Gesellschaft. Dies ist mit der rituellen Reinheit im Islam verknüpft (vgl. Lohlker 2015: 8).
- Im Jihadismus ist der Mythos der *ḡurabā'* (die Fremden), der sich auf einen *ḥadīṭ* bezieht, ein bedeutender Bestandteil ihrer Propaganda und eine gängige Symbolik ihrer Ideologie. Dass spirituelle und physische Fremdsein unter Ungläubigen ist in der jihadistischen Subkultur eine Grundstimmung. Als die einzig wahren Muslime

sind sie einer feindlich gesinnten Gesellschaft ausgesetzt und vergleichen sich mit dem Propheten Muḥammad und seiner Anhänger, die ebenfalls wegen ihrem Glauben in Mekka angefeindet wurden. Jede Ausgrenzung, Diskriminierung und Repressionen gelten als Bestätigung zur auserwählten Avantgarde dazuzugehören. Die *hiğra* (Auswanderung) in ein islamisches Kriegsgebiet ist ihre Antwort auf ihre Empfindung des Fremdseins (vgl. Said 2016a: 185f; Abou Taam 2016: 87; Lohlker 2015: 8; Holtmann 2014: 259).

- Die Erklärung einer Klasse von nahen und fernen Feinden des Islams (z.B. der Westen, Israel oder die als unislamisch begriffenen Eliten), die als Ursache der Verunreinigung und des Fremdseins gelten (vgl. Lohlker 2015: 5, 8).
- Eine apokalyptische Gestimmtheit: Jihadisten sehen sich als Kämpfer der absoluten Wahrheit und Vertreter des Guten, die sich an einem Kampf bis zum Ende der Welt (Apokalypse) beteiligen und für ihren Einsatz im Paradies belohnt werden (eschatologisches Heilversprechen) (vgl. Bauknecht 2015: 16). „Die Verpflichtung zum Jihad ist mit eschatologischen und apokalyptischen Vorstellungen vom Ende der Welt verbunden. Denn erst wenn jeder Mensch sich zum Islam bekennt oder die vorgeschriebenen Unterwerfungsgesetzen und -praktiken vollzogen hat, dann ist jeder Muslim nicht mehr mit dieser Pflicht verbunden. Auch in der heutigen Zeit haben Vorstellungen vom Jihad als islamische Glaubenspflicht eine große Bedeutung“ (Heine 2003: 91).

4 Islamistische Radikalisierung – der Weg in den Jihad

Bevor in diesem Kapitel näher auf die Motive und Erklärungsansätze für die Hinwendung zum Jihadismus eingegangen werden kann, müssen zunächst die zentralen Begriffe Radikalismus, Radikalisierung und Extremismus erläutert werden.

4.1 Begriffsdefinition von Radikalismus, Radikalisierung und Extremismus

4.1.1 Radikalismus

Das Adjektiv radikal leitet sich vom lateinischen Wort *radix* (Wurzel) ab. Als Radikalismus im weiteren Sinne wird eine politische Grundeinstellung bezeichnet, die bei der Behandlung von gesellschaftlichen, sozialen oder politischen Problemen an deren Ursprung bzw. Wurzel ansetzen will und lösen möchte (vgl. Fabris 2018: 17; Ertl/ Günther 2013: 6f). Radikalismus im engeren Sinne bedeutet „ein kompromissloses Beharren auf Grundpositionen, das sich gegenüber den Einstellungen und Werten anderer intolerant verhält und demokratische Grundwerte (insbesondere Gleichheit und Vielfalt) letztlich ablehnt, wie zum Beispiel der Links- bzw. Rechtsradikalismus, der gewaltsame Handlungen befürwortet“ (Ertl/ Günther 2013: 6f). Das Ziel aller radikalen Denkbewegungen ist „eine umfassende und nachhaltige Veränderung einer bestehenden Gesellschaftsordnung“ (Stockhammer 2013: 51).

4.1.2 Radikalisierung

Radikalisierung wird als ist ein höchst komplexes und mehrschichtiges Phänomen verstanden und beschreibt einen Prozess, an deren Beginn meistens ein Entfremdungsprozess steht. Es gibt kein universelles und allumfassendes wissenschaftliches Erklärungsmodell, da der Radikalisierungsprozesse auf verschiedenen Ebenen (Individuum, Gruppen, Gesellschaft) verlaufen kann und mit strukturellen und individuellen Faktoren aber auch mit gesamtgesellschaftlichen Einflüssen wie Globalisierung korreliert (vgl. Fabris 2018: 17; Aslan u.a. 2018: 21, 267).

„Ganz allgemein gefasst bezeichnet Radikalisierung eine Entwicklung, die zwei Dimensionen beinhalten kann: erstens einen Prozess der ideologischen Polarisierung, in dessen Verlauf Personen oder Gruppen Überzeugungen entwickeln, die in starkem Widerspruch zur bestehenden gesellschaftlichen und politischen Ordnung stehen; zweitens eine wachsende Bereitschaft, zur Durchsetzung dieser Überzeugungen Gewalt anzuwenden beziehungsweise legitim zu finden“ (Glaser u.a. 2015: 36). Im weiteren Verlauf fördert Radikalisierung die „Bildung von Parallelgesellschaften, dem Auseinanderdriften von verschiedenen Gesellschaftsteilen, welche nicht mehr mit der Mehrheitsgesellschaft im Austausch stehen und deren Werte ignorieren bzw. ablehnen“ (Oppolzer 2018: 9f).

Beim islamistischen Radikalisierungsprozess setzten sich die Individuen in einem bestimmten radikalen Milieu mit spezifischen religiösen Lehren, Normen und Wertvorstellungen auseinander (vgl. Aslan 2018: 269). Nach Rauf Ceylan und Michael Kiefer (vgl. 2013: 162) verläuft der mehrphasige Radikalisierungsprozess mit islamistischer Ideologie von einer Prä-Radikalisierung (1. Phase), über Selbstidentifikation (2. Phase) bis hin zur Indoktrination (3. Phase) und endet in einer Jihadisierung (4. Phase). Da sich die Verwirklichung der islamistischen Ideologie im Widerspruch zur freiheitlichen demokratischen Werteordnung befindet, ist eine „religiös begründete gewaltbefürwortende Haltung [...], die jederzeit in ein delinquentes Verhalten münden kann“ der „End- oder Höhepunkt einer Radikalisierung“ (Ceylan/Kiefer 2013: 162).

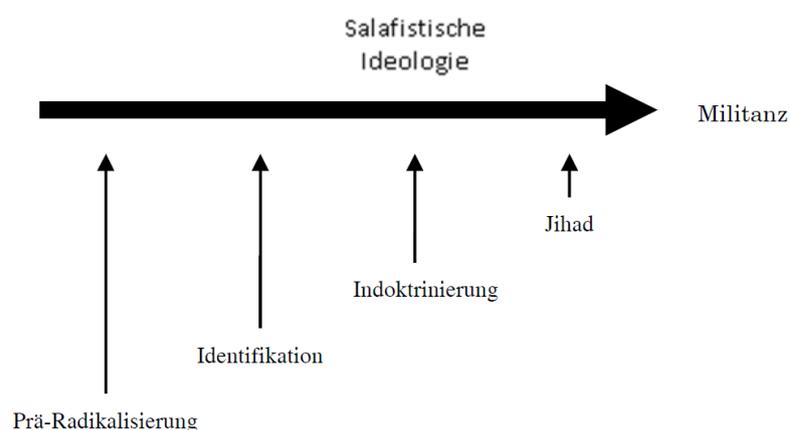


Abbildung 3: Radikalisierungsmodell (Hübner/Winkelmann 2016: 14)

4.1.3 Extremismus

Extremismus im allgemeinen Sinn wird als „am äußersten Rand eines kontextbezogenen Spektrums von Einstellungen und Ansichten angesiedelte, nach Zielen und Mitteln zum Äußersten neigende Ideologien, soziale Bewegungen oder Personengruppen“ definiert (Bendel 1998: 172, zit. nach Stockhammer 2013: 52f). Extremistisches Gedankengut wird durch folgende Eigenschaften gekennzeichnet: „durch eine als überlegen betrachtete Weltanschauung, die für sich die alleinige Wahrheit und Gültigkeit beansprucht, durch die Idee der Unterordnung des Individuums unter ein höheres Gemeinschaftsinteresse sowie durch die Einteilung anderer in entweder Freunde oder in Feinde“ (Glaser u.a. 2015: 35)

4.2 Erklärungsansätze für die Hinwendung zum Jihadismus

Der deutsche Politikwissenschaftler Peter Neumann (vgl. 2013) hat drei Einflussfaktoren eruiert, die sich trotz individuellen Radikalisierungsverläufen auf eine Radikalisierung auswirken und in den meisten Radikalisierungsmodellen und -theorien enthalten sind:

- **„Erfahrung von Konflikt, Unzufriedenheit und Unmut“**
z.B.: Identitätskonflikte, Diskriminierungs- und Ausgrenzungserfahrungen oder soziale und politische Spannungen (vgl. ebd.)
- **„Annahme einer extremistischen Ideologie“**
Ideologien haben eine diagnostische Funktion (Identifikation von Feindbildern), eine prognostische Funktion (Bereitstellung einer Lösung) und eine motivierende Funktion (Motivation zur Mitarbeit) (vgl. ebd.)
- **„Einbindung in Sozial- und Gruppenprozesse“**
Die Beteiligung an risikoreichen, illegalen und gewalttätigen Aktionen für extremistische Gruppierungen ist das Ergebnis von einer starken Einbindung in Sozial- und Gruppenprozessen (vgl. ebd.).

Nach Verena Fabris (vgl. 2018: 18ff), Leiterin der österreichischen Beratungsstelle Extremismus, existieren hinsichtlich der Hinwendung zu extremistischen Gruppen verschiedenste Beweggründe und auslösende Erfahrungen, die als Nährboden zu einer Radikalisierung führen können:

- Probleme in der Familie oder in der Schule (ebd. 18)
- fehlende stabile soziale Kontakte und Netzwerke (ebd.)
- Erfahrungen mit Diskriminierung oder Ausgrenzung (ebd. 19)
- prekäre soziale oder schlechte ökonomische Verhältnisse (ebd. 19)
- mangelnde Perspektiven (ebd.)
- einschneidende persönliche Erlebnisse und Krisen (z.B. häusliche Gewalt, Scheidung der Eltern, Tod eines Angehörigen, Umzug) (ebd. 18)
- Suche nach Orientierung, Identität, Zugehörigkeit in eine Gemeinschaft (ebd. 19f)
- Suche nach Provokation (ebd. 20)

Der Einstieg in das extremistische Milieu und in die Radikalisierung erfolgt erfahrungsgemäß über den soziale Nahraum (Familie, Freunde, Schule) oder über charismatische Führer radikaler Gruppen infolge gezielter Rekrutierungen (vgl. Fabris 2018: 19; 21). Als Informationsquelle und Rekrutierungsplattform wird dem Internet eine immer zentralere Rolle zugeschrieben (ebd. 21): „Extremistische Gruppierungen holen die Jugendlichen bei den Elementen westlicher jugendkultureller Codes ab, mit denen sie sozialisiert wurden“ (ebd.) und „nutzen gezielt das Internet, um Jugendliche und junge Erwachsene für ihre Ideen zu rekrutieren“ (ebd.).

„Auch [Jihadistische] Organisationen wie der so genannte Islamische Staat agieren professionell im Internet, um für die kriegerische Umsetzung ihrer Definition von Gottesstaat aufzurufen. Neben den direkten Aufrufen zum Kampf gegen Ungläubige wird das Leiden von Muslimen/Muslimas gezeigt und somit das Ungerechtigkeitsempfinden angesprochen. Die Propaganda ist speziell auf westliche, (jugend-)kulturelle Codes zugeschnitten. Musik spielt eine wesentliche Rolle: Kriegsgesänge im RnB-Beat, wie jene des Ex Rappers Deso Dog alias Abou Maleeq.“ (Fabris 2018: 21)

Extremistische Ideologien wie jihadistische Gruppierungen vermitteln ein soziales Angebot an Orientierung, Identität und Gemeinschaft, dass sich auf Jugendliche oftmals ausschlaggebender auf den Beitritt in eine radikale Gruppe auswirkt, als die Identifikation mit der Ideologie. Durch die Anerkennung als Mitglied in einer solidarischen Gemeinschaft werden die Jugendlichen durch die Zugehörigkeit zur *umma* (Gemeinschaft der Muslime) und Übernahme einer Gruppenidentität an die Gruppe gebunden. Das Zugehörigkeitsgefühl zur Eigengruppe verknüpft mit Abgrenzung und Abwertung der Denk- und Lebensformen anderer Gruppen suggeriert moralische Überlegenheit, Macht, Selbstsicherheit sowie Stärke und kann eine Gewaltaffinität zur Folge haben. Ideologisierte Gruppierungen vermitteln ein dichotomes Weltbild und bieten Orientierung durch klare Regeln und Grenzen, wie auch simple Antworten auf komplexe Fragen und Lösungen für individuelle Probleme im Leben der Jugendlichen, die sich in der Phase der Orientierung und

Identitätsfindung befinden (vgl. Fabris 2018: 19ff). Zur Entwicklungsaufgabe der Adoleszenz gehört die eigene Identitätsstiftung und Ablösung von den Eltern. In Jugendkulturen finden Jugendliche ein Ventil, um sich durch Sprache, Kleidungsstil, Musik und Freizeitverhalten von den Eltern und der Gesellschaft abzuweichen, aber auch um ihrem Bedürfnis nach Provokation nachzugehen. Das größtmögliche Potenzial an Provokation, Protest und drastischer Abgrenzung ist durch den Anschluss an eine jihadistische Gruppierung gegeben (ebd. 20).

Im Rahmen seiner Studie „Why Youth Join al-Qaeda“ untersuchte der US-amerikanische Militärpsychologe John M. Venhaus (vgl. 2010: 2f) die Motivationen von 2032 *foreign fighters*, die außerhalb ihrer Heimatländer reisten, um unter dem Banner einer globalen islamistischen Gruppierung zu kämpfen. Nach Venhaus (2010: 1f) sind die Beweggründe einzelner Unterstützer nicht homogen und es gibt mannigfache individuelle, kollektive, psychologische, gesellschaftliche, soziale, wirtschaftliche und kulturelle Faktoren, um eine Zugehörigkeit in einer jihadistischen Terrororganisation zu verfolgen. Sie wählen den rigorosen Weg zum religiös begründeten gewaltsamen Extremismus, weil die allgegenwärtige Botschaft der jihadistischen Kämpfer über antimuslimische Unterdrückung und einer idealisierten Version des globalen Jihad ihre spezifischen Bedürfnisse und Wünsche erfüllt. Basierend auf den verschiedenen Beweggründen für ihre Hinwendung und ihren Anschluss an eine jihadistische Gruppe unterscheidet Venhaus (vgl. ebd. 8) vier Idealtypen:

1. **Die Rachesucher („The Revenge Seeker“)** suchen nach einem Ventil für ihre Wut und Frustrationen, um ihre Rachebedürfnisse zu befriedigen. Sie zeigen oft Anzeichen eines überhöhten Selbstwertgefühls, machen äußere Kräfte für ihr unglückliches und erfolgloses Leben verantwortlich und sehen sich als Opfer in der Gesellschaft. Die jihadistische Propaganda schürt ihre Wut und kanalisiert sie in Richtung ihres Feindbilds, dem Westen, der für die Übel in der muslimischen Gemeinschaft verantwortlich gemacht wird (vgl. ebd. 8f).
2. **Die Statussucher („The Status Seeker“)** sind auf der Suche nach Anerkennung, da ihnen aufgrund unrealistischer Erwartungen oft nicht der erwartete Respekt entgegengebracht wird. In der jihadistischen Propaganda werden Märtyrer und Aktivisten als glorreiche und heldenhafte Persönlichkeiten dargestellt, die in der muslimischen Gemeinschaft großen Respekt und Ehre erlangt haben. Die Statussuchenden erhoffen sich, dass dieser Status bei einem Anschluss an eine

Terrororganisation und ihrer Teilnahme am globalen Jihad auf sie übertragen wird, um der Welt ihren eigenen Wert zu zeigen (vgl. ebd. 9f).

3. **Die Identitätssucher („The Identity Seeker“)** suchen nach einer sozialen Gruppe, der sie angehören können, denn sie definieren ihre individuelle Identität über eine kollektive Identität und Zugehörigkeit zur Gemeinschaft. Die jihadistische Ideologie verlangt strikten Gehorsam und schreibt ihren Mitgliedern akzeptable Denk- und Verhaltensweisen vor. Die Identitätssuchenden, die nach Führung und Richtung suchen, brauchen genau diese Struktur, Verhaltenskodex und Perspektive, die aus der Mitgliedschaft zu einer Gruppe kommen (vgl. ebd. 10f).
4. **Die Erlebnissucher („The Thrill Seeker“)** sind immer auf der Suche nach neuen Herausforderungen, Abenteuern und dem Nervenkitzel. Um seine Männlichkeit unter Beweis zu stellen, wird er dazu angetrieben, mühsame Aufgaben zu erfüllen oder ein schreckliches Abenteuer zu überleben. Die Erlebnissucher sind vor allem durch die Bilder von Ruhm und Abenteuer der jihadistischen Propaganda sowie die fantasievollen Geschichten von islamistischen Kämpfern beeindruckt. Für die Thrillsucher sind Terrororganisationen eine Horror-Action-Marke, die spektakuläre Gewalt und unvorstellbaren Ruhm versprechen (vgl. ebd. 11).

Die deutsche Historikerin und Politikwissenschaftlerin Karin Priester (vgl. 2017: 45ff) ist in ihrer Studie „Warum Europäer in den Heiligen Krieg ziehen“ der Frage nach der Anziehungskraft des Jihads nachgegangen und hat 550 Biografien von Jihadisten aus fünf europäischen Ländern (Deutschland, Frankreich, Großbritannien, Belgien und den Niederlanden) untersucht. Um die Motivationen der westlichen Glaubenskämpfer für deren Hinwendung zum Jihadismus und Engagement in den Kampfgebieten der muslimischen Welt herauszufinden, kombinierte sie soziostrukturelle und individuelle biografische Aspekte mit individualistischen, soziostrukturellen, gruppenpsychologischen und politischen Erklärungsansätzen. Dabei erarbeitete Priester sechs Motivtypen heraus:

1. **„Die Sinnsucher“** suchen nach Beistand, eindeutigen Verhaltensvorschriften und Antworten auf ihre Fragen nach dem Sinn des Lebens. Im Jihad finden sie ihr „moralisches Korsett“, das ihr Sinnvakuum füllt und ihr Elitebewusstsein fördert (vgl. ebd. 53f).
2. **„Die politisch motivierten Aktivisten“** führen Jihad als Kampf gegen soziale Benachteiligung, Repressionen und Rassendiskriminierung. In ihrer

antiimperialistischen Befreiungsbewegung geht es um Anerkennung, Gerechtigkeit und Freiheit gegen die westliche Hegemonie (vgl. ebd. 55f).

3. „**Die Kampffanatiker**“ sind auf der Suche nach der „sinnlich erfahrbaren Anspannung im realen Kampfgeschehen“ (ebd. 56), denn Kampf und Krieg üben eine starke Faszination auf sie aus. Nur im Jihad können sie ihren Kampffanatismus und ihre Allmachtsfantasien ausleben, da in westlichen Gesellschaften der Kampf durch Sport (vor allem Kampfsport oder Krafttraining im Fitnesscenter) zivilisiert und die Ausübung von Krieg auf Berufssoldaten übertragen wurde (vgl. ebd. 56f).
4. „**Die Abenteurer**“ motivieren sich zur Teilnahme am Jihad durch die gebotene Möglichkeit, aus der Alltagsroutine auszubrechen und ihren ausgeprägten Erlebnishunger durch die Aussicht auf große Abenteuer zu stillen (vgl. ebd. 57f).
5. „**Die Helfer**“ wenden sich aus vermeintlich rein humanitären Beweggründen (altruistische Motive oder Helfersyndrom) dem Jihad zu (vgl. ebd. 60).
6. „**Die materiell Interessierten**“ begeben sich auf der Suche nach einem neuen, materiell besseren Leben in den Jihad. Denn die Jihadisten locken mit guten Löhnen für Söldner, preiswerten Wohnungen, medizinischer Versorgung, luxuriösen Gruppenunterkünften und mit Konsumgütern (vgl. ebd. 60f).

5 Akteure und Organisationen des Jihadismus

Dieses Kapitel liefert einen Einblick in die Struktur der jihadistischen Organisationen. Zu Beginn werden die Akteure dieser Bewegung näher definiert. Danach erfolgt die Vorstellung der wichtigsten jihadistischen Organisationen und ihrer Medienunternehmen, wie auch die Ideologen und Netzwerke der deutschsprachigen jihadistischen Szene. Abschließend wird der Werdegang und Radikalisierungsverlauf des deutschen Jihadisten Denis Cuspert ausführlich erzählt.

5.1 Die Akteure der globalen jihadistischen Bewegung

5.1.1 Die fünf Hauptkategorien von Akteuren nach Hegghammer (2006)

Der norwegische Wissenschaftler Thomas Hegghammer (vgl. 2006: 15) argumentiert, dass es fünf Hauptkategorien von Akteuren der globalen jihadistischen Strömung gibt, welche die gegenwärtige Ideologie des Jihadismus formen:

1. Die Führung („The Leadership“)

Die erste Kategorie von Akteuren wird durch die Führungsriege des globalen Jihads repräsentiert, vor allem durch die Führer des Terrornetzwerks al-Qāida: Usāma bin Lādin (1957-2011), dessen Mentor und Ideologe ‘Abdallāh Yūsuf ‘Azzām (1941-1989) und Aiman az-Zawāhirī (*1951), der neue Anführer von al-Qāida. Diese Führer besitzen einen fast mythischen Status und üben weiterhin einen bedeutenden ideologischen Einfluss auf die islamistische Szene aus. Mit ihren Anhängern kommunizieren sie vor allem über Audio- und Videoaufnahmen, die über arabische Fernsehsender wie Al Jazeera und das Internet verbreitet werden. Der Hauptzweck ihrer Aussagen besteht in der Überzeugung und Motivation der Mitstreiter für den Jihad. Sie geben inhaltlich recht allgemeine und nur selten spezifische strategische oder taktische Ratschläge. Ihre Erklärungen unterliegen daher immer der Interpretation durch andere Autoren (vgl. ebd. 15).

2. Die Religionsgelehrten („The Religious Scholars“)

Die zweite Kategorie besteht aus den Religionsgelehrten, die meistens eine formelle religiöse Ausbildung genossen haben und nur selten mit militanten Gruppen direkt verbunden sind. Diese islamischen Gelehrten erteilen *fatwās* (Rechtsgutachten) zum Zweck der religiösen Legitimation ihrer Kämpfe gegen die Ungläubigen. Ihre Rechtsauskünfte und Bücher werden im Internet von Anhängern verbreitet (vgl. ebd. 16).

3. Die strategischen Denker („The Strategic Thinkers“)

Die dritte Kategorie ideologischer Akteure umfasst die strategischen Denker. Die Strategen sind Mitglieder in militanten Gruppen, aber für gewöhnlich nicht an Militäroperationen beteiligt. Ihre im Internet verbreiteten Publikationen beschäftigen sich mit den funktionalen und weniger mit theologischen Aspekten des Kampfes. Zu diesen strategischen Denkern des Jihadismus gehören z.B. Yusuf al-'Ayeri (1973-2003), Abū 'Umar al-Saif (1968-2005), Abū Muṣ'ab as-Sūrī (*1958) und anonyme Schriftsteller, die im Internet lediglich durch ihr Pseudonym bekannt sind wie Louis 'Atiyatallah (vgl. ebd. 16f).

4. Die aktiven militanten Organisationen („The Active Militant Organizations“)

Die vierte Kategorie bilden die aktiven Mitglieder militanter Organisationen. Diese Gruppen besitzen häufig eigene Medienunternehmen und publizieren ihre eigenen Zeitschriften und Deklarationen mit Informationen zu ihren Operationen und Texten, die ihren Kampf rechtfertigen. Der Zweck dieser im Internet verbreiteten Veröffentlichungen besteht darin, ein Maximum an Werbung für die Aktivitäten der Gruppe zu generieren und um die Anwerbung von neuen Kämpfern sowie die Beschaffung von Finanzmitteln zu fördern (vgl. ebd. 17).

5. Die Sympathisanten („The ,Grassroot Radicals“)

Die fünfte Kategorie wird durch die breite Masse der anonymen Sympathisanten, den so genannten „Basisradikalen“, in islamistischen Diskussionsforen im Internet vertreten. Die Mehrheit dieser „Internetradikalen“ sind nicht direkt in terroristische Aktivitäten verwickelt. Das Internet ist für sie der Ort, um sich über Politik, Nachrichten und Gerüchte über Jihad-Fronten auf der ganzen Welt auszutauschen. Hier können sie auch alle neuesten Aufnahmen und Erklärungen von militanten Gruppen und führenden Ideologen herunterladen (vgl. ebd. 17).

5.1.2 Jihadistische Schlüsselfiguren nach Lohlker u.a. (2016)

Rüdiger Lohlker, Amr El Hadad, Philipp Holtmann und Nico Prucha (vgl. 2016: 199) konzentrieren sich bei der Betrachtung von Jihadismus im Fokus der transnationalen Perspektive auf drei Aspekte dieser Transnationalität: 1. die Rolle von Schlüsselfiguren, 2. die Rolle von Sprache und 3. die Rolle des Internet.

In Hinblick auf die Schlüsselfiguren unterscheiden die Autoren (vgl. ebd. 208) drei Typen, die innerhalb der jihadistischen Szene in transnationale Strukturen eingebunden sind:

1. **„Transnationale Schlüsselfiguren“** sind bedeutungsvolle Träger religiöser Autorität. Ihre Botschaften, oftmals in arabischer Sprache, werden größtenteils online bzw. vor Ort in den jihadistischen Zielgebieten der Auswanderung vermittelt. (vgl. ebd. 208)
2. **„Transnational-nationale Schlüsselfiguren“** übersetzen das jihadistische Gedankengut der transnationalen Schlüsselfiguren in ihre Herkunftssprachen. Ihre Kommunikation erfolgt ebenfalls über das Internet bzw. vor Ort in den jihadistischen Zielgebieten der Auswanderung. Diese Schlüsselfiguren stellen auch operative Verbindungen zwischen ihren Heimatländern und den jihadistischen Kerngebieten her (vgl. ebd. 209).
3. **„Lokale Schlüsselfiguren“** stehen im direkten Kontakt mit den regionalen Interessierten und verbreiten jihadistische Materialien über das Internet. Diese Akteure stellen operative Verbindungen zwischen den lokalen Interessierten und Schlüsselfiguren höheren Rangs her (vgl. ebd. 209).

5.1.3 Die Akteure des Online-Jihadismus nach Steinberg (2012)

Nach Guido Steinberg (vgl. 2012a: 14f), deutscher Islamwissenschaftler und Experte für islamistischen Terrorismus, wird die jihadistische Onlinewelt von drei Akteurstypen im Internet betrieben und aufrechterhalten:

1. **„Die terroristischen Organisationen und ihre Mitglieder“** nutzen das Internet für ihre interne und externe Kommunikation sowie für die Anwerbung neuer Rekruten (vgl. ebd. 14).
2. **„Die Unterstützer“** haben sich noch keiner jihadistischen Gruppierung angeschlossen, doch leisten ihnen konkrete Unterstützung z.B. bei der Finanzierung, Rekrutierung und Schleusung von Anhängern (vgl. ebd. 14f).
3. **„Die Sympathisanten“** teilen die Ideologie der Jihadisten. Im Internet helfen sie bei der massenhaften Verbreitung von jihadistischen Materialien der terroristischen Organisationen und leisten dadurch einen Beitrag zum Fortbestehen der jihadistischen Strömung (vgl. ebd. 15).

5.2 Globale Jihadistische Organisationen

Paul Ertl (2013: 26ff), Forscher und Hauptlehrbeauftragter am Institut für Human- und Sozialwissenschaften an der Landesverteidigungsakademie, beschäftigt sich mit extremistischen Organisationen und deren Bedingungen, Einteilung, Struktur und Funktionalität. All diese extremistischen Organisationen haben eindeutige Zieldefinitionen und ihnen liegt ein Hang zur Destruktivität und Gewaltverherrlichung zugrunde, welches sie mit einem absolutistischen, fundamentalistischen Glaubenssystem oder Ideologie verbinden. Diese Verknüpfung zwischen Destruktivität und Glaubenssystem bestimmt die Ausrichtung der Organisation (vgl. Ertl 2013: 26, 40). Anhand viabler Kriterien lassen sich die Strukturen von extremistischen Organisationen bestimmen, welche eine „Triadische Struktur“ offenlegen. Die „Triadische Struktur extremistischer Organisationen“ unterscheidet zwischen drei Ebenen (vgl. ebd. 27):

1. Die gesellschaftliche, soziale Ebene wird durch **Sozietät** und folgenden Hauptkategorien definiert: Politische Richtung (links, liberal, progressiv, konservativ, rechts), Religion, Ökonomie (Ausbeutung, Fortschritt) (vgl. ebd. 27).
2. Die Ebene der **Organisationsstruktur**, im weiteren Sinne die Führungsstruktur, wird durch zwei Ausformungen definiert, die einander gegenüberstehen: hierarchische, führungspersonenzentrierte Struktur und egalitäre Struktur (vgl. ebd. 27, 29).
3. Die Ebene des **operativen Umfelds** definiert den Rahmen, in dem sich Organisationen bewegen und kann global, überregional oder regional begrenzt sein (vgl. ebd. 27, 29).

„Die Struktur extremistischer Gruppen ist eng gekoppelt mit ihrem geographischen Wirkungsfeld. Je globaler eine solche Gruppe ist, desto heterogener ist ihre Führungsstruktur und desto austauschbarer sind ihre Führer. Daher ist diesen Gruppen eine immense Bedeutung bei der Symbolik und der internen Legitimation inhärent“, so Ertl (2013: 39).

Jihadistische Gruppierungen haben ihre militärischen Operationsbasen in nicht mehr kontrollierbaren Arealen von labilen oder nicht mehr existierenden Einheitsstaaten geschaffen (vgl. Lohlker 2015: 7). In dieser Entwicklung der letzten Jahrzehnte sieht Lohlker (2015: 7) den „Ausdruck des Scheiterns der kolonialen und postkolonialen Staatenordnung, ein politisch-militärisches Phänomen, das religiöse Aspekte hat.“

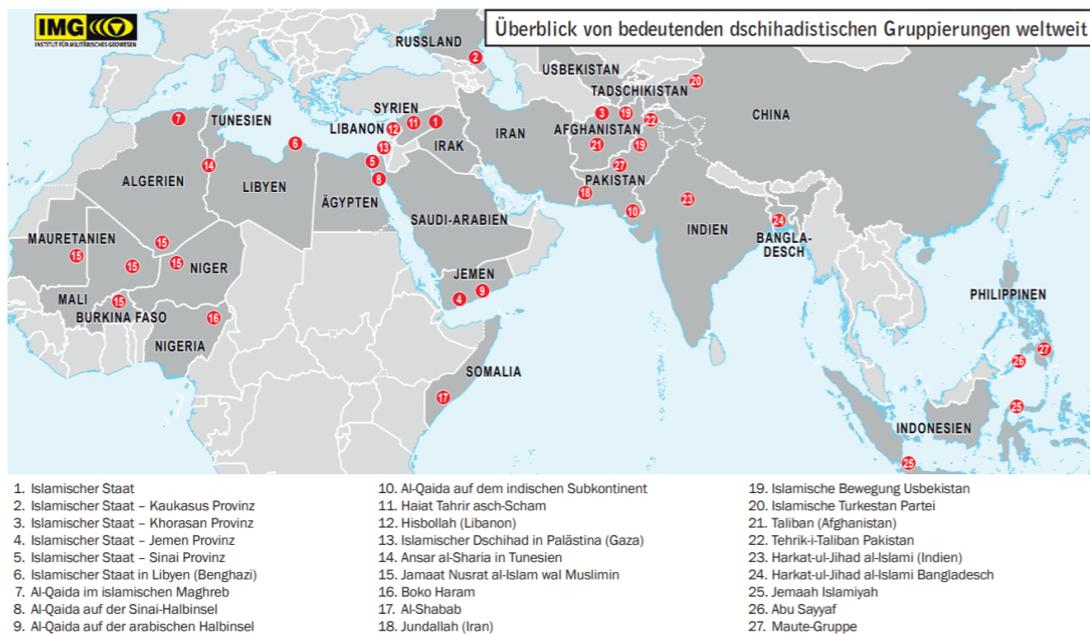


Abbildung 4: Überblick von bedeutenden jihadistischen Gruppierungen weltweit (Holler 2017: 11)

5.2.1 Naher und Mittlerer Osten

5.2.1.1 al-Qāida

Die wohl bekannteste und wichtigste sunnitisch-islamistische Terrororganisation um die Jahrtausendwende ist al-Qāida („die Basis“ oder „das Fundament“), auch Qā'idat al-Ġihād („Basis für den Jihad“) genannt. Al-Qāida ist ein transnational operierendes Netzwerk autonomer Gruppen und Einzelkämpfer aus dem islamistisch-terroristischen Spektrum und weltweit für zahlreiche Anschläge verantwortlich. 1988 wurde das Terrornetzwerk als Stützpunkt für den globalen bewaffneten Jihad von 'Abdallāh 'Azzām (1941-1989) und Usāma bin Lādin (1957-2011) während der sowjetischen Intervention in Afghanistan gegründet. Seit bin Lādins Tod im Jahr 2011 durch US-amerikanische Spezialeinheiten wird die terroristische Vereinigung von dem Ägypter Aiman az-Zawāhirī (*1951) als geistiges Oberhaupt angeführt. Az-Zawāhirī gilt als Theoretiker des Strategiewechsels ab 1996 vom „nahen Feind“ (die vermeintlich unislamischen Regime der Herkunftsländer) zum „fernen Feind“ (der Westen) und der Verfolgung einer globalen Ausrichtung des Jihad (vgl. BayLfV 2018: 7; SenInnSport Berlin 2018: 47; Knipp u.a. 2014; Steinberg 2011: 165ff; LfV BW o.J.a). Die Terroranschläge auf das World Trade Center am 11. September 2001 gehen auf das Konto von al-Qāida (vgl. Schmidinger 2015: 45), die damit eine „neue Dimension des jihadistischen Terrors“ (ebd. 45) und „Durchbruch einer neuen Kommunikationsstrategie“ (ebd. 45) hervorbrachten. Nach 9/11 und dem damit

verbundenen weltweiten erhöhten Fahndungsdruck durch internationale Sicherheitsbehörden entwickelte sich die Kernorganisation al-Qāida in Pakistan zu einem globalen Franchise-Unternehmen mit einer ideologisch-strategischen Leitstelle für Jihadisten weltweit. Das erklärte Ziel der angestrebten politischen Ordnung ist die Errichtung eines islamischen Gottesstaates, der sämtliche islamischen Gebiete unter seiner Herrschaft umfasst (vgl. Schmidinger 2015: 69; Knipp u.a. 2014; Steinberg 2011: 168; LfV BW o.J.a). Seit den 2000er Jahren unterstellen sich autonom und regional agierende Gruppierungen in den islamischen Ländern der Führung von al-Qāida und nutzen deren Reputation, um ihre Ziele und lokale Interessen durchzusetzen. Seit 2007 operiert al-Qāida im Islamischen Maghreb (AQIM) in Nordafrika (vor allem in Algerien und Mali) und seit 2009 al-Qāida auf der Arabischen Halbinsel (AQAH) im Jemen (vgl. BayLfV 2018: 7; SenInnSport Berlin 2018: 48; Schmidinger 2015: 69; Knipp u.a. 2014; Jörger/Mahmoudian 2014).

5.2.1.2 Islamischer Staat

Die sunnitisch-islamistische Terrororganisation Islamischer Staat (IS; auch Daesh) geht auf die 1999 gegründete militante Gruppe Jama'at al-Tawhid wal-Jihad (JTJ; „Organisation des Monotheismus und des Jihad“) und ihrem Gründer 'Abū Muṣ'ab az-Zarqāwī (1966-2006) zurück. 2001 verlagerte die Organisation ihre Operationsbasis in den Irak und agierte zunächst autonom unter verschiedenen Namen, nachdem 2004 der Anschluss an al-Qāida folgte. 2006 benannte sie sich in Islamischer Staat im Irak (ISI) um. Im Zuge des syrischen Bürgerkriegs kam es im Jahr 2013 schließlich zum erneuten Namenswechsel in Islamischer Staat im Irak und in Syrien (ISIS). Die Beanspruchung der Führung über die jihadistischen Milizen und verstärkte Differenzen führten 2013 zum endgültigen Bruch mit al-Qāida und zu Konflikten mit dem einst verbündeten syrischen al-Qāida-Ableger, der al-Nuṣra-Front (heute Hai'at Tahrīr aš-Šām). Innerhalb kürzester Zeit eroberte der Vormarsch des IS grenzüberschreitende Gebiete im Irak und in Syrien (vgl. BayLfV 2018: 6; SenInnSport Berlin 2018: 48ff; Knipp u.a. 2014; LfV BW o.J.b). Im Juni 2014 hatte der IS ein Kalifat mit totalitären Weltherrschaftsanspruch ausgerufen und ihren Anführer Abū Bakr al-Baġdādī (*1971) zu dessen religiös-politischen Oberhaupt, ihren Kalifen und *amīr al-mu'minīn* („Befehlshaber der Gläubigen“), proklamiert. Seither tritt die Organisation unter dem Namen Islamischer Staat (IS) auf, denn ihr ideologischer Machtanspruch ist grenzenlos. Infolge militärischer Erfolge gewann der IS zunehmend an Reputation und verzeichnete ab 2014 einen verstärkten Zulauf von ausländischen Kämpfern aus aller Welt,

aus den europäischen Ländern vor allem aus Deutschland, Frankreich und Großbritannien. Der IS verfolgt eine globale Strategie und ist ein Staatsprojekt mit totalitären und pseudostaatlichen Strukturen. Um seine Ziele zu verwirklichen, verübt der IS ab 2015 weltweit verheerende terroristische Anschläge (vgl. SenInnSport Berlin 2018: 49f; Lohlker 2015: 6; Knipp u.a. 2014; LfV BW o.J.b). Die Finanzierung des IS erfolgt größtenteils über Steuer- und Zolleinnahmen, Ölschmuggel, privaten Spenden vor allem aus Saudi-Arabien und Katar, Schutzgelderpressung, Menschenhandel, Lösegeldforderungen aus Entführungen und dem Handel mit erbeuteten archäologischen Kulturgütern (vgl. Lohlker 2015: 5; Knipp u.a. 2014; LfV BW o.J.b). Nach Kämpfen gegen die Internationale Allianz gegen den Islamischen Staat, ein Militärbündnis westlicher und arabischer Staaten, musste der IS große territoriale Verluste, nahezu sein gesamtes Herrschaftsgebiet im Irak und Syrien, verzeichnen und wurde Ende 2017 aus seinem ehemaligen Territorium verdrängt (vgl. BayLfV 2018: 6; LfV BW o.J.). Bis zu seiner militärischen Niederlage im Jahr 2017 verkörperte der IS die rigoroseste Ausprägung des Jihadismus und sorgte für weltweites Entsetzen mit der gnadenlosen Verfolgung und Tötung von Andersgläubigen sowie „religiösen Abtrünnigen“ (*murtadd*) und die im Internet kursierenden Videos und Fotos über die systematischen Hinrichtungen von Geiseln durch Enthauptungen (vgl. SenInnSport Berlin 2018: 51; Knipp u.a. 2014).

5.2.1.3 Ḥizballāh

Die schiitische Partei und Miliz Ḥizballāh („Partei Gottes“) wurde 1982 mit Hilfe der finanziellen Unterstützung des Irans als paramilitärische Bewegung im Libanon gegründet. Als politische Partei ist die Ḥizballāh im libanesischen Parlament seit 1992 vertreten (vgl. BayLfV 2018: 10; Jörger/Mahmoudian 2014).

5.2.1.4 Hai'at Taḥrīr aš-Šām

Die 2017 im syrischen Bürgerkrieg gegründete Hai'at Taḥrīr aš-Šām (HTS, „Komitee zur Befreiung der Levante“) ist ein jihadistisches Bündnis der Gruppierung Jabhat Faṭḥ aš-Šām (JFS, „Front für die Eroberung der Levante“) und verschiedener kleinerer militanter Milizen. Der Vorläufer der JFS war die 2011 gegründete Jabhat al-Nuṣra li-Ahl aš-Šām (JAN, „Unterstützerfront für das levantinische Volk“). Die al-Nuṣra-Front galt als eine der wichtigsten Rebellengruppen im syrischen Bürgerkrieg, war offizieller Verbündeter von al-Qāida und rivalisierte mit dem Islamischen Staat (vgl. BayLfV 2018: 8; SenInnSport Berlin 2018: 49; Knipp u.a. 2014; Jörger/Mahmoudian 2014).

5.2.2 West- und Ostafrika

5.2.2.1 Boko Haram

Die islamistische Terrormiliz Boko Haram („Westliche Bildung ist Sünde“) wurde 2002 im muslimischen Norden Nigerias gegründet und schloss sich 2015 der Terrororganisation IS an. Die Gruppierung fordert die Einführung der Scharia in ganz Nigeria und setzt sich für ein Verbot säkularer westlicher Bildung ein (vgl. BayLfV 2018: 9; Jörger/Mahmoudian 2014; Knipp u.a. 2014).

5.2.2.2 al-Shabaab

In Ostafrika beherrscht seit 2006 die islamistische Terrororganisation Ḥarakat aš-šabāb al-muğāhidīn („Bewegung der Muğāhidīn-Jugend“), kurz al-Shabaab („die Jugend“) weite Teile von Zentral- und Südsomalia. Die somalische Miliz gilt seit 2012 als offizieller Verbündeter von al-Qāida. Das Ziel von al-Shabaab ist ein islamischer Gottesstaat am Horn von Afrika (vgl. BayLfV 2018: 8; SenInnSport Berlin 2018: 49; Jörger/Mahmoudian 2014; Knipp u.a. 2014).

5.2.2.3 Dschamā‘at Nuṣrat al-Islām wa-l-Muslimīn

Im März 2017 entstand die in Westafrika operierende jihadistische Gruppierung Dschamā‘at Nuṣrat al-Islām wa-l-Muslimīn („Gruppe für die Unterstützung des Islams und der Muslime“) durch die Fusion der terroristischen Gruppen Ansar Dine, al-Murabitoun, Macina Liberation Front und dem Sahara-Ableger von al-Qāida im islamischen Maghreb (vgl. DOS 2018).

5.2.3 Südostasien

5.2.3.1 Jemaah Islamiya und Abū Sayyāf

Auch in Südostasien kämpfen militante islamistische Terrororganisationen mit intensiven Verbindungen zu al-Qāida und dem IS für die Errichtung eines islamischen Gottesstaates und verüben Terroranschläge und Entführungen: Jemaah Islamiya (JI, „Islamische Gemeinschaft“) seit 1993 in Indonesien und Abū Sayyāf („Vater des Schwertes" oder „Schwertträger“) seit 1991 auf den Südinseeln der Philippinen (vgl. Jörger/Mahmoudian 2014; Knipp u.a. 2014).

5.3 Jihadistische Medienorganisationen und ihre Online-Propaganda

5.3.1 Die jihadistische Online-Propaganda

Propaganda ist „für jegliche [extremistische] Organisation das probateste Mittel sich einerseits Gehör zu verschaffen und andererseits aber auch Terror und Schrecken verbreiten zu können. Beides, um die politischen, verbrecherischen oder ökonomischen Ziele der Organisation bzw. des Einzelnen zu erreichen“ (Ertl 2013: 35). Die jihadistische Online-Kommunikation ist ein relativ modernes Phänomen und überwiegend auf Propaganda ausgerichtet. Seit den islamistischen Terroranschlägen am 11. September 2001 haben sich die jihadistischen Propagandamaterialien zunehmend ins Internet verlagert. (vgl. Lohlker u.a. 2016: 209f): „Die Funktion des Internets reduziert sich auf Propaganda, die nur noch für die Radikalisierung und gegebenenfalls Rekrutierung eine Rolle spielt. In operativer Hinsicht hat es nur noch geringe Bedeutung“ (Steinberg 2012a: 20).

Im Internet werden ihre produzierten Materialien von Unterstützern und Sympathisanten im virtuellen Raum systematisch verbreitet und weiterentwickelt (vgl. Lohlker u.a. 2016: 210; Steinberg 2012a: 10f, 19f). Im jihadistischen Internet stellen Internetforen immer noch das „wichtigste Mittel der transnationalen Vernetzung unter den Jihadisten und des Ideologietransfers“ (Steinberg 2012a: 11) dar, obwohl ihre Qualität und Anzahl seit 2007 infolge technischer Entwicklungen und Sicherheitsgründen abgenommen haben. Foren bieten als virtuelle Plattform nicht nur die Möglichkeit wichtige Propagandamaterialien zu lancieren, sondern auch Informationen auszutauschen und Diskussionen zu führen (vgl. ebd. 11, 13f). Seit 2003 haben Videos als Träger jihadistischer Online-Propaganda an Bedeutung gewonnen. Die verstärkte Nutzung von sozialen Medien wie Facebook, YouTube und Twitter seit 2008 förderten die Verbreitung und den Zugang zu audiovisuellem Propagandamaterial an größere Zielgruppen (vgl. ebd. 14). Mit dem Aufkommen der Terrororganisation Islamischer Staat (IS) wurde auch die Nutzung von neuen Kommunikationstechnologien und sozialen Medien für die Online-Propaganda auf eine neue Ebene erhoben und damit sozusagen eine neue Ära des globalen islamistischen Terrorismus eingeleitet (vgl. Pisiu 2016: 102; Pisiu 2015b).

5.3.2 Die jihadistischen Medienorganisationen

Bei der Produktion von Propagandamaterialien und deren Verbreitung im World Wide Web kommt den jihadistischen Medienorganisationen ein hoher Stellenwert zu. Diese Medienstellen sind für den Großteil der relevanten Informationen, vorwiegend schriftliche und audiovisuelle Materialien, im Internet verantwortlich (vgl. Lohlker u.a. 2016: 209f; Steinberg 2012a: 19). Rogan (2007: 47) beschreibt jihadistische Online-Mediengruppen als „entity that presents itself as a media establishment, and acts as a producer and/or distributor, of written and audio-visual material on the Internet, evidently supporting al-Qaeda’s salafi-jihadi ideology.“ Im Jihadismus wird die Propagandaarbeit der Medienabteilungen als Missionstätigkeit (*da‘wa*) begriffen und als äquivalent zum militärischen Kampf betrachtet (vgl. Lohlker u.a. 2016: 209f). Schon Usāma bin Lādin betonte die „Gleichwertigkeit von Medien und physischen Jihad“ (ebd. 210).

Die ersten jihadistischen Mediendepartements entstanden bereits in den 1980er Jahren während des Afghanistankrieges und in den 1990er Jahren während des Balkankrieges. Deren Medienarbeit in Form von Videos und Magazinen diente hauptsächlich zur Gewinnung von Finanziers (vgl. Lohlker u.a. 2016: 210). Ab 2002 richteten alle großen jihadistischen Organisationen eigene professionelle Medienorganisationen ein (vgl. Lohlker u.a. 2016: 210; Steinberg 2012a: 10f).

Neben einer Vielzahl sekundärer jihadistischer Medienproduzenten und -distributoren generieren derzeit den Großteil der jihadistischen Materialien die vier primären Medienorganisationen as-Saḥāb Media Production Establishment, Global Islamic Media Front, al-Fajr Media Center und al-Furqān Institute for Media Production, die im Folgenden vorgestellt werden (vgl. Alshech / Apelbaum 2010: 4):

5.3.2.1 as-Saḥāb Media Production Establishment

Als exklusiver Produzent der audiovisuellen Verlautbarungen von Usāma bin Lādin und Aiman az-Zawāhirī ist as-Saḥāb Media Production Establishment mit Abstand eine der bedeutendsten Medienstellen in der globalen jihadistischen Medienszene. Seit 2001 veröffentlicht as-Saḥāb („die Wolke“) als offizielle al-Qāida-Medienorganisation sämtliche Audio- und Videobotschaften von Führungspersonen und anderen hochrangigen Jihadisten über das Internet (vgl. BayLfV 2018: 20; Steinberg 2012a: 11; Rogan 2007: 48, 54f). Der Standort des Medienunternehmens befindet sich in geographischer Nähe zum al-Qāida-Hauptquartier in der pakistanischen Region Nord-Wasiristan an der Grenze zu

Afghanistan (vgl. Steinberg 2012a: 11; Rogan 2007: 49). As-Sahāb betreibt keine eigene Website, sondern vertraut bei der Verbreitung seiner Materialien auf die Distributionsplattform al-Fajr Media Center (vgl. Rogan 2007: 49). Als Qualitätsproduzent setzte as-Sahāb schon früh den hohen Maßstab für die technologische Raffinesse jihadistischer Medienproduktionen und zeichnet sich durch seinen starken Fokus auf audiovisuelle Produktionen aus (vgl. ebd. 54ff).

5.3.2.2 Global Islamic Media Front (GIMF)

Im Jahr 2004 entstand eine von Sympathisanten und Unterstützern betriebene Medienstelle namens Global Islamic Media Front (GIMF). Mit dem Ziel ein weltweites Sprachrohr für Jihadisten zu sein, entwickelte sich GIMF zu einem der zentralsten Medienakteure im jihadistischen Internet und wird in der Szene als authentische Informationsquelle über die globale jihadistische Bewegung anerkannt. GIMF gehört offiziell keiner terroristischen Organisation an (vgl. Steinberg 2012a: 11; Steinberg 2012b: 23; Rogan 2007: 59, 64). Als Distributor und Produzent von jihadistischem Medienmaterial versucht GIMF ein möglichst breites und mehrsprachiges Publikum mit unterschiedlichen Bildungsniveaus und Altersgruppen durch Zielgruppen gerichtete Produktionen, Überzeugungsmethoden und Übersetzungen in Arabisch, Englisch, Deutsch, Französisch, Spanisch und Albanisch zu erreichen. Die Hauptzielgruppe der Mediengruppe sind Unterstützer der jihadistischen Bewegung (vgl. Rogan 2007: 64). Zu den eigenen Produktionen des GIMF gehört eine breite Palette von Online-Kommunikationsmitteln wie schriftliche Texte religiöser, ideologischer, militärischer und technischer Art, audiovisuelle Materialien, Videos, TV-Sendungen und militante Videospiele. GIMF-Produktionen werden auf einer Reihe von Websites, Blogs und insbesondere in den bekanntesten jihadistischen Webforen veröffentlicht (vgl. ebd. 56f, 59, 64).

5.3.2.3 al-Fajr Media Center

Das 2004 gegründete virtuelle Netzwerk Al-Fajr Media Center produziert kein eigenes Medienmaterial, sondern widmet sich ausschließlich der Verbreitung jihadistischer Nachrichten und Propaganda im Internet. Als virtueller Distributor zwischen den Medienstellen und Sympathisanten über Foren, Websites und Mailinglisten arbeitet Al-Fajr („Morgendämmerung“) mit dem Ziel, die Botschaft von jihadistischen Gruppen oder Einzelpersonen einem möglichst großen Publikum zu vermitteln. Die meisten jihadistischen Organisationen haben zwar Medienorganisationen, die eigenes

Propagandamaterial produzieren, aber setzen bei der Veröffentlichung auf das Vertriebsnetz von al-Fajr. Als Vertreter und Sprachrohr einiger der größten globalen jihadistischen Bewegungen, Ideologen und Medienstellen genießt al-Fajr im jihadistischen Milieu ein hohes internes Prestige (vgl. Rogan 2007: 65f, 68; Steinberg 2012a: 12, 19). Das Medienverteilernetzwerk fungiert darüber hinaus als eine Art Intranet zur internen Kommunikation innerhalb der jihadistischen Gruppen (vgl. Steinberg 2012a: 19). Die Aufnahme von neuen Gruppen oder Einzelpersonen in das globale jihadistische Mediennetzwerk von al-Fajr erhöht das Ansehen dieser Gruppen und beweist die Authentizität ihres Materials (vgl. Rogan 2007: 66).

5.3.2.4 al-Furqān Institute for Media Production (Mu'assasat al-Furqān)

Seit seiner Gründung im Jahr 2006 veröffentlicht das offizielle und älteste IS-Medienunternehmen al-Furqān Institute for Media Production die Verlautbarungen der IS-Führungsspitze. Al-Furqān bedeutet wörtlich „Kriterium“ und bezieht sich auf den Koran, weil er das Maßstab für die Unterscheidung zwischen Wahrheit und Lüge ist. Der IS-Medienzweig für Propaganda produziert hauptsächlich professionelle Videos mit eindrucksvollen visuellen Effekten und schnellen Schnitten, die in ihrer Aufmachung an Hollywood-Actionfilme erinnern und primär Jugendliche ansprechen sollen (vgl. Winter 2015: 12; Steinberg 2012a: 19; BayLfV 2018: 18f; ITIC 2014: 203f).

Neben al-Furqān besitzt der IS mit al-Ḥayāt Media Center und al-I'tiṣām Media Foundation zwei weitere Propagandastellen für Videoproduktionen und weitere Medienunternehmen, die nachfolgend dargestellt werden (vgl. Winter 2015: 12, 18):

5.3.2.5 al-Ḥayāt Media Center (Markaz al-Ḥayāt l-il-I'lām)

Seit 2014 nimmt das Medienzentrum al-Ḥayāt („das Leben“) eine zentrale Rolle in der IS-Medienstrategie für die Anwerbung von ausländischen Kämpfern ein. Sein aufwendig produziertes Propagandamaterial (u.a. Videos, Audiomaterial und Fotos) richtet sich hauptsächlich an die westliche Zielgruppe und ist in mehreren Sprachen wie z.B. Englisch, Deutsch, Französisch und Russisch verfasst (vgl. ITIC 2014: 205; BayLfV 2018: 19). Zu den al-Ḥayāt-Produktionen gehören die Online-Magazine Dābiq und Rumiya für Propaganda und Rekrutierung, die in zahlreichen Sprachen (einschließlich in Deutsch) veröffentlicht werden. Der Name Dābiq bezieht sich auf die gleichnamige Ortschaft in Syrien, in der die letzte apokalyptische Schlacht nach islamischer Eschatologie stattfinden

soll. Im Juli 2014 wurde Dābiq erstmals veröffentlicht und im September 2016 nach 15 Ausgaben durch das Online-Magazin Rumiyaḥ („Rom“) ersetzt. Der Name Rumiyaḥ bezieht sich auf einen *ḥadīth*, demzufolge die Muslime nach der Stadt Konstantinopel (heute İstanbul) auch Rom erobern würden (vgl. BayLfV 2018: 21f).

Nach Einschätzung des Berliner Verfassungsschutzes (vgl. SenInnSport Berlin 2014: 24) nahm der deutsche Ex-Rapper und Jihadist Denis Cuspert eine führende Position als IS-Protagonist ein und galt als einer der Organisatoren des al-Ḥayāt Media Center, der Medienorganisation für IS-Propaganda (vgl. MEMRI 2018). Der IS nahe Mediensender Al-Wafa würdigte in einer Meldung seinen „Beitrag zum ISIS-Medienapparat [...], zunächst als Manager der Al-Ghuraba- und Al-Tibyan-Medien und später als Gründer des al-Ḥayāt Media Center, des wichtigsten Medienzentrums des ISIS in anderen Sprachen als Arabisch. Es heißt, dass er ‚eine sehr effektive Medienfigur und Regisseur war, mit einem breiten Wissen in vielen Medienbereichen [...]‘. Viele ausländische Akteure [...] wurden aufgrund seiner Medienbemühungen und der inspirierenden Geschichte seines Lebens überzeugt, ISIS beizutreten: ‚Der von ISIS produzierte Dokumentarfilm über sein Leben, seine Bekehrung zum Islam und seine Gründe für den Beitritt zum Islamischen Staat spielte eine wichtige Rolle bei der Anwerbung von nicht-arabischen Brüdern. Die von ihm und seinen Männern formulierten Pläne bildeten die Grundlage für die zentrale Medieninstitution der Organisation, al-Ḥayāt Media‘“ (MEMRI 2018).

5.3.2.6 al-I'tiṣām Media Foundation (Mu'assasat al-I'tiṣām)

al-I'tiṣām Media Foundation produziert und verbreitet seit 2012 ebenfalls IS-Propagandavideos. Die wörtliche Bedeutung von al-I'tiṣām lautet „Festhalten“ oder „Ersuchen um Schutz“ (von Allah) (vgl. ITIC 2014: 204).

5.3.2.7 A'māq News Agency (Wikālat A'māq li-l-Anbā')

Seit 2014 publiziert die IS-Nachrichtenagentur A'māq News Agency vor allem propagandistische Nachrichten über scheinbar militärische Erfolge der Terrormiliz. Die symbolische Bedeutung von dem Namen A'māq ergibt sich durch eine Anspielung auf einen Ḥadīth über die eintretende Apokalypse mit der Ankunft „der Römer“ (gleichbedeutend mit dem Westen) in der gleichnamigen syrischen Ortschaft al-A'māq oder Dābiq (vgl. Winter 2015: 12; BayLfV 2018: 19). A'māq verbreitet seine zahlreichen, dem etablierten Journalismus nachempfundenen Nachrichten über seine Website, einer

eigenen Smartphone-App, den Mikroblogging-Dienst Twitter und den Instant-Messaging-Dienst Telegram um verschlüsselte Kurzmitteilungen zu versenden (vgl. Callimachi 2016; BayLfV 2018: 18).

5.3.2.8 al-Bayān Radio (Idhā'at al-Bayān)

Seit 2015 betreibt der IS zudem den offiziellen Radiosender al-Bayān Radio. Täglich werden Nachrichtenbulletin und IS-Propaganda in mehreren Sprachen, darunter Arabisch, Englisch, Französisch und Russisch, ausgestrahlt (vgl. BayLfV: 2018: 19).

5.3.2.9 Ajnād Media Foundation (Mu'assasat Ajnād)

Mit Ajnād Media Foundation verfügt der IS seit 2014 eigens eine Medienstelle für die Produktion von jihadistischen Liedern (Naschids) und islamischer Vokalmusik. Weiters ist Ajnād auf die Ausstrahlungen von Auftritten in den sozialen Medien spezialisiert (vgl. ITIC 2014: 205; Winter 2015: 12; BayLfV 2018: 19).

5.4 Jihadistische Ideologen und Netzwerke der deutschsprachigen Szene

In diesem Kapitel werden die wichtigsten jihadistischen Gruppierungen und deren Aktivisten in der deutschsprachigen Szene vorgestellt, die maßgeblich am Aufbau einer jihadistischen Bewegung beteiligt waren. Die deutschsprachigen Netzwerke der politisch-salafistischen und jihadistischen Szene in Österreich und Deutschland sind nach Schmidinger (2015: 10) „so eng miteinander verzahnt, dass sich die österreichische Entwicklung nicht ohne die deutsche und umgekehrt schildern lässt.“

5.4.1 Die Wahre Religion (DWR)

Das radikale Predigernetzwerk Die Wahre Religion (DWR) von Ibrahim Abou-Nagie (*1964) wird zum Jihad-legitimierenden salafistischen Spektrum gezählt und wurde durch ihre Koranverteilkaktion „Lies!“ zur dominierenden Kraft in der politisch-missionarischen Szene in Deutschland. Der salafistische Prediger Abou-Nagie und sein Netzwerk DWR starteten im Herbst 2011 die deutschlandweite Koranverteilungskampagne „Lies!“ und verteilten Gratisexemplare des Korans in deutscher Übersetzung in den Fußgängerzonen zahlreicher deutscher Städte. Diese Propagandakampagne kann als eine erweiterte Form der *Street-Da'wa* (Straßenmission) bezeichnet werden und hat die Rekrutierung neuer Anhänger zum Ziel (vgl. Abou Taam u.a. 2016: 85, 100f; Dantschke 2014a: 176, 182).

Am 15. November 2016 wurde mit dem Verbot von DWR und der zugehörigen Koranverteilkaktion „LIES! Stiftung“ bzw. „Stiftung LIES“ das „größte deutsche Sammelbecken jihadistischer Islamisten“ vom deutschen Bundesministerium des Innern (BMI 2016) wegen jihadistischen Bestrebungen gegen die verfassungsmäßige Ordnung und den Gedanken der Völkerverständigung in Deutschland aufgelöst und verboten (vgl. ebd.):

„Mit der Koranübersetzung in der Hand werden Hassbotschaften und verfassungsfeindliche Ideologien verbreitet und Jugendliche mit Verschwörungstheorien radikalisiert. Bisher sind über 140 junge Menschen nach Syrien bzw. in den Irak ausgereist, um sich dort dem Kampf terroristischer Gruppierungen anzuschließen, nachdem sie an LIES!-Aktionen teilgenommen haben.“ (BMI 2016).

Nach dem deutschlandweiten Verbot der „Lies!“-Kampagne startete 2016 unmittelbar seine Nachfolgekampagne „We love Muhammad“. Die Organisatoren dieses *da'wa*-Projekts sind der islamistische Prediger Pierre Vogel und der Salafist Bilal Gümus. Seither verteilen ihre Aktivisten die Biografie des Propheten Muhammad (*Sīra*) in den Fußgängerzonen etlicher Städte in Deutschland und der Schweiz (vgl. BayLfV o.J.b).

5.4.2 Millatu Ibrahim und Tauhid Germany

Als militanter Arm des radikalen Predigernetzwerks Die Wahre Religion formierte sich im Herbst 2011 ein deutschlandweites pop-jihadistisches Netzwerk namens Millatu Ibrahim (Gemeinschaft Abrahams) in Solingen. Der Name der Vereinigung ist koranischen Ursprungs und ein ideologischer Verweis auf eines der einflussreichsten Werke der einschlägigen jihadistischen Literatur – der gleichnamigen Schrift „Millat Ibrāhīm“ von Abū Muḥammad al-Maqdisī (*1959), einer der wichtigsten Ideologen des modernen Jihadismus. Das autonom agierende Netzwerk dieser pop-jihadistischen Jugend-Kameradschaftsszene wurde von dem Österreicher Mohamed Mahmoud alias Abu Usama al-Gharib (*1985) und dem ehemaligen Berliner Gangsta-Rapper Denis Cuspert alias Abu Talha al-Almani (*1975) nach dem Vorbild der britischen Organisationen Islam4UK (ehemals Al Ghurabaa), Tawheed Movement und SalafiMedia der islamistischen Prediger Anjem Choudary und Abu Waleed aufgebaut (vgl. BayLfV 2018: 9, 31; Abou Taam 2016: 95; Baehr 2014: 240; Dantschke 2014a: 182f; Steinberg 2012b: 29f).

Mohamed Mahmoud, Österreicher mit ägyptischen Wurzeln, gründete im Jahr 2005 mit einer Gruppe islamistischer Internetaktivisten den deutschsprachigen Ableger der Globalen Islamischen Medienfront (GIMF) mit schwach ausgeprägten Verbindungen zu globalen Terrororganisationen. Die deutsche GIMF existierte bis 2008 und avancierte zur wichtigsten Medienstelle des deutschen Online-Jihadismus für Propaganda. Im September 2007 wurde Mahmoud wegen Förderung und Bildung einer terroristischen Vereinigung in Wien verhaftet. Nach Verbüßung seiner vierjährigen Haftstrafe zog Mahmoud im September 2011 nach Berlin und stieg schnell zu einem führenden Star auf. Er übte einen prägenden Einfluss auf die Entwicklungen in der jihadistischen Szene in Österreich und in Deutschland aus und wurde zu einer bekannten Figur in der internationalen jihadistischen Szene (vgl. Steinberg 2012b: 23ff, 26f, 29, 31; Mekhennetnov 2011b; Baehr 2014: 240).

Im Mai 2012 geriet Millatu Ibrahim aufgrund der gewaltsamen Ausschreitungen bei zwei Demonstrationen wegen Mohammed-Karikaturen der rechtspopulistischen Bürgerbewegung „pro NRW“ im Rahmen der Landtagswahlen in Solingen und Bonn in negative Schlagzeilen. Cuspert agierte als Wortführer der salafistischen Gegendemonstration. Während dem Aufstand verletzte der salafistische Demonstrant Murat K. zwei Polizisten mit einem Messer. Als Reaktion auf seine Festnahme veröffentlichte Cuspert im Januar 2012 ein jihadistisches Lied (Naschid) mit dem Titel „Der deutsche Löwe Murat K.“. In seiner Audiobotschaft glorifizierte er den Täter als

vorbildlichen Helden und legitimierte den Widerstand gegen die Staatsgewalt als religiös gebotene Handlung (vgl. Vogel 2018; SenInnSport Berlin 2014: 15f; Baehr 2014: 240f).

Am 29. Mai 2012 wurde die jihadistische Vereinigung Millatu Ibrahim vom deutschen Bundesministerium des Innern wegen Bestrebungen gegen die verfassungsmäßige Ordnung und Verstoß gegen den Gedanken der Völkerverständigung in Deutschland mit folgender Begründung verboten und aufgelöst (vgl. BMI 2012: 270):

„Millatu Ibrahim‘ ruft Muslime in Deutschland zum aktiven Kampf gegen die verfassungsmäßige Ordnung auf. Die aggressiv-kämpferische Grundhaltung der Vereinigung manifestiert sich in der Beförderung und Inkaufnahme strafrechtswidrigen Verhaltens, einschließlich des Einsatzes von Gewalt als Mittel im Kampf gegen die bestehende verfassungsmäßige Ordnung. Dies belegen exemplarisch die gewaltsamen Ausschreitungen Anfang Mai 2012 in Solingen und Bonn. ‚Millatu Ibrahim‘ hat diese in sogenannten Kampfvideos legitimiert und zu weiteren Gewalttaten aufgerufen.“ (Dantschke 2014a: 183)

Nach dem Vereinsverbot flohen Mahmoud und Cuspert zusammen mit weiteren Anhängern von Millatu Ibrahim zunächst ins Exil nach Ägypten und gelangten über Libyen schließlich nach Syrien. Die beiden Hauptprotagonisten setzten dort ihre Propagandaaktivitäten fort und entwickelten sich im syrischen Kampfgebiet zu führenden Jihadisten der Terrororganisation Islamischer Staat (IS) mit Kampf- und Tötungserfahrung und beteiligten sich an den abscheulichsten Kriegsverbrechen (vgl. Logvinov 2018b; BayLfV 2018: 9).

Die militant-jihadistische Vereinigung Tauhid Germany alias Team Tauhid Media, die Ersatzorganisation der 2012 rechtskräftig verbotenen Vereinigung Millatu Ibrahim, wurde am 25. März 2015 vom Bundesministerium des Innern wegen Weiterführung der verfassungswidrigen Bestrebungen durch Akteure des Ausgangsvereins verboten und aufgelöst (vgl. BayLfV 2018: 9; BMI 2015):

„Die heutige Verbotsmaßnahme ist ein klares Signal an die militant-jihadistische Szene. Wir gehen entschlossen und nachhaltig gegen Bestrebungen vor, die sich gegen unsere verfassungsgemäße Ordnung richten. Vereinigungen wie Tauhid Germany gefährden unseren gesellschaftlichen Zusammenhalt: Sie wenden sich gezielt an Jugendliche und fördern deren Radikalisierung bis hin zur Rekrutierung für Kämpfe in Syrien oder im Irak. [...] Die Vereinigung ruft über verschiedene Internetplattformen aber auch durch Informationsstände Muslime zum Kampf gegen die verfassungsmäßige Ordnung auf und glorifiziert den gewaltsamen Jihad terroristischer Gruppen wie des sogenannten „Islamischen Staates“ in Syrien und im Irak.“ (BMI 2015)

5.4.3 Ansarul Aseer

Das Onlineportal Ansarul Aseer (Unterstützer der Gefangenen) war das erste Netzwerk zur organisierten Gefangenenhilfe der deutschsprachigen jihadistischen Szene. 2011 wurde die Gefangenenbetreuung unter der Führung von Cuspert in Solingen gegründet (vgl. MIK NRW 2015: 144; Steinberg 2012b: 30; LfV HH o.J.). Als ehemaliger Häftling, der die „Prüfungen Allahs“ in Form einer Gefängnisstrafe erfolgreich meisterte, wurde Cuspert zum Aushängeschild der Organisation und Vorbild der inhaftierten Islamisten (vgl. Abou Taam u.a. 2016: 107f; Dantschke 2014a: 173). Das Ziel von Ansarul Aseer bestand darin, den ausschließlich islamistisch motivierten Inhaftierten per E-Mail- oder Briefkontakt mit der Gefangeneninitiative seelischen und moralischen Beistand zu leisten (vgl. MIK NRW 2015: 144; LfV HH o.J.). Mit diesen Maßnahmen wird sichergestellt, dass durch die Seelsorge der Kontakt zur islamistischen Szene und die Einbindung in die Ideologie während und nach dem *Gefängnisaufenthalt* aufrechterhalten bleibt (vgl. Dantschke 2014a: 173). Gefängnisse gelten nicht umsonst als Türöffner und Brutstätten für zukünftige Islamisten und bieten ein ideales Milieu für religiöse Radikalisierung und Konversion (vgl. Abou Taam u.a. 2016: 108f).

Als einer der Hauptakteure der jihadistischen Gefangenenbetreuung gilt, der zum Islam konvertierte und ehemaliger Linksextremist, Bernhard Falk alias Muntasir bi-llah (*1967) (vgl. *BayLfV 2018: 30*; Abou Taam 2016: 105f; Dantschke 2014a: 172). In der pop-jihadistischen Jugendszene übernimmt Falk die Rolle des Paten und kümmert sich im Rahmen der Gefangenenhilfe um die Unterstützung muslimischer Gefangener aus dem salafistischen Spektrum (vgl. *BayLfV 2018: 30*; Dantschke 2014a: 173). In seiner publizierten Schrift „Denk-Anstoß“ fordert der ideologisch als Jihadist eingestufte Falk die Errichtung eines globalen Kalifats (vgl. *BayLfV 2018: 30*; MIK NRW 2015: 145).

Am 26. März 2015 wurde Ansarul Aseer aufgrund personeller Überschneidungen als Ersatzorganisation von Millatu Ibrahim zusammen mit Tauhid Germany vom deutschen *Bundesministerium des Innern* verboten (vgl. *BayLfV 2018: 14*; MIK NRW 2015: 144). Aus dem Verfassungsschutzbericht des deutschen Bundeslandes *Nordrhein-Westfalen* geht hervor, dass in den kommenden Jahren das Thema Gefangenenbetreuung aufgrund zahlreicher steigender Strafverfahren und strafprozessualen Maßnahmen gegen ausreisende und heimkehrende *foreign fighters* und deren Unterstützern zunehmend an Bedeutung gewinnen wird (vgl. MIK NRW 2015: 145).

5.4.4 Iman

Seit 2014 besteht mit der Organisation Iman (Glaube) mit Sitz in Wien erstmals ein *da'wa*-Projekt aus dem salafistischen Spektrum in Österreich (vgl. LfV BW 2018; BayLfV o.J.b). Iman ist nach Einschätzungen des Landesamtes für Verfassungsschutz Baden-Württemberg (2018) ein „durchaus ernstzunehmender Akteur der salafistischen Szene.“ Seine zentralen Akteure sind Sertac Odabas und Amir El Shamy. Die Österreicher scheinen derzeit beide noch ein unbeschriebenes Blatt in der Szene zu sein. Ihre Mission ist die Aufklärungsarbeit über den Islam erstens durch die Vermittlung der islamischen Botschaft im Internet, zweites durch missionarische Gespräche an Infoständen in Einkaufsstraßen und drittens durch die Anwerbung neuer Multiplikatoren (vgl. LfV BW 2018). Iman verfolgt mit einem „gewissen Exklusivitätsanspruch“ (ebd.) das „Konzept der Islamisierung des direkten sozialen Umfelds“ (ebd.) und will Interessenten ihre Techniken der Missionierung in Seminaren näherbringen (vgl. BayLfV o.J.b).

Iman pflegt enge Kontakte zu deutschen und internationalen Akteuren der salafistischen Szene und ist unter anderem mit der islamischen *Missionierungsgruppe* iERA vernetzt. iERA (Islamic Education and Research Academy) wurde 2009 von dem britischen Salafisten Anthony Green alias Abdur Raheem im Vereinigten Königreich gegründet (vgl. LfV BW 2018). „Die Kontakte verdeutlichen, dass ‚Iman‘ international vernetzt ist. Zugleich deutet ein Blick auf die Social-Media-Accounts auf ein durchaus ernstzunehmendes Online-Publikum hin“, so das Landesamt für Verfassungsschutz Baden-Württemberg (2018): YouTube-Kanal Iman TV (über 39.000 Abonnenten mit über 5,5 Millionen Video-Aufrufe), Facebook-Seite Iman (über 15.500 Abonnenten) und Twitter-Account @islammoves (über 500 Follower).

5.5 Vom Berliner Gangsta-Rapper zum IS-Terroristen – die jihadistische Genese von Denis Cuspert

„Aus seiner ersten ‚Karriere‘ als ‚Gangsta-Rapper‘ bildete die Musik wohl die Brücke zum salafistischen Milieu und seiner Radikalisierung. An deren Ende ist er das deutschsprachige Aushängeschild des ‚Islamischen Staates‘, das durch Gewalt sowie brutale Sprache und Bilder andere Jihadisten anlockt. Gewalt gegen Menschen, bis hin zu Leichenschändungen, ist offenbar weiterhin ein fester Teil seines Lebens. Er versucht lediglich, seinen Taten heute durch die jihad-salafistische Ideologie eine vermeintlich religiöse Legitimation zu geben.“ (SenInnSport Berlin 2014: 25)



Abbildung 5: BKA-Fahndung Cuspert (SenInnSport Berlin 2014: 20)

Das folgende Kapitel erzählt den Lebensweg von Denis Cuspert und zeichnet parallel zu seiner Entwicklung in der islamistischen Szene auch seinen Radikalisierungsverlauf nach. Innerhalb von vier Jahren entwickelte sich Cuspert von einem aufstrebenden Gangsta-Rapper aka Deso Dogg mit krimineller Vergangenheit zu einem islamistischen Prediger und Naschid-Sänger (*Munšid*) namens Abou Maleeq bis hin zum bekanntesten deutschsprachigen und international wahrgenommenen Propagandisten und jihadistischen Glaubenskämpfer (*Muğāhid*) mit dem Kampfnamen Abu Talha al-Almani (vgl. SenInnSport Berlin 2014: 3, 6, 23).

Denis Mamadou Gerhard Cuspert wurde am 18. Oktober 1975 in West-Berlin geboren. Nur wenige Jahre nach seiner Geburt wurde sein aus Ghana stammender Vater in dessen Herkunftsland abgeschoben. Cuspert wuchs bei seiner deutschen Mutter und seinem US-amerikanischen Stiefvater, ein ehemaliger Soldat bei der U.S. Army, unter schwierigen sozialen und familiären Verhältnissen in verschiedenen Berliner Bezirken auf (vgl. SenInnSport Berlin 2014: 7; Said 2016a: 136; Mekhennet 2011a). Cuspert war „ein Kind aus den Ghettos Berlins, einem strukturell benachteiligten Milieu, in dem die perspektivlose und vernachlässigte Jugend eine subkulturelle Bewegung bildete und sich über gemeinsame Symbole und Rituale eine soziale Identität gab“ (Vogel 2018).

Einen entscheidenden Einschnitt in seinem Leben und ausschlaggebend für seine Radikalisierung stellte somit seine Sozialisation im Jugendalter im kriminellen Gewaltmilieu der deutschsprachigen Gangsta-Rap-Szene dar (vgl. Logvinov 2018a), „das sich analog zur US-amerikanischen Gang-Kultur über Gewalt, kriminelle Geldbeschaffung und exzessive Lebensführung definierte“ (SenInnSport Berlin 2014: 7). Das glorifizierte Leben als krimineller Gangsta gilt unter den Jugendlichen dieser Subkultur „als Idealtypus eines gelungenen Lebensentwurfes“ (ebd. 7f) und als scheinbar „einzigsten Ausweg für sozialen Aufstieg und Teilhabe an der Konsumgesellschaft“ (ebd. 8). Das zentrale Ausdrucksmedium dieser durch Gewalt und Aggression ausgerichteten Subkultur ist das kommerziell erfolgreichste Genre des Hip-Hops – der Gangsta-Rap mit seinen gewaltverherrlichenden, aber auch gegenwärtigen sozial- und systemkritischen Themen und Texten. Ein zentrales Thema im Gangsta-Rap ist die von Diskriminierung gekennzeichneten Erlebnisse und Lebenssituationen sozial benachteiligter und überwiegend migrantischer Milieus in urbanen Metropolen (vgl. ebd. 7f). Cusperts Werdegang wurde somit maßgeblich durch die Musik und den gewaltorientierten Lebensstil der US-amerikanischen Rapper geprägt, die von den jugendlichen Anhängern dieser Szene idealisiert und imitiert wurden (vgl. Said 2016a: 136).

„Über den Einfluss der Musik berichtete Cuspert in einer Dokumentation: „Ich sage dir mal zur Musik, so wie ich sie sehe. Ich glaube, dass die Musik sehr viel Einfluss hat - also hat auf jeden Fall Einfluss auf viele Menschen - und sowie positiv, aber auch negativ. Weil wenn ich überlege, wie die Musik mich geprägt hat, ja. Ich habe zum Beispiel als ich jung war, habe ich Gangsta-Rap gehört. Also diese Gangsta-Rap Musik, die aus Amerika gekommen ist und ich sage dir, dass diese Musik wirklich für mich richtig Totalschaden war. Da war richtig Action drinne. Also, das war ein richtiger Actionstreifen. Jede CD die rauskam war ein Film. Und du musst dir vorstellen: Wir als Jugendliche oder als Kinder wurden ja nicht aufgeklärt. Also, Eltern haben uns nicht gesagt: ‚Hör nicht diese Musik!‘ Wir haben die Leute, die dort gerappt haben, angehimmelt. Die waren für uns die Größten. Kann man mal so sagen, ja. Obwohl sie die Niedrigsten waren. Und die haben natürlich auch Drogen genommen, also haben wir auch Drogen genommen. Und die haben Raubüberfälle gemacht, haben wir auch Raubüberfälle gemacht. Also, die waren unsere Mutter- und Vater-Ersatz. Unsere Eltern arbeiten so viel, die können uns nicht erziehen.“ (Sendereihe Wild Germany, Titel „Islamischer Rap“, zit. nach Said 2016a: 136f)

In der deutschsprachigen Gangsta-Rap-Szene fand er neben Bestätigung, Anschluss und Zugehörigkeit zu einer sozialen Gruppe, auch Gewalt und Konflikte zwischen rivalisierenden Jugendgangs. Mit nur 15 Jahren beging Cuspert zusammen mit seiner Gang seine erste Straftat – ein bewaffneter Raubüberfall auf einen Touristen. Dies war der Beginn seiner kriminellen Laufbahn als Jugendlicher. Er wurde mehrmals wegen *kleinkrimineller Delikte* verurteilt und saß 3 Jahre wegen schwerer Körperverletzung im Gefängnis. Nach eigenen Angaben wirkte die Haft Erfahrung auf ihn wie ein Offenbarungserlebnis und wird

als Impuls für seine Hinwendung zum islamischen Glauben angeführt (vgl. Logvinov 2018a; Vogel 2018; Said 2016a: 136):

„Im Knast wurde mir bewusst, wie scheiße mein Leben war – so aussichtslos, so gefährlich. [...] Der Rap hat mich schon immer fasziniert. Ich dachte plötzlich: ‚Fang ein neues Leben an, die Musik kann dich retten.‘ Genügend Stoff für Texte lieferte meine Vergangenheit“, so Cuspert (Lambert 2004).

1995 widmete sich Cuspert im Gefängnis verstärkt der Rap-Musik und begann Lieder und Gedichte zu texten. Im Jahr 2002 begann er in der Berliner Underground-Szene seine Musikkarriere als Gangsta-Rapper unter seinem Künstlernamen Deso Dogg. Der Name Deso steht für die Abkürzung Devil's Son (Sohn des Teufels). Über einen befreundeten Produzenten und Rapper kam er bei einem Musiklabel unter Vertrag und veröffentlichte über soziale Medien zahlreiche Rapsongs mit professionellen Musikvideos (vgl. Vogel 2018; Dantschke 2014c: 104; SenInnSport Berlin 2014: 8; Gezer 2014).

„Neben typisch aggressiv-martialisch aufgemachten Themen des Genres“ (SenInnSport Berlin 2014: 8) handelten die Lieder von Deso Dogg nicht nur vom harten Leben in der Gang, sondern waren zugleich „durch eine kritische Distanz zur Mehrheitsgesellschaft und dem Sozialstaat“ (Logvinov 2018a) gesellschaftskritisch. Über die Musik konnte Cuspert seine Erfahrungen und seine Gefühlswelt verarbeiten und persönliche Krisen- und Diskriminierungserfahrungen nach außen über seinen Liedtexten zum Ausdruck bringen (vgl. Vogel 2018; SenInnSport Berlin 2014: 8f).

Entscheidend für seinen Erfolg in der Szene war auch seine *street credibility* (Straßenglaubwürdigkeit). *Street cred* besitzt jemand, der tatsächlich von der Straße kommt und ein kriminelles Ghetto-Leben führt und dies nicht nur vorspielt und verherrlicht. Sein krimineller Werdegang im Berliner Ghetto mit zahlreichen Straftaten, Verurteilungen und Haftaufenthalten verschaffte ihm die nötige Authentizität und Glaubwürdigkeit über das Leben als Gangsta nicht nur zu rappen, sondern diesen Lifestyle auch konsequent auszuleben (vgl. SenInnSport Berlin 2014: 8):

„Aus diesen Gründen dürfte Cuspert unter jugendlichen Angehörigen der deutschsprachigen Gangsta-Rap-Szene als Identifikationsfigur gewirkt haben. Eine Aufwertung innerhalb der Rap-Szene erwarb Cuspert außerdem durch die Teilnahme an der Tournee des renommierten us-amerikanischen Gangsta-Rappers DMX im Jahr 2006.“ (SenInnSport Berlin 2014: 8f)

Der internationale und wirtschaftliche Durchbruch blieb ihm trotz seiner Kontakte zu bekannten Größen in der deutschsprachigen Hip-Hop-Szene aus. Seine persönlichen Krisen und seine Konzentrations- und Gedächtnisprobleme, ausgelöst durch eine schwere Kopfverletzung von einem Autounfall im Jahr 2008, beendeten seinen Traum von einer

Rapkarriere und brachten ihn letztendlich aus dem Musikgeschäft heraus (vgl. Vogel 2018; Said 2016a: 137; SenInnSport Berlin 2014: 9).

Analog zu seiner kriminellen Gangsta-Karriere ist Cusperts Lebensgeschichte auch durch eine ausgeprägte spirituelle Sinnsuche gekennzeichnet. Im Islam fand er eine Stütze und die Erlösung aus seiner persönlichen Misere. Nach Angaben des Berliner Verfassungsschutzes liegen keine gesicherten Informationen über die wahren Motive zu seiner Hinwendung zum Islamismus und zu seiner Radikalisierung zum Jihadisten vor. Über seinen Vater bezeichnet er sich selbst als gebürtiger Muslim. Das islamische Glaubensbekenntnis soll er jedoch zum ersten Mal mit 11 Jahren, durch die Unterstützung von einem schiitischen Freund, ausgesprochen haben. In der Öffentlichkeit präsentierte sich Cuspert ab 2007 als gläubiger Muslim und begann ab 2009 eine intensive Glaubenspraxis zu praktizieren und wandte sich dem missionarischen Salafismus zu (vgl. Logvinov 2018a; Said 2016a: 137; Dantschke 2014c: 104; SenInnSport Berlin 2014: 9f). In einem 2011 verbreiteten Propagandavideo mit dem Titel „Arbeite für Allah und sei standhaft“ erklärte Cuspert, dass er sich als gläubiger Muslim zeitweise von seinem Glauben entfernt hatte und die militärischen Auseinandersetzung im Gaza-Streifen zwischen Israel und der palästinensischen Terrororganisation Ḥamās um 2008/ 2009 einen prägenden Eindruck bei ihm hinterließen und sein islamisches Glaubensverständnis beeinflussten (vgl. Said 2016a: 137; SenInnSport Berlin 2014: 10f). Als geläuteter *born again muslim (wiedergeborener Muslim)* führten seine veränderten persönlichen Lebensumstände zu inneren Widersprüchen und einer kritischen Auseinandersetzung über die Vereinbarkeit seines früheren Gangsta-Lifestyles mit den moralischen Ansprüchen seiner neu entdeckten Religion. Diese Kontroverse verarbeitete er auch in seinen Liedern, wie z.B. „Willkommen in meiner Welt“ aus dem Jahr 2007 (vgl. Said 2016a: 137; SenInnSport Berlin 2014: 9f).

Erst 2010 kehrte Cuspert der Hip-Hop-Szene endgültig den Rücken zu, nachdem er aus einer persönlichen Misere heraus als anerkanntes Mitglied in der salafistischen Szene in Berlin Anschluss fand (vgl. Logvinov 2018a; SenInnSport Berlin 2014: 3, 10). Ein aufgenommenes Video in der Al-Nur-Moschee in Berlin-Neukölln anlässlich eines salafistisch geprägten Islamseminars vom Februar 2010 dokumentierte erstmals Cusperts Kontakte in das salafistische Milieu. Darin verkündete der ideologisch noch nicht gefestigte Cuspert im Gespräch mit dem bekannten salafistischen Prediger Pierre Vogel seinen Ausstieg aus dem deutschen Rap-Business. Zwar erinnerte seine Attitüde noch an seine

ehemalige Gangsta-Identität, seine Sprache ist jedoch bereits von islamischen Eulogien (Segensformeln) durchzogen (vgl. Logvinov 2018a; Vogel 2018; Said 2016a: 138; SenInnSport Berlin 2014: 12).

„Vogel lobte Cuspert dafür, sich von der Musikszene entfernt zu haben und bezog sich auf das nach salafistischem Verständnis bestehende religiöse Verbot jeglicher Form der aktiven oder passiven Beschäftigung mit Musik. Er zeigte sich jedoch sehr interessiert an Cusperts Verbindungen in die deutschsprachige Rap-Szene. Sehr genau befragte er Cuspert nach seinem Verhältnis zu Größen der Rap-Szene mit muslimischem Hintergrund. Vogel äußerte, diese Rapper näher an die Religion heranführen zu wollen und malte die Folgen aus, würden diese ebenfalls ihre Musikkarrieren aus einer religiösen Motivation heraus aufgeben. Cuspert erwiderte, dass dies auch immense Auswirkungen auf deren Anhänger hätte und möglicherweise über konvertierte Rapper auch deren frühere Fans missioniert werden könnten. Diese Filmsequenz belegt die Bedeutung, die Vogel konvertierten Rappern für die salafistische Missionierungsarbeit beimisst.“ (SenInnSport Berlin 2014: 12)

Jedoch hatte er sich nur von der westlichen Musik vollständig *losgesagt* (vgl. Logvinov 2018a). Im Herbst 2010 wurde Cuspert vom radikalen Predigernetzwerk Die Wahre Religion (DWR) zu dessen authentischen Aushängeschild und Multiplikator der Ideologie auserkoren. Die führenden salafistischen Prediger Ibrahim Abou-Nagie, Sven Lau und Pierre Vogel setzten Cuspert gezielt für ihre Propagandakampagnen zur Missionierung und Rekrutierung neuer Anhänger in Deutschland ein (vgl. Vogel 2018; Said 2016a: 138f; Dantschke 2014a: 183f; SenInnSport Berlin 2014: 13).

Als gefragter Vortragsgast tourte er deutschlandweit „von Stadt zu Stadt, wie ein Wanderprediger“ (Gezer 2014) zu mehrtägigen Islamseminaren in Moscheen (vgl. Vogel 2018; SenInnSport Berlin 2014: 13; Gezer 2014).

Am 31. Dezember 2010 trat Cuspert mit seiner neuen Identität als islamistischer Naschid-Sänger (*Munšid*) unter seinem Künstlernamen Abou Maleeq bei einem Islamseminar der DWR in Mayen auf und trug sein erstes deutschsprachiges jihadistisches Lied (Naschid) mit dem Titel „Wandert aus“ vor. Sein Naschid thematisierte jihadistische Narrative und sein musikalischer Auftritt offenbarte seine zunehmend radikalere Gesinnung (vgl. Dantschke 2014c: 104; Baehr 2014: 238; Gezer 2014).

Ab 2010 schritt die Radikalisierung von Cuspert zusehends voran und parallel dazu genoss er immer mehr Einfluss und beträchtliches Ansehen in der jihadistischen Szene. Ab Anfang 2011 erlebte er schließlich seinen Durchbruch als musikalisches Sprachrohr der Jihadisten und stieg zum wahren Idol empor, weil sich viele seiner Anhänger mit seinem Lebensweg als geläuteter „Badboy“ identifizieren konnten. In Cuspert schlummerte schon immer das ausgeprägte Bedürfnis ein Star zu sein und zu einer Avantgarde dazuzugehören (vgl. Said 2016a: 138f). Sein Radikalisierungsverlauf vom Gangsta-Rapper zum IS-Kämpfer lässt sich maßgeblich an seinen zahlreichen Veröffentlichungen wie Videobotschaften und

Naschids nachzeichnen – und mit ihm sein Adressatenkreis (vgl. SenInnSport Berlin 2014: 23):

„Diese Anaschid von Cuspert stehen, durch zunehmende Militanz gekennzeichnet, sinnbildlich für die fortschreitende Radikalisierung ihres Autors selbst. (SenInnSport Berlin 2014: 13) Seine frühen Anaschid und Vorträge richteten sich noch vorrangig an Personen, die sich, wie er selbst zu Beginn, am Anfang ihrer salafistischen Radikalisierung befanden. Diese mussten ihr eigenes Image im salafistischen Milieu und ihre Vernetzung in der Szene erst noch finden und waren von Cuspert durch Alter, Biographie und Vortragsform leicht zu beeindrucken. Später zielten seine Botschaften auf Jihad-Salafisten in einem fortgeschrittenen Stadium der Radikalisierung, die zur Ausreise nach Syrien und zum Beitritt beim IS motiviert werden sollen.“ (SenInnSport Berlin 2014: 23f)

Im November 2011 formierte sich in einer Moschee in Solingen das deutschlandweite jihadistische Netzwerk Millatu Ibrahim (Gemeinschaft Abrahams) um Cuspert und Mohamed Mahmoud alias Abu Usama al-Gharib, die zu den führenden Köpfen dieser Kameradschaft wurden. Neben seiner Führungsposition wurde er auch Pressesprecher für die Öffentlichkeitsarbeit. Seine neue Identität als Propagandist und deutscher Arm des militanten globalen Jihads brachte Cuspert auch dieses Mal mit seiner neuen *kunya* (Kampfname) Abu Talha al-Almani zum Ausdruck. (vgl. Logvinov 2018a; Said 2016a: 139; Dantschke 2014a: 184; Dantschke 2014c: 105).

Infolge des Vereinsverbots von Millatu Ibrahim und der Ermittlungen wegen Volksverhetzung setzte sich Cuspert im Juni 2012 über Tunesien nach Ägypten ab (vgl. Vogel 2018; SenInnSport Berlin 2014: 17; Dantschke 2014a: 185; Dantschke 2014c: 105). Am 4. September 2012 zeigte der deutsche Fernsehsender ZDF in seinem Beitrag „Deutschland in Gefahr? Kampf gegen den Terror“ ein Abschiedsvideo von Cuspert. Darin verkündete er seine Absicht als Märtyrer sterben zu wollen und rief zum Jihad in Deutschland auf (vgl. SenInnSport Berlin 2014: 17f; Dantschke 2014a: 185).

Innerhalb der Szene polarisierte Cuspert angesichts seiner radikalen Auftritte und der expliziten „Jihad-Lyrik“ seiner Lieder. Die Ablehnung durch gemäßigte Salafisten und namhafte Szeneprediger verstärkten seinen Radikalisierungsprozess. Mit mehreren Veröffentlichungen reagierte er auf seine Kritiker und bezeichnete sie als „Angsthasenprediger“. Im März 2013 wurde sein Statement über „Angsthasenprediger“ in der 10. Ausgabe des Online-Magazins Inspire der Medienorganisation von al-Qāida auf der Arabischen Halbinsel (AQAH) als Zitat veröffentlicht (vgl. Logvinov 2018a; SenInnSport Berlin 2014: 14, 20f):

„Die knappe Erwähnung von Cuspert in Wort und Bild in unmittelbarer Nähe zu Zitaten überaus prominenter Jihadisten, wie z.B. dem Mitglied der Kern-,al-Qaida‘ Adam Gadahn, und die implizite Anerkennung durch AQAH machten ihn über die deutschsprachige Szene hinaus bekannt.“ (SenInnSport Berlin 2014: 20f)

Anfang 2013 reiste Cuspert über Umwege nach Syrien. In einem 2014 veröffentlichten Video berichtete Cuspert über seine mehr als einjährige Reise, die ihn über Tunesien und Ägypten nach Libyen und schließlich nach Syrien führte (vgl. Vogel 2018; Said 2016a: 139; SenInnSport Berlin 2014: 18). In Syrien hatte sich Cuspert zunächst der kleinen tschetschenisch dominierten Rebellengruppe Junud al-Scham unter dem Kommando des Georgiers Murad Margoshvili alias Muslim Shishani in der nordsyrischen Provinz al-Lādiqiyya angeschlossen (vgl. Vogel 2018). Auch in Syrien entwickelte sich Cuspert zum exklusiven „Star unter den Deutschen“ (ebd.) und Aushängeschild der Propaganda von Junud al-Scham. Im Jahr 2013 veröffentlichte er über den mit deutschen Jihadisten gegründeten Propagandakanal Sham Center zahlreiche Videos und rief seine deutschen Anhänger zur *hiğra* (Auswanderung) nach Syrien in den Jihad auf (vgl. ebd.). Aufgrund beständiger Existenzängste inmitten zunehmender Konflikte unter den Widerstandsgruppen verließ Cuspert im Sommer 2013 die Miliz Junud al-Scham. Nach kurzer Zeit als unabhängiger Rebell in Nordsyrien stellte er sich in den Dienst der Terrororganisation Islamischer Staat (vgl. Vogel 2018; SenInnSport Berlin 2014: 22).

Im Januar 2014 wurde ein Video eines Treffens von Cuspert mit dem aus Bahrain stammenden führenden Prediger und IS-Ideologen Turkī al-Bin‘alī alias Abū Sufyān al-Sulamī veröffentlicht. Al-Sulamī gehörte zu den ersten Unterstützern des IS-Führers Abū Bakr al-Bağdādī (vgl. Vogel 2018; SenInnSport Berlin 2014: 18).

Am 11. April 2014 wurde sein Anschluss bei der Terrororganisation Islamischer Staat (IS) mit einer Videobotschaft über seinen gegründeten Propagandakanal al-Tibyan bekannt gegeben. Darin schilderte Cuspert bereits bei einem organisierten Treffen mit dem berüchtigtsten IS-Militärkommandeur Abū Ayman al-‘Irāqī seine *Bai‘a* (Treueeid) auf den IS-Führer Abū Bakr al-Bağdādī abgelegt haben soll. Der Treueschwur ist ein wichtiges politisches Ritual im Islam und begründet eine formale Mitgliedschaft in einer islamistischen Terrororganisation (vgl. Vogel 2018; Schmidinger 2015: 78; SenInnSport Berlin 2014: 6, 21):

„Der Grund meiner Bay'a, die ich gegeben habe, meines Vertrages an den Islamischen Staat im Irak und Sham ist, weil wir Muhajireen, die wir ausgewandert sind, um Allahs Scharia zu implementieren. Die ausgewandert sind, um das Kalifat zu unterstützen, das inshallah kommen wird nach über 100 Jahren“, lautete Cusperts Begründung für diesen Schritt. Darin würde er „seine ganze Kraft und Energie investieren, bis ihn ‚eine Kugel oder eine Rakete‘ treffen würde.“ (Vogel 2018)

Nach seinem offiziellen Beitritt fungierte Cuspert neben seiner Rolle als Kämpfer auch als einer der wichtigsten deutschsprachigen Protagonisten der IS-Propaganda und war beim

Aufbau vieler IS-Medienstellen beteiligt (vgl. Vogel 2018). Vor seiner Ausreise wurde Cuspert in der Szene noch dafür kritisiert, einen realen Kampf mit der Waffe aus dem Weg zu gehen und vorrangig nur an militärischer Propaganda interessiert zu sein. Aber Cuspert war schon immer an einer zumindest in der Öffentlichkeit dargestellten Authentizität seiner Lebensführung bemüht (vgl. SenInnSport Berlin 2014: 20, 24).

Als aktiver Kämpfer beteiligte sich Cuspert erstmals im August 2013 an einem Kampf gegen die syrische Regierung in al-Lādiqiyya. Im Sommer 2013 erlitt er eine schwere Kopfverletzung infolge eines Luftangriffs durch das syrische Regime unweit der nordsyrischen Kleinstadt Salqin und musste in einem türkischen Krankenhaus notoperiert werden. Videoaufnahmen im Juli 2014 zeigen Cuspert bei der Leichenschändung nach einem erfolgreichen IS-Angriff auf ein Gasfeld der syrischen Regierung in der Provinz Ḥimṣ. Bei ihrem Überfall töteten die IS-Kämpfer mehrere hundert Milizionäre und zivile Mitarbeiter des ehemals staatlich kontrollierten Gasfeldes, die durch Kopfschüsse offenkundig und systematisch hingerichtet worden sind (vgl. Vogel 2018; SenInnSport Berlin 2014: 19, 24). Weitere Videoaufnahmen dokumentieren Cusperts Beteiligung an einem der schlimmsten völkerrechtswidrigen Kriegsverbrechen im syrischen Bürgerkrieg durch die IS-Miliz: Im August 2014 wurden über 700 Anhänger des sunnitisch-arabischen Stammes der Schaitat in der Provinz Dair az-Zaur im Osten Syriens nach einem Widerstand gegen des IS bei Massenexekutionen erschossen, geköpft oder auf andere Weise bestialisch getötet (vgl. Vogel 2018; n-tv 2014). Anfang 2015 kämpfte er für den IS in der Schlacht um Kobanê gegen kurdische Milizen und der Anti-IS-Koalition. Im Frühjahr 2015 berichten Zeugenaussagen und Bildaufnahmen von Cusperts Aufenthalt in al-Ḥamdānīya im Irak. In einem IS-Propagandafilm des al-Ḥayāt Media Center ist er im Dezember 2016 beim zweiten Eroberungsfeldzug des IS in der antiken Ruinenstadt Palmyra zu sehen (vgl. Vogel 2018). Nachdem im Oktober 2017 die strategisch bedeutende IS-Hochburg ar-Raqa in der Schlacht von kurdischen Streitkräften mit Luftunterstützung der US-geführten Internationalen Allianz gegen den Islamischen Staat befreit wurde, gelang dem schwer verwundeten Cuspert mit mehreren verbliebenen IS-Kämpfern die vorläufige Flucht durch einen gestatteten Rückzug in die verbliebenen besetzten IS-Gebiete im Osten Syriens (vgl. Vogel 2018; MEMRI 2018).

Seine *battlefield credibility* (Glaubwürdigkeit auf dem Schlachtfeld) hatte er mit einer Reihe von Ereignissen wie seiner aktiven Teilnahme am Jihad, seinen IS-Beitritt und seinen erlittenen Verletzungen an der Kriegsfront demonstriert. Dies stärkte seine Position als

inzwischen noch authentischere Identifikationsfigur in der islamistischen Szene und stieg als Teil des terroristischen Establishments auf (vgl. SenInnSport Berlin 2014: 20, 23f; Dantschke 2014a: 185). Das zuvor geschilderte Treffen mit dem IS-Ideologen al-Sulamī und sein Treueeid vor dem IS-Militärkommandeur al-Iraqi beweisen, dass Cuspert aufgrund seiner Glaubwürdigkeit als Jihadist und seiner Bedeutung als Propagandist über direkten Zugang zu IS-Führungskreisen verfügte (vgl. SenInnSport Berlin 2014: 23). Wegen seiner Verbindung zur Terrormiliz stand er ab 2015 auf der Liste der internationalen Terroristen der Vereinten Nationen (vgl. Zeit Online 2015).

Nach seiner Ausreise in den syrischen Bürgerkrieg wurde Cuspert bereits mehrmals totgesagt. Die mehrfach kursierenden Gerüchte und Todesmeldungen im April 2014 bei einem Selbstmordattentat der al-Nuṣra-Front und im Oktober 2015 bei einem US-Luftangriff haben sich stets als falsch erwiesen (vgl. Flade 2014; Spiegel Online 2016; ORF 2018). Zuletzt wurde sein Tod am 18. Januar 2018 durch die die IS nahestehende Medienstelle Al-Wafa gemeldet (vgl. MEMRI 2018). Der Stamm der Schaitat, dessen Mitglieder zu Hunderten durch IS-Massenexekutionen unter Beteiligung von Cuspert hingerichtet worden sind, hatte mit dem IS noch „eine offene Rechnung zu begleichen“ (Vogel 2018) und war bereit ihre Siedlungsgebiete im Kampf zurückzuerobern (vgl. ebd.). Al-Wafa berichtete, dass Denis Cuspert am 17. Dezember 2017 in jener Schlacht nahe der Stadt Gharanij im Osten Syriens durch einen Luftangriff getötet worden sei (vgl. MEMRI 2018). Während Al-Wafa ein Foto seiner blutbefleckten Leiche verbreitete, wurde sein Tod vom IS jedoch nie offiziell bestätigt (vgl. ORF 2018).

6 Pop-Jihadismus - eine radikale Subkultur

„Der Pop und der Dschihad – schon das Zusammenstellen dieser beiden Begriffe mag zunächst Unwohlsein erzeugen. [...] So offenkundig die Verbindung zwischen Spielarten des Hip-Hop, etwa dem Gangsta-Rap, und dem Dschihadismus ist, so wenig kann der Pop natürlich für die Entstehung von Islamismus oder Dschihadismus verantwortlich gemacht werden. [...] Und doch besteht zwischen beiden, Pop und Dschihad, eine starke ästhetische Spannung.“ (von Uslar 2015)

6.1 Begriffsdefinition von Subkultur

Der Begriff der Subkultur (lat. „Unter-Kultur“) mit seiner bis heute relevanten Grundbedeutung im weiteren und engeren Sinn wurde in den 1940er Jahren von dem US-amerikanischen Soziologen Milton M. Gordon als wissenschaftlicher Terminus in die Sozialwissenschaften eingeführt (vgl. Wuggenig 2003: 66f; Reinhold 2000: 661). In seinem 1947 publizierten Aufsatz „The Concept of the Sub-Culture and Its Application“ bezeichnete Gordon (1947: 41) den Terminus *sub-culture* als eine „sub-division of a national culture, composed of a combination of factorable social situations as class status, ethnic background, regional or urban residence, and religious affiliation.“

Dieser subkulturelle Ansatz fokussiert sich auf identifizierbare Bestandteile einer Gesellschaft. Subkultur versteht sich allgemein als eine in sich geschlossene gesellschaftliche Teil- oder Gegenkultur, deren Träger sich durch kollektive Merkmale (Lebensstile, Einstellungen, Normen, Werte, Bedürfnisse oder Wünsche) und einem autonomen Handlungszusammenhang (Lebensformen, Traditionen, Verhaltensmuster, Institutionalisierungen, Organisationen) von den sozialen und kulturellen Grundsätzen der jeweiligen gesellschaftlich dominierenden Kultur (z.B. Mittelschichtkultur) abgrenzen. Subkulturen sind von Kurzlebigkeit bedroht und können, wenn sie durchsetzungskräftig sind, von der Gesellschaft übernommen und in bestimmten Situationen zur Veränderung der Gesamtgesellschaft führen (vgl. Niederbacher 2014: 522; Reinhold 2000: 661; Brockhaus 2019).

In seiner Studie „Theorie der Subkultur“ definiert der österreichische Sozialwissenschaftler Rolf Schwendter (1971: 11) den breit gefächerten Begriff der Subkultur als „Teil einer konkreten Gesellschaft, der sich in seinen Institutionen, Bräuchen, Werkzeugen, Normen, Wertordnungssystemen, Präferenzen, Bedürfnissen usw. in einem wesentlichen Ausmaß von den herrschenden Institutionen etc. der jeweiligen Gesamtgesellschaft unterscheidet.“ Schwendter unterscheidet die Gegenkultur nach Art ihrer Zielsetzung in regressive

Subkulturen (z.B. der Motorrad- und Rockerclub Hells Angels, Bandenkulturen) und progressive Subkulturen (z.B. Hippie- und Studentenbewegung der 1960er Jahre). Regressive Subkulturen sind auf die Wiederherstellung eines vergangenen Zustands einer Gesellschaft ausgerichtet und übertragen ihre Feindseligkeit auf Ersatzobjekte. Sie entstammen meist dem Kleinbürgertum und Lumpenproletariat. Progressive Subkulturen haben eine Neuordnung der gegenwärtigen Gesellschaftsstruktur zum Ziel und richten ihre Feindseligkeit gegen das Establishment. Sie entstammen vorwiegend dem Proletariat (vgl. Schwendter 1971: 37ff, 49f; Wuggenig 2003: 68).

Innerhalb der progressiven Subkulturen gibt es wiederum das rationalistische und das emotionelle Syndrom: Rationalistische Subkulturen (z.B. politisierte ethnische Minderheiten, Studenten- und Intellektuellengruppen) legen „großen Wert auf Analysen, Praxis zur kompakten Majorität und zu unfreiwilligen Subkulturen hin, Selbstbestimmung, konkrete Arbeit an den technologischen Möglichkeiten“ (Schwendter 1971: 40). Emotionale Subkulturen (z.B. esoterische Gruppen, Bohème, Beatniks) legen „großen Wert auf individuelle Freiheit, Entwicklung des individuellen Bewusstseins, allgemeine Futurologie – bis hin zu einer kosmologischen Futurologie“ (ebd. 40).

In einer weiteren Klassifizierung unterscheidet Schwendter innerhalb der progressiven Subkultur nach Art der Teilnahme in unfreiwillige Subkulturen (z.B. Obdachlose, Menschen in Altersheimen, Kranke) und freiwillige Subkulturen, die sich bewusst von der Gesamtgesellschaft differieren (vgl. Schwendter 1971: 40ff; Wuggenig 2003: 68).

6.2 Die Grundlagen der jihadistischen Subkultur

Nach dem Islamwissenschaftler Rüdiger Lohlker (vgl. 2015: 6) und Daniela Pisoiu (vgl. 2016: 101; 2015a: 167; 2015b), Senior Researcher am Österreichischen Institut für Internationale Politik, weist der zeitgenössische europäische Jihadismus subkulturelle Merkmale auf und kann eher als eine moderne politische Subkultur denn als eine soziale Bewegung beschrieben werden:

„Im Widerspruch zu älteren Subkulturtheorien und deren empirischen Referenzobjekten, geben sich gegenwärtige Subkulturen wie der Dschihadismus [...] nicht mehr nur mit dem Ausleben von Musik und Ästhetik zufrieden, sondern möchten auch politisch wirken. Oft wird die Ausübung der politischen Praxis allerdings auf das Erleben von Abenteuern und die Lustbefriedigung reduziert. Im Gegensatz zu älteren Interpretationen ist Subkultur auch nicht ein Produkt des Versagens gemessen an Mainstreamstandards, sondern das Ergebnis einer Suche nach Individualität, wenngleich diese in Konformität mündet. Subkultur ist so gesehen also eine tragische Erscheinung, die durch eine Spannung zwischen Vorstellung und Wirklichkeit gekennzeichnet ist.“ (Pisoiu 2015b)

Die Ausreisebewegungen von Europäern in den Jihad nach Syrien und Irak als unterstützende Kämpfer ist nach Lohlker (vgl. 2015: 9) ein neues Phänomen:

„Dies ist einerseits die Überführung des internationalen Dschihadismus in eine transnationale dschihadistische Subkultur, die ethnisch nicht mehr so stark arabisch dominiert ist wie früher, andererseits Ergebnis einer höchst effektiven, professionellen Nutzung des Internets zur Mobilisierung von Sympathisanten und Rekruten, die geschickt mit Elementen der globalen Jugend- und Populärkultur arbeitet [...], um in dieser Art Kultur sozialisierte Muslime zu erreichen. Dadurch wird besonders ein marginalisiertes jüngeres Publikum in Europa angesprochen, das inzwischen auch Frauen miteinschließt. Dieses potentielle Publikum nutzt diese neue Form des Dschihadismus als Abgrenzung und Opposition gegen die Mehrheitsgesellschaften.“ (Lohlker 2015: 9)

Der Jihad der europäischen Auslandskämpfer wird in erster Linie als Widerstand gegen den europäischen politischen Mainstream geführt. Seine zutiefst politische Facette trägt diese Subkultur durch das Erkämpfen des gemeinsamen Wunsches, eine radikale sozialpolitische Veränderung der bestehenden Ordnung hervorzurufen, nach außen. Diese Utopie zielt auf die Implementierung ihrer verschiedenen Grundsätze im alltäglichen Leben und bietet eine postmoderne Lösung aller kulturellen, sozialen und politischen Probleme des Westens. Mit Hilfe ihrer umfassenden Propagandamaschinerie knüpfen sie an diese Bedürfnisse, Wünsche und Erwartungen an und wandeln diese in einprägsame und an Emotionen appellierende Parolen um (vgl. PISOIU 2016: 101ff; 2015b).

Weitere wesentliche Eigenschaften der westlichen jihadistischen Subkultur sind die Abgrenzung zur Mehrheitsgesellschaft, die Ablehnung eines konventionellen Lebens, die Konstruktion einer familiären Gemeinschaft (codiert als *Umma*) und ein exzessiver Lebensstil mit Hang zu Übertreibung (vgl. Lohlker 2015: 6).

Auch die vielfältigen individuellen Bewegungsgründe für den Anschluss an eine jihadistische Gruppierung sind durch subkulturelle Merkmale charakterisiert: In der westlichen jihadistischen Subkultur geht es um Lifestyle, Selbstdarstellung, Erfahrung, Selbstverwirklichung sowie das Ausleben von Maskulinität, martialischen Heldentum und Gewalt in Kampfszenarien. Obendrein praktiziert die Mehrheit der europäischen Auslandskämpfer lediglich eine vereinfachte und oberflächliche Religiosität (vgl. PISOIU 2016: 102f; 2015a: 167; 2015b).

Die deutsche Islamismus-Expertin Claudia Dantschke beschreibt mit der Wortschöpfung Pop-Jihadismus eine radikale Jugendsubkultur in westlichen Einwanderungsländern. Die Träger dieser Subkultur werden als Pop-Muslime bezeichnet und als extremistische Akteure einer Protestkultur mit Verbindungen zur militant-islamistischen Szene eingestuft. Sie haben durch islamistische Prediger wie auch ihren Idolen des Pop-Jihadismus eine Radikalisierung durchlaufen und arbeiten nun aktiv eigenständig an der Verbreitung ihrer

Ideologie mit. Ihre konservative Religiosität gepaart mit einer modernen Lebensweise dient vornehmlich als bewusstes Mittel zur Abgrenzung und Provokation gegenüber dem Mainstream (vgl. Dantschke 2014b; Dantschke 2014c: 96, 101f; Neue Deutsche Medienmacher 2019a; Neue Deutsche Medienmacher 2019b).

In modernen westlichen Gesellschaften fällt Jugendlichen die Abgrenzung zur Elterngeneration oft schwer, denn die oft selbst jugendkulturell sozialisierte Elterngeneration bringt daraus resultierend eine größere Toleranz und Verständnis gegenüber Jugendkulturen und subkultureller Identität auf. Der Lebensentwurf des militanten Jihadismus bietet eine günstige Gelegenheit durch Provokation, Gewalt und harten Tabubrüchen als Ausdruck des Protests dem intrinsischen Bedürfnis nach Abgrenzung zu erfüllen und sich am deutlichsten von den Normen und Werten der Gesellschaft zu distanzieren (vgl. Said 2016a: 281; Dantschke 2014c: 101):

„Bleibt man in der Logik des Pop, hat sich die Attraktivität einer Jugendkultur stets danach gerichtet, wie sehr sie die Ablehnung und das Unverständnis der Elterngeneration in sich bündeln kann. Der Dschihad als denkbar größte Provokation, als größte Herausforderung für die westliche Gesellschaft [...]. Der Dschihad als fehlgeleitete Jugendkultur.“ (von Uslar 2015)

Die jihadistische Subkultur übt eine starke Anziehungskraft auf Jugendkulturen aller Gesellschaftsschichten und Nationalitäten aus, denn sie setzt im sozialen Lebensumfeld der orientierungslosen Jugendlichen an, wo vorher Ausgrenzung und Minderwertigkeitsgefühle empfunden worden sind. Durch den neuen Lebenssinn in der Bezugsgruppe, in der Anerkennung und Gruppenzugehörigkeit erhofft wird, wird eine eindeutige und absolute Identität als wahrer Muslim gewährt, obwohl religiöse Inhalte bei Pop-Jihadisten bloß als Begründungsmuster dienen, aus denen sie ihre Argumente schöpfen. Vor allem ein scheinbar sündenloses Leben und das Paradiesversprechen sind im Pop-Jihadismus von großer Bedeutung (vgl. Neue Deutsche Medienmacher 2019a; Pisiou 2015b; Dantschke 2014a: 186; Dantschke 2014b; Dantschke 2014c: 98).

Die pop-jihadistische Subkultur vermittelt durch meist männliche Vorbilder. Die *Mudschāhidīn* gelten als die neuen Popstars und Idole dieser Szene (vgl. Neue Deutsche Medienmacher 2019a; Dantschke 2014b; Dantschke 2014c: 103). Der Ausdruck *Mudschāhidīn* leitet sich von dem Begriff Jihad ab und bezeichnet Personen, die um die Verteidigung und Verbreitung des Islam bemüht sind. Jihadistische Kämpfer nennen sich selbst *Mudschāhidīn*, denn ihre islamische Glaubensauffassung wird als einzig wahrer Weg angesehen, den es zu verteidigen gilt (vgl. Rupp 2016: 16).

Es ist kein Zufall, dass zwei der bekanntesten europäischen *Mudschāhidīn* des Islamischen Staates ehemalige Rapper sind: Abdel-Majed Abdel Bary alias L Jinny aus Großbritannien und Denis Cuspert alias Deso Dogg aus Deutschland (vgl. Pisiou 2015a: 170).

„Die offenkundigsten Gemeinsamkeiten zwischen dem Typus des Hip-Hoppers und des Dschihad-Kämpfers liegen in Gesten, Umgangsformen, Körperhaltungen, in der Verkörperung von neotraditioneller Männlichkeit. Beide propagieren dasselbe Ideal von körperlicher Kraft und Gestähltheit, den Kult von Härte, „Toughness“ und Überlegenheit. Ästhetische Gemeinsamkeiten gehen bis in die Details der Garderobe und der Accessoires [...]. Die Jeeps, die in Hip-Hop-Videos und den Rekrutierungsvideos des IS als Statussymbole und als Insignien der technischen Aufrüstung und Unverwundbarkeit vorgeführt werden, sind die gleichen. [...] Beide, der IS-Kämpfer wie der Hip-Hopper, legen es in ihrer Selbstinszenierung darauf an, gefühllos, kalt, gnadenlos zu erscheinen. Wirklich interessant wird es, wenn man die Lust am Posieren vergleicht: IS-Kämpfer und Gangsta-Rapper halten auf Fotos gerne Schusswaffen in die Kamera. Das Erkennungszeichen des „Islamischen Staates“ ist der ausgestreckte rechte Zeigefinger. Wenn IS-Kämpfer in Gruppen zusammenstehen und links die Kalaschnikow und rechts den Zeigefinger hochhalten, dann soll das betont beiläufig und lässig aussehen – diese Art von Posing ist der reine Hip-Hop. [...] Was im Hip-Hop als inszenierter Tabubruch und coole Pose funktioniert, vollzieht sich im Dschihad als denkbar radikalster Schritt in aller Wirklichkeit: raus aus der Gesellschaft, rein in den Krieg.“ (von Uslar 2015)

Der einst aufstrebende britische Rapper Abdel-Majed Abdel Bary aus West London erlangte als IS-Terrorist weltweite Bekanntheit: als einer der Hauptverdächtigen im Zusammenhang mit der Enthauptung des US-amerikanischen Journalisten James Foley stand er unter Verdacht, der verummte Henker Jihadi John im Hinrichtungsvideo zu sein (vgl. Billboard 2014).

In Deutschland waren erste Vorzeichen für die Entwicklung dieser Subkultur bereits 2010 erkennbar. Für die direkte Ansprache von Jugendlichen setzten islamistische Missionare wie das radikal-islamistische Predigernetzwerk DWR und der salafistische Prediger Pierre Vogel verstärkt auf Multiplikatoren und vertrauten Stars der Jugendkultur, die eine ähnliche Sozialisation wie ihre Zielgruppe durchlebt haben. Als prominentestes Beispiel ist der ehemalige Berliner Gangsta-Rapper Denis Cuspert aka Deso Dogg zu nennen, der systematisch zu einem Aushängeschild des DWR-Netzwerks und zum Vorbild für die Jugendlichen aufgebaut wurde. Als *born again muslim* legte er sich eine neue Identität als Abou Maleeq zu und wurde salafistischer Prediger und Sänger von islamistischen Liedern. Mit seinem Identitätswechsel entsagte er seinem früheren Gangsta-Lifestyle und distanzierte sich vom Hip-Hop, den Drogen und der Gewaltkriminalität (vgl. Dantschke 2014a: 178, 183; Dantschke 2014c: 103). Als IS-Kämpfer Abu Talha al-Almani stieg Cuspert, der in der jihadistischen Szene bereits einen Kultstatus erworben hatte, zum Führungszirkel der Terrororganisation auf und wurde zu einem der wichtigsten Propagandisten (vgl. SenInnSport Berlin 2014: 3, 23; Zöchling 2014) und „Teil der IS-Strategie für Rekrutierungen im deutschsprachigen Raum“ (Zöchling 2014).

„Der Fall Deso Dogg [Denis Cuspert] könnte z.B. auf verschiedene Weise interpretiert werden: als Rapper oder als ehemaliger Kleinkrimineller. Gemeinsam ist beiden die Betonung subkultureller Elemente, sowohl als Ausdrucksform, aber auch als Rekrutierungsmittel.“ (Pisoiu 2016: 103)

Der österreichische Islamismus-Experte Nico Prucha (2012: 55) weiß um die Bedeutung von Cusperts Erfahrungen und Know-how in der Musikszene auf die Nutzung von Elementen moderner Popkultur durch deutsche Jihadisten: „Insbesondere die Verbindung von militanter Ideologie mit Verbreitungsformen, die speziell junge Menschen ansprechen, macht den Jihadismus ‚cool‘ und damit auch erfolgreich im Kampf um neue Sympathisanten und Unterstützer.“

Die Attraktivität dieser Subkultur ist nicht zuletzt ein Ergebnis seiner umfassenden Online-Propaganda. Um ihre Ideologie zu verbreiten betreiben islamistische Gruppierungen sogenannte *da'wa* (Missionierung). Die „Einladung zum Islam“ (*da'wa*) ist ein zentraler Bestandteil der islamistischen Propaganda. Das umfangreiche Angebot im Internet (z.B. Videos, Fotos, Texte, Lieder, Internetforen) dient zunächst als Einstieg in die radikale Szene. Im weiteren Verlauf wird die Missionstätigkeit durch Islamseminare, Schulungen und Vorträgen von islamistischen Predigern intensiviert (vgl. Bauknecht 2015: 16; Dantschke 2014c: 101).

Sie nutzen das Internet als Plattform zur Kommunikation, Indoktrinierung, Radikalisierung und Rekrutierung neuer Mitglieder bis hin zur Planung und Durchführung terroristischer Anschläge. Für ihre eher weltliche und politische Online-Propaganda verwenden sie charakteristisch subkulturelle Merkmale und moderne westliche Elemente der Popkultur wie bekannte Symbole, Filme, Lieder oder Computerspiele, mit denen die Jugendlichen sozialisiert sind, und verankern darin radikale Inhalte ihrer jihadistischen Ideologie. (vgl. Deutsche Medienmacher 2019a; Pisoiu 2015b; Dantschke 2014b).

„Die jihadistische Subkultur im Internet ist von einer Art Mitmachkultur geprägt“, so Nico Prucha (2016: 75). Die Einbindung von *User generated content* ermöglicht es Anhängern aktiv eigenständig propagandistisch zu arbeiten und ihre Medieninhalte selbst zu erstellen und zu verbreiten. Die Nutzer sehen darin eine Chance als autonomer Akteur auf der Weltbühne aufzutreten und durch Provokationen bekannt zu werden (vgl. Prucha 2016: 75; Pisoiu 2015a: 168; Dantschke 2014a: 178; Dantschke 2014c: 101):

„Dass sie das nun auch gegenüber den Köpfen der eigenen Szene praktizieren zeigt, dass sich hier längst eine eigenständige radikale Jugendsubkultur entwickelt hat, die selbst von den [jihadistischen] Hardlinern nur noch bedingt dirigier- und kontrollierbar ist.“ (Dantschke 2014a: 178)

Eine ideale Möglichkeit zur Verbreitung ihrer ideologischen Botschaften bieten vor allem die jugendkulturellen Social Media-Plattformen wie YouTube, Facebook, Instagram, Twitter oder Instant-Messaging-Dienste wie Telegram. Die potenziellen Anhänger gehen auf das geteilte jihadistische Angebot von Videos, Fotos, Texte, Gedichte, Musik, Comics, Kleidung und Lebensstil ein und greifen sich die besten identifizierbaren Botschaften und Argumente heraus. Die kurzen, möglichst einfache und durchdringenden Botschaften der jihadistischen Community in den sozialen Medien werden oftmals mit schockierenden Videos oder Bildern von Selbstmordanschlägen, über Zerstörungen von Weltkulturerben, bis hin zu Enthauptungen kombiniert (vgl. Neue Deutsche Medienmacher 2019a; PISOIU 2016: 102; PISOIU 2015a: 169; Dantschke 2014a: 178; Dantschke 2014b; Dantschke 2014c: 102).

Die Propaganda des IS, vor allem ihre produzierten Lieder, Bilder und Videos in Pop-Ästhetik, sollen neue Anhänger zu Provokation, Widerstand und Abenteuerlust motivieren (vgl. PISOIU 2015b):

„Die Propagandisten des „Islamischen Staates“ haben einiges dafür getan, dass dem Jugendlichen oder jungen Mann, der in Europa an seinem Computer sitzt, der Krieg in Syrien nicht als endzeitiger Zivilisationsbruch, sondern als cooles und romantisches Pop-Abenteuer erscheinen kann. Die Rekrutierungsvideos der Terrormiliz des IS, die vom Al Hayat Media Center hergestellt und ins Netz gestellt werden, sind, was Bildsprache, Schnitttechnik und Sound angeht, in jeder Hinsicht State of the Art: explodierende Feuerbälle, Jeep-Konvois, die den Horizont kreuzen, im Wind flatternde schwarze Fahnen, gemeinsames Beten in voller Waffenmontur. Wie im Pop wird mit einer Romantisierung von Gangtum, von brotherhood und Abenteuer unter Männern gespielt. [...] Natürlich, die Aura des Pop fällt jäh in sich zusammen, wenn der Krieg als das Verbrechen vorgeführt wird, das er ist.“ (von Uslar 2015)

7 Naschids – eine kulturelle Ausdrucksform der Jihad-Subkultur

„Ein Nasheed [Naschid] in deutscher Sprache mit englischen Übersetzungen zeigt wie motivierend die Kombination aus Musik, Rhythmus, und Bildern von Heldentum, Gemeinschaft und „gerechtem Kampf“ sein kann. Da geht es um das Leiden der Brüder und Schwestern und darum, dass die „Soldaten der Ehre“ von überall kommen und unaufhaltbar sind. Die Bilder projizieren Macht und das Lied wird zu einem Ohrwurm. Die Kämpfer werden als „Löwen“ gefeiert, ebenso die Hinrichtung von wehrlosen Feinden und Spionen.“ (Pisoiu 2016: 103)

7.1 Begriffsdefinition von Naschids

Für Quintan Wiktorowicz (vgl. 2004: 18, 25) ist islamistischer Aktivismus tief in der Symbolik, Sprache und Kulturgeschichte der muslimischen Gesellschaft verwurzelt und in deren Anknüpfung der Erfolg islamistischer Gruppen begründet liegt:

„As with other social movements, the success of Islamic groups vis-à-vis the state to a large extent derives from the reputation of frame articulators and the use of publicly recognized symbols and language that tap into cultural experiences and collective memories.“ (Wiktorowicz 2004: 18)

Wie jede soziale Bewegung identifiziert sich die jihadistische Subkultur über eigene Symbole und Codes (vgl. Said 2016b) und „manifestiert sich in gemeinsamer symbolischer Repräsentation durch ästhetische Erzeugnisse wie Schrift, Bild und Ton“ (Said 2016a: 36). Musik ist ein zentraler Bestandteil der Jugendkultur und dient als Mittel zur Abgrenzung gegenüber der Gesellschaft. Die Musik der Pop-Jihadisten ist gekennzeichnet durch eine Adaption der religiösen Liedform (Naschid) in die westliche Hip-Hop-Kultur (vgl. Dantschke 2014b; Dantschke 2014c: 101ff). Die kulturelle Bewegung des Hip-Hops gilt als eine der beliebtesten musikalischen Ausdrucksformen für migrantische Jugendliche mit muslimischer Religionszugehörigkeit (vgl. Dantschke 2014c: 104):

„HipHop, vor allem dessen Sub-Genre „Gangster Rap“ bzw. Straßenrap, ist die vorherrschende Jugendkultur der migrantischen „Underdogs“ muslimischer Herkunft in den urbanen Zentren. Diese Jugendlichen sind eine beliebte Zielgruppe salafistischer „Sozialarbeit“. Die Fixierung auf den Text und die emotionale Ansprache, die mit Musik bzw. Gesang immer auch verbunden ist, haben den Nasheed [Naschid] auch für radikal-salafistische sowie jihadistische Kreise attraktiv gemacht. Die Entwicklung einer „pop-jihadistischen“ Szene, wie oben beschrieben, hat die aus dem arabischen Raum stammende Liedform den ihnen vertrauten Elementen des HipHop angepasst.“ (ebd. 104)

Auch für den deutsch-israelischen Psychologen und Islamismus-Experten Ahmad Mansour (vgl. 2019: 213) sind die Wesensmerkmale einer Popkultur im radikalen Islamismus erstens in der Verwendung von Erkennungszeichen (z.B. IS-Fahne, Kleidung, schriftsprachliche Symbole), zweitens in der Zugehörigkeit zu einschlägigen islamistischen Gruppen und drittens im Hören von islamistischen Naschids mit politischer Botschaft anstelle von westlicher Musik erkennbar.

Naschids (sg. *našīd*, pl. *anāšīd*) sind melodisch rezitierte religiöse Gedichte. Diese Gesänge sind ein bedeutender Teilaspekt der jihadistischen Subkultur. Naschids mit einer militant-islamistischen Textbotschaft werden als jihadistische Naschids (*anāšīd ġihādīya*) bezeichnet und können ins Spektrum der gewaltorientierten Musik eingeordnet werden (vgl. Said 2018; Said 2016a: 15, 19, 29, 35).

Als Form des religiös-inspirierten Sprechgesangs folgen Naschids bestimmten Mustern der klassischen arabischen Dichtung. Naschids sind Gesangsstücke und bestehen aus Musik und einem Gedichttext. Die Musik beinhaltet neben Melodien und Rhythmus auch die künstlerische Dimension der Inszenierung (z.B. Livegesang) und deren visuelle Umsetzung (z.B. Videos). Der Text kann hinsichtlich inhaltlicher und formaler Kriterien (z.B. Metren, Reimschemata, Sprache) untersucht werden (vgl. Said 2016a: 19; Said 2016b). Diese auf einen Gedichttext basierende islamische Musikform wird gesänglich meist a cappella von Männern vorgetragen, da Musik zur Unterhaltung und zum Zeitvertreib im konservativen islamischen und salafistischen Kontext verboten ist (vgl. Said 2016a: 29, 156; Dantschke 2014c: 103). Musik soll lediglich „der religiösen Erbauung dienen“ (Dantschke 2014c: 103) und „von weltlichen Ablenkungen“ (ebd.) freimachen. Daher kommt dem Liedtext als inhaltlicher Transporteur der jihadistischen Ideologie eine zentrale Bedeutung zu (vgl. Dantschke 2014c: 103; Prucha 2012: 53).

Die Kultur des Jihadismus resultiert aus einer prägenden Synthese von Gedanken und Traditionen des Salafismus, des Wahhabismus und der Muslimbruderschaft. In der Praxis orientieren sich Jihadisten im Umgang mit der Musik am Pragmatismus der Muslimbruderschaft. Das pragmatische Islamverständnis der Muslimbrüder stellt infolge der Politisierung der Religion auch Musik, Dichtung und Theater als Mittel der Propaganda in den missionarischen Dienst ihrer *da‘wa*. Allenfalls hinsichtlich der Legitimität der Gesänge orientieren sich Jihadisten am strikten Purismus des Salafismus und des Wahhabismus. Die puristische Religionsauffassung der Salafisten und Wahhabiten verknüpft die Zulässigkeit von militant-islamistischen Naschids mit Einschränkungen bei der musikalischen Ausgestaltung (vgl. Said 2018; Said 2016a: 43, 85f, 116; Said 2014: 324f, 327). Jihadistische Lieder sind für gewöhnlich frei von Musikinstrumenten wie Trommeln, können aber durchaus mit rhythmischen musikalischen Instrumenten und elektronischen Audioeffekten (z.B. Sound eines Kanonendonners oder von Maschinengewehren) unterlegt sein (vgl. Said 2016a: 29 Said 2014: 325).

Musik, Kampf und Ideologie sind in den jihadistischen Liedern, die als „Agitprop der jihadistischen Bewegung“ (Said 2016a: 15) bezeichnet werden können, eng miteinander verwoben (vgl. Said 2018). „Das bellizistische Naschid stellt heute, neben Graphiken, Audio- und Videobotschaften, eine der wichtigsten kulturellen Ausdrucksformen der jihadistischen Szene dar“, so der deutsche Islamwissenschaftler Behnam T. Said (2016a: 29). Als Ausdruck ihrer Gegenkultur besingen die Jihadisten darin ihr ideologisches Narrativ des weltweiten Heiligen Krieges gegen die Ungläubigen. Die Gesänge „entfalten ihre besondere Wirkung durch die Verbindung des religiösen Referenzrahmens mit politischen Inhalten“ (Said 2016b) und dienen der Verbreitung ihrer radikalen Ideologie und der Mobilisierung neuer Anhänger (vgl. ebd.).

7.2 Inhaltliche Klassifizierung von jihadistischen Naschids

Anhand der zugrunde liegenden Textinhalte können diverse Klassifizierungen innerhalb des Genres der jihadistischen Naschids vorgenommen werden. Das jihadistische Liedgut kann in folgende Hauptkategorien nach Said (vgl. 2016a: 29) eingeteilt werden:

- Kampf
- Trauer
- Lob
- Märtyrer
- Botschaft an die Mutter
- Gefangenschaft
- Bezüge zu spezifischen politischen Situationen (ebd.)

7.3 Geschichte der islamistischen Naschids

Anhand zahlreicher historischer Quellen ist überliefert, dass Naschids seit der islamischen Frühzeit ein integraler Bestandteil der islamischen Kunst und Kultur sind. Im Kontext mit Musik wurde der arabische Terminus *našīd* erstmals im 9. Jahrhundert erwähnt. Als Form der melodischen Rezitation religiöser arabischer Gedichte stammen Naschids ursprünglich aus der Tradition des Sufismus, der islamischen Mystik (vgl. Said 2018; Said 2016a: 20, 25; Said 2014: 319). Wie der Jihadismus sind jihadistische Naschids ein kulturelles Ergebnis der islamistischen Reformbewegungen in der arabischen Welt (vgl. Said 2016a: 82). Die Zeit der *nahḍa*, eine kulturelle Bewegung der arabischen Renaissance im 19. und 20. Jahrhundert, äußerte sich in einer Wiederentdeckung der klassischen arabischen

Literatur, Dichtung und Musik, so auch das klassische islamische Naschid (vgl. Said 2016a: 26f; Kattan 2006: 2f). Um ihre Ideologie unter das Volk zu bringen, wählte die Muslimbruderschaft aber auch weitaus radikalere Bewegungen aus dem islamistischen Spektrum verschiedene Formen der literarischen Gattung der Lyrik wie Lieder oder Gedichte als poetischer Überbringer ihrer politisch-religiös geprägten Botschaften. Jihadistischen Naschids entsprangen der militant-islamistischen Szene in Ägypten, Syrien und Palästina der 1970er und 1980er Jahre. Anfangs fand die Verbreitung ihrer Hymnen vorwiegend auf Kassette statt (vgl. Said 2018; Said 2016a: 82; Said 2014: 319f).

Als künstlerische Inspiration für neue Lieder und Gedichte dienen jihadistischen Lyrikern vor allem Kriege wie die sowjetische Intervention in Afghanistan von 1979 bis 1989 und der Irakkrieg von 2003 bis 2011 (vgl. Said 2018). Anfang der 1990er Jahre wurde das erste jihadistisch geprägte Naschid-Album mit dem Titel „Qawāfil al-schūhadā“ („Karawane der Märtyrer“) von dem Palästinenser ‘Abdallāh Yūsuf ‘Azzām (1941-1989) mit Trauerliedern über gefallene Glaubenskämpfer in Afghanistan veröffentlicht. ‘Azzām, der Mentor von Usāma bin Lādin und Ideologe des modernen Jihadismus, begründete mit seinen Erzählungen von Märtyrern im Afghanistankrieg einen regelrechten Märtyrer- und Toteskult in der Neuzeit (vgl. Said 2018; Said 2016a: 82, 223, Said 2014: 328).

In den 2000er Jahren feierten Naschids ihren globalen Durchbruch infolge der massenhaften Verbreitung über das Internet mit seinen vielfältigen Möglichkeiten sowie der Verwendung durch die jihadistische Filmindustrie in zahlreichen Propagandavideos (vgl. Said 2018; Said 2016a: 83f; Said 2014: 320, 328).

Jihadistische Naschids sind originär auf Arabisch, aber auch in anderen Sprachen des Nahen und Mittleren Ostens wie Urdu, Paschtu und Türkisch verfasst. Seit den 2000er Jahre haben Naschids auch in der islamischen Diaspora im Westen Einzug gehalten und wurden in zahlreichen europäischen Sprachen wie Deutsch, Englisch, Niederländisch und Französisch zu Papier gebracht (vgl. Said 2018; Said 2016a: 82, 280; Said 2014: 328).

7.4 Jihadistische Naschids in der deutschsprachigen Szene

Seit 2009 sind deutschsprachige Naschids auch zunehmend fester Bestandteil der jihadistischen Subkultur in Deutschland (vgl. Said 2014: 328):

„Die Zahl der deutschsprachigen Nasheeds [Naschids], in denen der Jihad verherrlicht wird und Deutsche zur Teilnahme an Kampfhandlungen aufgefordert werden, geht in die Dutzende, denn mittlerweile veröffentlichen nicht nur seit längerem bekannte Protagonisten Jihad-Hymnen in deutscher Sprache, sondern immer mehr unbekannte Einzelpersonen“, berichtete NRW-Innenminister Ralf Jäger dem Innenausschuss des Landtags vom 18. Januar 2013 (Said 2014: 328).

Die Brüder Mounir und Yassin Chouka aus Kessenich nahe Bonn gehören nicht nur zu den bekanntesten deutschen Jihadisten, sondern gelten auch als Pioniere der deutschsprachigen Naschids. Im Jahr 2007 brachen die Chouka-Brüder in den Jihad auf. Ihre Reise führte sie zu Beginn in den Jemen und weiter ins afghanisch-pakistanische Grenzgebiet Wasiristan, um sich ebendort der militanten Terrororganisation Islamische Bewegung Usbekistan (IBU) anzuschließen. Ab 2009 agierten die beiden als mediales Sprachrohr und Propagandisten der IBU, die als erste Terrororganisation deutschsprachige islamistische Naschids produzierte und propagierte (vgl. Said 2016a: 135f, 278). Das erste bekannte deutschsprachige Naschid wurde 2008 von Mounir Chouka alias Abu Adam al-Almani mit dem Titel „Wir verkünden frohe Botschaft“ veröffentlicht und war lediglich musikalisches Beiwerk des IBU-Propagandafilms „Frohe Botschaft aus Afghanistan“ (vgl. ebd. 135f, 278). 2009 veröffentlichte Mounir Chouka ein weiteres Naschid mit dem Titel „al-Mukalla - Sterben, um zu leben“ in deutscher Sprache. Im Fokus stand hier nun das Naschid selbst und dessen Inszenierung im ersten jihadistischen Musikvideo. 2010 veröffentlichte auch Yassin Chouka alias Abu Ibraheem al-Almani erstmals ein deutsches Naschid mit Musikvideo mit dem Titel „Mutter bleibe standhaft“ (vgl. ebd. 135f) – „die vielleicht eindrucksvollste deutsche Hymne“, so Prucha (2012: 53).

Die beiden Jihadisten-Brüder genossen hohes Ansehen unter deutschen Mitstreitern, doch ihre frühere Relevanz und Monopolstellung hatte insbesondere ab 2012 aufgrund der vermehrten Ausreisebewegungen deutscher IS-Kämpfer in den Bürgerkrieg nach Syrien merklich abgenommen. Auch von Sängern aus anderen islamistischen Netzwerken wie Abu Azzam al Almani von Millatu-Ibrahim (MI) wurden jihadistische Naschids in deutscher Sprache veröffentlicht (vgl. Said 2016: 136, 278; Dantschke 2014c: 105).

Der wohl bekannteste und wichtigste Vertreter der pop-jihadistischen Naschid-Kultur im deutschsprachigen Raum ist jedoch der Berliner IS-Terrorist Denis Cuspert alias Abou Maleeq bzw. Abu Talha al Almani (vgl. Dantschke 2014c: 104). Die Bekanntheit des ersten „Jihad-Popstar Deutschlands“ (Prucha 2012: 53) in der deutschsprachigen Szene und Öffentlichkeit ist besonders seit seiner Ausreise in den Jihad nach Syrien kontinuierlich gestiegen. Cusperts exponierte Stellung als deutschsprachiger IS-Propagandist übertrifft sogar jener weitreichenden Wirkung der Chouka-Brüder. (vgl. Said 2016: 136; SenInnSport Berlin 2014: 21, 24). Eine Reihe seiner radikalen Hymnen mit jihadistischem Gedankengut haben bereits Kultstatus bei den deutschen Anhängern der jihadistischen Subkultur erreicht (vgl. Prucha 2012: 53).

7.5 Die Funktion und Wirkung von jihadistischen Naschids

Da noch keine Studien über die Funktion und Wirkung von jihadistischen Liedern vorliegen, lassen sich Analogieschlüsse aus allgemeinen Theorien der Musikpsychologie und Musiksoziologie für Naschids ableiten (vgl. Said 2016a: 140).

Der antike griechische Philosoph Plátōn (vgl. Szlezák 2014: 239) beschreibt in seinem Werk „Politeía“ („Der Staat“) den idealen Staat und schildert die zentrale Bedeutung von Musik als wichtigsten Bestandteil der Erziehung des Menschen. Plátōn misst der Musik als mächtiges Instrument sowohl eine positive als auch eine negative Wirkung auf die seelische Entwicklung des Menschen bei, „weil Rhythmus und Tonart am tiefsten in das Innere der Seele dringen, sie am stärksten ergreifen, ihr Wohlgestalt bringen und sie wohlgestaltet machen, sofern einer richtig erzogen wird - sonst freilich das Gegenteil.“ (ebd.)

In seiner Schrift „Muhimmat aš-šā‘ir fī l-ḥayāt“ („Die Aufgabe des Poeten für das Leben“) äußerte der Muslimbruder Sayyid Quṭb seine Gedanken zur Rolle der Musik:

„Vielleicht ist die Musik in der Welt der schönen Künste die Nummer eins, weil sie das Gemüt in der dichtesten Art anspricht, mittels einer nicht festgelegten Mehrdeutigkeit. Doch ist sie nicht mehr als ein rätselhafter Klang (*naḡamāt gāmiḍa*), der in die Seele eindringt. Man kann durch sie keine exakten Äußerungen (eines Gefühls) zum Ausdruck bringen. Wenn man etwas kann, dann durch sie tiefe Gefühle empfinden. Daher grenzt die Musik hieran an den Gesang (*ḡinā*). Deshalb steht die Dichtung auf der dritten Stufe, dann folgt ihr die Malerei und dann die Bildhauerei, oder die beiden gehen ihr (der Dichtung) voran, wenn wir die Ungewissheit (bzw. Rätselhaftigkeit, *ḡumud*) der beiden ihr gegenüber berücksichtigen.“ (Quṭb 1996: 12, zit. nach Said 2016a: 97)

Die radikal-islamistische palästinensische Terrororganisation Ḥamās stellt die islamische Kunst in den Dienst des Befreiungskampfs. So lautet eine Passage aus der 1988 veröffentlichten Charta der Ḥamās:

„Das Buch, der Artikel, der Bericht, die Predigt, die Abhandlung, das volkstümliche Gedicht, die Poesie, die Hymne, das Theaterstück und so weiter gehören, wenn darin die Charakteristika der islamischen Kunst vorhanden sind, zu den Notwendigkeiten der geistigen Mobilisierung und der sich ständig erneuernden Nahrung für die Fortsetzung des Marsches und die Erholung. Denn der Weg ist lang, die Mühe ist groß, und die Seelen ermüden. Die islamische Kunst erneuert die Tatkraft, belebt die Bewegung und erweckt in der Seele die erhabenen Ideen und das rechte Nachdenken.“ (Baumgarten 2006: 313)

In seinem Aufsatz „Die Poesie des Terrorismus“ beschreibt der deutsche Arabist und Islamwissenschaftler Thomas Bauer die jihadistische Dichtung als Ausdruck der Gefühle:

„Man wird nicht zum Terroristen, weil es eine Idee gibt, von der man sich in aller Nüchternheit hat überzeugen lassen, sondern man wird zum Terroristen aus Leidenschaft. Und diese Leidenschaft bringt nicht nur Anschläge, sondern auch Gedichte und Essays hervor, die weit mehr Einblick in die Seelenlandschaft der Menschen gewähren als normative religiöse Texte, die ohnehin von jedem anders ausgelegt werden.“ (Bauer 2011: 125)

Die Musiksoziologin Elisabeth Haselauer (vgl. 1980: 199f, zit. nach Said 2016a: 140) schreibt der Musik eine dienende bzw. begleitende Funktion zu. Da Musik kein autonom agierendes Subjekt ist, wird ihre tatsächliche Funktion darin definiert, wofür Menschen sie benützen, einsetzen und auf welche Weise sie dienlich ist. Neben ihrer Primärfunktion (Vertreibung der Urängste des Menschen) weist die Musik auch mehrere Sekundärfunktionen auf und wird für die Manipulation von Menschen, Aufdrängung von Werten und Übertragung von Ideologien unterschwellig eingesetzt (vgl. Haselauer 1980: 201ff, zit. nach Said 2016a: 140).

Nach dem Ansatz der deutschen Kulturosoziologin Stefanie Rhein (vgl. 2011: 21, zit. nach Said 2016a: 140f) zum Thema Musik und Jugendliche ergeben sich, hinsichtlich ihres funktionellen Nutzens und übertragen auf Naschids, folgende Funktionen von Musik aus der Perspektive des Konsumenten:

- Hintergrundmusik
- Unterhaltungsfunktion
- Erregungs- und Moodmanagement-Funktion
- Eskapismus- und Copingfunktion
- Informationsfunktion
- soziale und symbolische Funktionen
(Said 2016a: 141)

Dieser Konsumenten orientierte Ansatz bezieht sich jedoch nicht auf die „Perspektive der Musikschaaffenden oder auch bestimmter Ideologen, die selbst zwar nicht Musik und Kunst produzieren, jedoch bestimmte Kunstformen in den Dienst ihrer Ideologie stellen wollen und derartige Forderungen in ihren Texten aufstellen“, so Said (2016a: 141).

Said definiert die Funktionen von islamistischen Naschids als Zweck, für den die Lieder eingesetzt werden und versteht deren Wirkung als Ergebnis dieser Absichten. Anhand diverser Äußerungen und Veröffentlichungen von islamistischen Ideologen, (ehemaligen) Mitgliedern islamistischer Organisationen und Autoren kann eine intendierte Wirkung (Funktion der Lieder) von Naschids herausgefunden werden. Auf der funktionalen Ebene stellen Identitätsbildung, Gruppenzugehörigkeit, Radikalisierung, Mobilisierung und Rekrutierung somit Funktionen von militant-islamistischen Naschids durch ihren Einsatz zur Propaganda und Mission (*da'wa*) dar. (vgl. Said 2018; Said 2016a: 141, 149, 158).

In den Videoproduktionen der jihadistischen Medienorganisationen und in anderen szenerelevanten Publikationen agieren Naschids in der Rolle des Soundtracks. In ihrer Funktion als Begleitmusik entfalten die rhythmischen Gesänge eine emotionalisierende

Wirkung beim Rezipienten und verleihen der zu vermittelnden ideologischen Botschaft in den Propagandavideos mehr Nachdruck (vgl. Said 2016a: 17, 156; Prucha 2012: 53).

Durch ihre identitätsstiftende Funktion sollen Naschids auf der Makroebene als Träger von Ideologie und Tradition ihren Beitrag zu einer transnationalen jihadistischen Kultur leisten, so dass ein kultureller Orientierungsrahmen und ein Zugehörigkeitsgefühl zur Bewegung entstehen kann. Auf nationaler Ebene sind die Hymnen als kulturspezifische Ausprägung von radikalen Protestliedern bei der Realisierung einer Gegenöffentlichkeit und Gegenkultur behilflich. Auf transnationaler Ebene sollen die Gesänge zu einer globalen Kultur und kollektiven Identität des Jihadismus („Wir-Gefühl“) beitragen (vgl. Said 2018; Said 2016a: 141ff; Said 2014: 327f).

Die Jihadisten haben „das Potenzial, welches Musik auch von anderen Seiten zugeschrieben wird, erkannt und setzen Hymnen in einem ihnen eigenen Deutungsrahmen ein, wobei der Bezug auf die frühe islamische Geschichte als Legitimation dient.“ (Said 2016a: 156)

II. EMPIRIE



Abbildung 6: Illustration von Chad Hagen (2015)

Im empirischen Teil dieser Arbeit wird zuerst die forschungsleitende Fragestellung der Analyse dargelegt. Danach wird umfassend auf die Begründung und Vorstellung der verwendeten Methode eingegangen, welche für die Erhebung und Auswertung der Daten herangezogen wurde. Anschließend folgen die ausführliche Darstellung, Interpretation und Diskussion der Forschungsergebnisse unter Bezug auf die Erkenntnisse aus vorangegangenen Studien, wie auch die Beantwortung der Forschungsfrage anhand der Ergebnisse. Der empirische Teil dieser Arbeit schließt mit einer Zusammenfassung über die wichtigsten Erkenntnisse und daraus resultierende Empfehlungen auf zukünftige Forschungsmöglichkeiten in diesem Themengebiet in einem Ausblick zur weiteren Entwicklung des Forschungsfeldes ab.

8 Fragestellung der Analyse

Ziel dieser Arbeit ist es, herauszufinden, welche inhaltlichen Botschaften vermittelt werden und ob jihadistische Lieder (Naschids) bewusst als Mittel zur Mobilisierung und Radikalisierung von Rezipienten der jihadistischen Subkultur eingesetzt werden. In Bezug auf die dargelegte Problemstellung und Erkenntnisinteresse in der Einleitung, liegt dieser Arbeit folgende forschungsleitende Fragestellung zugrunde:

Welche Mitteilungs- und Wirkungsabsichten verfolgt der Kommunikator mit seinen jihadistischen Liedern bei den Rezipienten der jihadistischen Subkultur?

Die Forschungsfrage versucht Antworten darauf zu geben, inwiefern sich Mobilisierungs- und Radikalisierungstendenzen in den inhaltlichen Textbotschaften der jihadistischen Lieder erkennen lassen. Dies soll anhand von Rückschlüssen, die sich auf die Mitteilungs- und Wirkungsabsichten (Intention) des Autors beziehen, durch eine Analyse der inhaltlichen Textbotschaften herausgefunden werden.

9 Methodisches Vorgehen

Im folgenden Kapitel wird ein umfassender Überblick über das Untersuchungsdesign gegeben. Um die intersubjektive Nachvollziehbarkeit des Forschungsprozess zu gewährleisten, erfolgt zunächst eine detaillierte Darstellung und Begründung der gewählten Methode und im Anschluss eine umfängliche Beschreibung der methodischen Vorgehensweise.

9.1 Qualitative Inhaltsanalyse nach Mayring

Um die Forschungsfragen umfassend beantworten zu können, wurde ein Korpus ausgewählter jihadistischer Lieder von dem deutschen Jihadisten Denis Cuspert einer inhaltlich strukturierenden qualitativen Inhaltsanalyse nach Mayring unterzogen.

Bevor die inhaltsanalytische Vorgehensweise näher erläutert wird, soll zunächst begründet werden, warum die qualitative Inhaltsanalyse die geeignete Forschungsmethode für die empirische Untersuchung dieser Arbeit darstellt. Da es sich bei dem zu untersuchenden Themengebiet um ein noch relativ unentdecktes Forschungsfeld handelt, erscheint ein qualitatives Verfahren angemessen und sinnvoll zu sein, um erste Erkenntnisse zu gewinnen. Angesichts der zugrundeliegenden Forschungsfrage ist die qualitative Inhaltsanalyse dazu geeignet, die Intentionen des Kommunikators zu erfahren (vgl. Früh 2017: 43, 46). Laut Argumentation des deutschen Kommunikations- und Medienwissenschaftlers Werner Früh (2017: 43) sind „inhaltsanalytisch gewonnene Daten meist von eingeschränkter Aussagekraft, wenn darauf Wirkungsaussagen oder diagnostische Aussagen über den Kommunikator aufgebaut werden sollen. Dennoch erreichen solche Aussagen oft einen recht hohen Grad der Plausibilität. Dessen ungeachtet liegt hier jedoch der Fall vor, dass gar kein anderes Analyseverfahren zur Verfügung steht. Die Inhaltsanalyse ist also angemessen, weil sie hier die einzige Methode ist, um derartige Problemstellungen überhaupt wissenschaftlich zu bearbeiten.“

Die qualitative Inhaltsanalyse nach Philipp Mayring (vgl. 2015: 13, 50, 61) ist eine sozialwissenschaftliche Methode zur systematischen, regelgeleiteten und theoriegeleiteten Analyse und Interpretation von fixierter Kommunikation, um aus einem gewissen Sachverhalt eine logische Folgerung auf bestimmte Aspekte der Kommunikation abzuleiten. Der deutsche Kommunikationswissenschaftler Klaus Merten (1995: 15) definiert die Inhaltsanalyse als „eine Methode zur Erhebung sozialer Wirklichkeit, bei der von Merkmalen eines manifesten Textes auf Merkmale eines nichtmanifesten Kontextes geschlossen wird.“ Früh (2017: 127) beschreibt die Inhaltsanalyse als „eine empirische Methode zur systematischen und intersubjektiv nachvollziehbaren Beschreibung inhaltlicher und formaler Merkmale von Mitteilungen, meist mit dem Ziel einer darauf gestützten interpretativen Inferenz auf mitteilungsexterne Sachverhalte.“

Untersuchungsgegenstand einer Inhaltsanalyse können alle manifesten verbalen und nonverbalen Kommunikationsinhalte sein, also jeder als Text abgebildeter

kommunizierender Inhalt (vgl. Merten 1995: 16). Der tatsächliche Untersuchungsgegenstand einer qualitativen Inhaltsanalyse ist der sich im symbolischen Untersuchungsmaterial manifestierende Kommunikationsvorgang, das in irgendeiner Form von protokollierter, festgehaltener Kommunikation (wie z.B. Sprache, Texte, Lieder, Musik, Noten, Bilder) vorliegt (vgl. Früh 2017: 45; Mayring 2015: 12).

Die Aufgabe des Inhaltsanalytiker ist die materiale Zeichengestalt so zu beschreiben, um die darin verschlüsselten Bedeutungen zu erfassen (vgl. Früh 2017: 46). Damit die Inhaltsanalyse zur Erhebung sozialer Wirklichkeit geeignet ist, geht das Ziel über eine Beschreibung (Deskription) des Inhalts nach relevanten Merkmalsausprägungen eines Textes hinaus. Das Ziel ist die Schlussfolgerung (Inferenz) von textinternen Merkmalen der Texte auf textexterne Merkmale des Kontextes bzw. der sozialen Wirklichkeit (vgl. Merten 1995: 16, 58f). Nach Merten (vgl. 1995: 23) können spezielle inhalts-interne Textmerkmale mit bestimmten inhalts-externen Kontextmerkmalen unter gewissen Bestimmungen korrelieren.

Als schlussfolgernde Methode lässt sich mit Hilfe der Inhaltsanalyse das in seinen Kommunikationszusammenhang eingebettete Material auf der pragmatischen Ebene analysieren, um „Rückschlüsse auf bestimmte Aspekte der Kommunikation ziehen“ (Mayring 2015: 13), wie z.B. Aussagen über die Absicht (Intention) des Kommunikators sowie über Verstehensprozesse und die Wirkung beim Rezipienten (vgl. Früh 2017: 45f; Mayring 2015: 13; Merten 1995: 25).

Entsprechend dieser verschiedenen Perspektiven und Erkenntnisinteressen unterscheidet Früh (vgl. 2017: 46) drei verschiedene Ansätze von Referenzen: der formal-deskriptive Ansatz (Beschreibung rein äußerlicher, nicht-inhaltlicher Textmerkmale), der diagnostische Ansatz (interpretative Inferenz über Entstehungsbedingungen und Intention des Kommunikators) und der prognostische Ansatz (interpretative Inferenz über Wirkung beim Rezipienten). Der diagnostische Ansatz versucht interpretative Schlüsse (Inferenz) von inhaltlichen Merkmalen einer Mitteilung auf externe Sachverhalte zu schließen und Aussagen über die Entstehungsbedingungen (Beziehung Kommunikator – Mitteilung) zu eruieren (vgl. Früh 2017: 46): „Hier geht es etwa um die Beantwortung der Frage, was der Autor [mit seinen Kommunikationsinhalten] mitteilen, welche Wirkungen er erzielen wollte, welche Eigenschaften, Fähigkeiten, Kenntnisse er besitzt oder welche subjektiven und kollektiven Wertvorstellungen er in den Text projiziert haben mag. [...] Einen solchen interpretativen Schluss von Mitteilungsmerkmalen auf externe Sachverhalte nennt man Inferenz“, so Früh (2017: 46).

In Bezug auf die Mitteilungs- und Wirkungsabsichten (Intention) des Kommunikators lassen sich Schlussfolgerungen ziehen, z.B. ob der Kommunikator mit der Formulierung seiner Kommunikationsinhalte spezielle Themen, Werthaltungen oder Einstellungen gegenüber politischen oder weltanschaulichen Interessensgruppen, die auf seine Kommunikationsinhalte abfärben, propagiert und die Rezipienten damit bekannt machen möchte (vgl. Früh 2017: 45f; Merten 1995: 25).

Bewusstseinsinhalte sind nicht direkt transferierbar. Der Kommunikator encodiert daher seine Mitteilungs- und Wirkungsabsicht (Intention) in konventionalisierte Zeichensysteme (z.B. Sprache) einer Mitteilung, die unter Einsatz eines materialen Mediums (meist über schriftlich fixierte Texte) den Rezipienten erreichen und ihn verständigen. Der Rezipient projiziert nach seiner Sprachkompetenz und seinem Vorverständnis eine Bedeutung in den transferierten Zeichenkomplex einer Botschaft (vgl. Früh 2017: 45).

Nach Früh lassen sich inhaltsanalytisch fundierte Inferenzen und Aussagen über Eigenschaften, Meinungen und Absichten des Kommunikators ohne externe, nicht analytisch gewonnene Kriterien und Zusatzinformationen nur indirekt über Texte nachweisen und von dem eigenen Verständnis der Mitteilungen aus einer gewählten Perspektive beschreiben. Die Aussagekraft dieser diagnostischen Inferenzen der inhaltsanalytischen Befunde sind begrenzt und gelten lediglich als Interpretationen mit teilweise hoher Plausibilität (vgl. Früh 2017: 46f).

9.2 Vorgehensweise der qualitativen Inhaltsanalyse

Damit die Ergebnisse der empirischen Untersuchung intersubjektiv nachvollziehbar sind, wird im folgenden Abschnitt das methodische Vorgehen anhand der einzelnen Arbeitsschritte des Ablaufmodells der qualitativen Inhaltsanalyse nach Mayring detailliert dokumentiert und beschrieben. Die ersten fünf Analyseschritte dieser empirischen Untersuchung basieren auf dem Ablaufmodell der allgemeinen Inhaltsanalyse nach Mayring. Anschließend folgt die spezifische Vorgehensweise nach Art des Materials und der zugrundeliegenden Fragestellung anhand der konkreten Analyseschritte des gewählten Ablaufmodells der qualitativen Inhaltsanalyse inhaltlicher Strukturierung.

Der grundlegende Ansatz der qualitativen Inhaltsanalyse nach Mayring (vgl. 2015: 50) beinhaltet folgende Techniken:

- **Einbettung des Materials in den Kommunikationszusammenhang**
Das zu analysierende Material wird vom Inhaltsanalytiker in seinem Kommunikationszusammenhang eingebettet und innerhalb seines Kontextes interpretiert sowie Rückschlüsse (z.B. auf seine Entstehung oder Wirkung) aus dem festgelegten Teil im Kommunikationsprozess gezogen (vgl. Mayring 2015: 50).
- **Systematisches, regelgeleitetes Vorgehen**
Die Stärke der qualitativen Inhaltsanalyse ist sein systematisches und regelgeleitetes Vorgehen an vorab festgelegten Analyse- und Interpretationsschritten, die nach expliziten Regeln eines konkreten Ablaufmodells ablaufen. Im Auswertungsprozess muss jeder Analyseschritt und jede Entscheidung „auf eine begründete und getestete Regel zurückgeführt werden“ (ebd. 50f) können. Erst dadurch kann die Inhaltsanalyse den Anforderungen der sozialwissenschaftlichen Methodenstandards genügen und eine Transparenz, Intersubjektivität und Nachvollziehbarkeit des Forschungsprozesses gewährleistet werden (vgl. ebd. 12f, 50, 61).
- **Kategorien im Zentrum der Analyse**
Das zentrale Instrument der qualitativen Inhaltsanalyse ist sein Kategoriensystem. Die in Kategorien konkretisierten Ziele der Analyse ermöglichen die Intersubjektivität des Vorgehens und die Reliabilität der Ergebnisse (vgl. ebd. 51f).
- **Gegenstandsbezug statt Technik**
Die Verfahren der qualitativen Inhaltsanalyse sind keine beliebig einsetzbaren und feststehenden Techniken und Standardinstrumente. Diese instruierenden Verfahrensweisen müssen immer auf die spezifische Fragestellung und den jeweiligen konkreten Gegenstand der Analyse hin konstruiert und modifiziert werden. Daher steht der Untersuchungsgegenstand immer im Vordergrund (vgl. ebd. 50, 52).
- **Überprüfung der spezifischen Instrumente durch Pilotstudien**
Die grundlegende Verfahrensweise und das spezifische Kategoriensystem werden zur Überprüfung und Verbesserung in einer Pilotstudie getestet. Die Probendurchläufe werden im Forschungsbericht dokumentiert, damit die intersubjektive Nachprüfbarkeit sichergestellt wird (vgl. ebd. 52).

- **Theoriegeleitetheit der Analyse**

Der theoretische Forschungsstand wird systematisch bei allen Entscheidungen im Verfahren herangezogen. In der qualitativen Inhaltsanalyse gehen inhaltlich theoretische Argumente vor Verfahrensargumenten (vgl. ebd. 52f).

- **Einbezug quantitativer Analyseschritte**

In die einzelnen Techniken der qualitativen Inhaltsanalyse wird „eine Integration von qualitativen und quantitativen Verfahrensweisen angestrebt“ (ebd. 53). Durch den Einbezug quantitativer Analyseschritte (z.B. Häufigkeitsanalyse) wird eine Verallgemeinerung der Ergebnisse erreicht (vgl. ebd. 53, 61).

- **Gütekriterien**

Die Ergebnisse der qualitativen Inhaltsanalyse werden nach Gütekriterien (Reliabilität, Objektivität, Validität, Intercoderreliabilität) eingeschätzt. Die in einer Pilotphase gefundenen Fehlerquellen können zu einer Änderung der Analyseinstrumente führen (vgl. ebd. 53f).

9.2.1 Analyseschritte gemäß dem Ablaufmodell der allgemeinen Inhaltsanalyse

Zu Beginn der Untersuchung erfolgen die nach Mayring konzipierten ersten fünf Analyseschritte gemäß dem Ablaufmodell der allgemeinen Inhaltsanalyse:

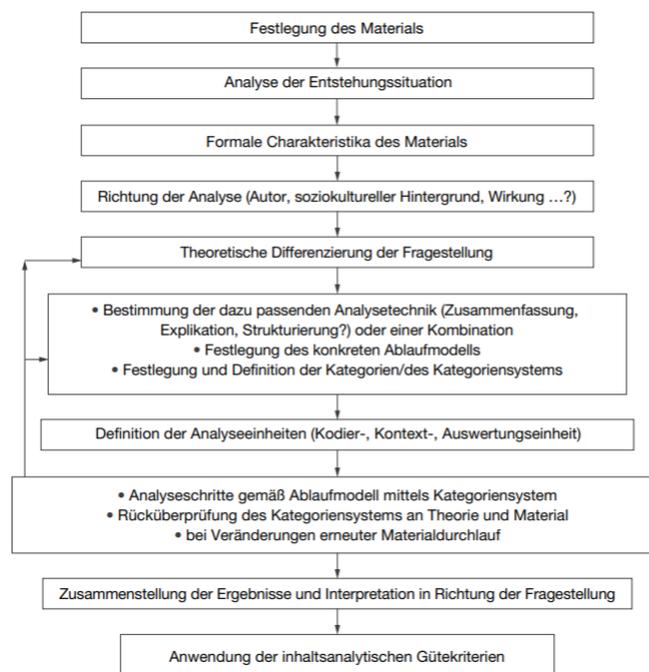


Abbildung 7: Allgemeines inhaltsanalytisches Ablaufmodell (Mayring 2015: 62)

9.2.1.1 Bestimmung des Ausgangsmaterials

Das in den Geschichtswissenschaften verbreitete Vorgehen der Quellenkritik bzw. Quellenkunde steht am Anfang jeder Inhaltsanalyse. Diese präzise Analyse des Ausgangsmaterials hilft bei der Entscheidung, was aus dem sprachlichen Material heraus interpretierbar ist, und gliedert sich nach Mayring (vgl. 2015: 54) in drei wesentliche Analyseschritte:

1. Schritt: Festlegung des Materials

Im ersten Schritt des allgemeinen Ablaufmodells der qualitativen Inhaltsanalyse nach Mayring (vgl. 2015: 54f) muss der zu untersuchende Material-Korpus genau definiert werden. Der Untersuchungsgegenstand dieser empirischen Arbeit bildet ein Korpus aus fünf deutschsprachigen jihadistischen Liedern (Naschids) des deutschen Jihadisten Denis Cuspert. Der Material-Korpus setzt sich aus den folgenden Liedern zusammen:

1. „Wacht doch auf (Allāhu akbar)“ (2010)
2. „Mujahid lauf!“ (2011)
3. „Sheikh Usama“ (2011)
4. „Schwester bleibe Standhaft“ (2012)
5. „Ghurabah (die Fremden)“ (2012)

Diese Selektion und die Begrenzung der Auswahl werden durch folgende Sachverhalte begründet: Ab seiner Konversion vom Gangsta-Rapper zum Jihadisten im Jahr 2010 entwickelte sich Cuspert zum prominentesten Vertreter der deutschsprachigen Naschid-Sänger und wurde mit seiner Ausreise in das syrische Kriegsgebiet im Jahr 2013 zum berüchtigtsten deutschen Jihad-Agitator. Daher repräsentieren seine Naschids dieses spezielle Musik-Genre der jihadistischen Subkultur im deutschsprachigen Raum und stellen ein Abbild der Ideologie dieser Szene dar. Nach Angaben des Berliner Verfassungsschutz (vgl. SenInnSport Berlin 2012) veröffentlichte Cuspert ab 2010 ca. ein Dutzend jihadistischer Naschids, die ausschließlich in Form von Audio- und Videodateien über diversen islamistischen Plattformen im Internet verbreitet wurden. In Deutschland indizierte die Bundesprüfstelle für jugendgefährdende Medien (BPjM) drei seiner Lieder als jugendgefährdend mit möglicher strafrechtlicher Relevanz (vgl. ebd.). Auch wurden viele szenetypische Homepages von Sicherheitsbehörden abgedreht, sodass viele seiner Naschids im Netz nicht mehr auffindbar sind und für die Analyse daher nicht mehr zur Verfügung standen.

2. Schritt: Analyse der Entstehungssituation

Bevor der Analyseprozess beginnen kann, ist zuvor eine genaue Beschreibung der Entstehungssituation notwendig. Im zweiten Schritt ist daher zu erörtern, unter welchen Bedingungen das zu untersuchende Material produziert wurde (vgl. Mayring 2015: 55). Mayring zufolge sind dabei insbesondere folgende Faktoren interessant: „der Verfasser bzw. die an der Entstehung des Materials beteiligten Interagenten, der emotionale, kognitive und Handlungshintergrund des/der Verfasser/innen, die Zielgruppe, in deren Richtung das Material verfasst wurde, die konkrete Entstehungssituation, der soziokulturelle Hintergrund.“ (ebd. 55)

Die Rahmenbedingungen der Entstehungssituation des Materials wurden im theoretischen Teil dieser Arbeit ausführlich beschrieben. Das dargestellte Phänomen des Jihadismus und die Lebensbeschreibung von Denis Cuspert liefern relevante Aufschlüsse über den affektiven und kognitiven Hintergrund des Kommunikators und den sozio-kulturellen Hintergrund des Untersuchungsgegenstand. Auch auf die Zielgruppe seiner Lieder, die Pop-Jihadisten, wurde in der Theorie näher eingegangen. Für die Analyse wurden fünf Naschids aus der Feder von Cuspert ausgewählt, die im Zeitraum von 2010 bis 2012 in Deutschland produziert und im Internet verbreitet wurden. Seine Naschids entstanden während seines Radikalisierungsprozesses, unmittelbar nach seiner Hinwendung zum jihadistischen Salafismus und seinem Anschluss an die jihadistische Szene in Deutschland und vor seiner Ausreise als IS-Kämpfer in den Jihad nach Syrien.

3. Schritt: Formale Charakteristika des Materials

Im dritten Schritt wird dargelegt, „in welcher Form das Material vorliegt“ (Mayring 2015: 55). Das herangezogene Material liegt in Form eines transkribierten Liedtextes vor. Die Texte der Naschids „Wacht doch auf (Allāhu akbar)“, „Mujahid lauf!“ und „Sheikh Usama“ wurden von dem Islamwissenschaftler Behnam T. Said (2016a) transkribiert und in seinem Buch „Hymnen des Jihads“ abgedruckt. Die niedergeschriebenen Liedtexte der Naschids „Schwester bleibe Standhaft“ und „Ghurabah (die Fremden)“ stammen von Ahmad al-Zaky und wurden über seinen Blog maalamfiltariq.wordpress.com veröffentlicht.

9.2.1.2 Fragestellung der Analyse

Nach der Bestimmung des Ausgangsmaterial im ersten Schritt, folgt im zweiten Schritt die spezifische Fragestellung der Analyse. Hier wird der Frage nachgegangen, was aus dem sprachlichen Material herausinterpretiert werden soll. Die Bestimmung der Fragestellung gliedert sich in zwei Analyseschritte (vgl. Mayring 2015: 58):

4. Schritt: Richtung der Analyse

Im vierten Schritt muss die Richtung der Analyse vorab bestimmt werden, indem das Textmaterial als Bestandteil einer Kommunikationskette begriffen und in ein inhaltsanalytisches Kommunikationsmodell eingeordnet wird (vgl. ebd. 58):

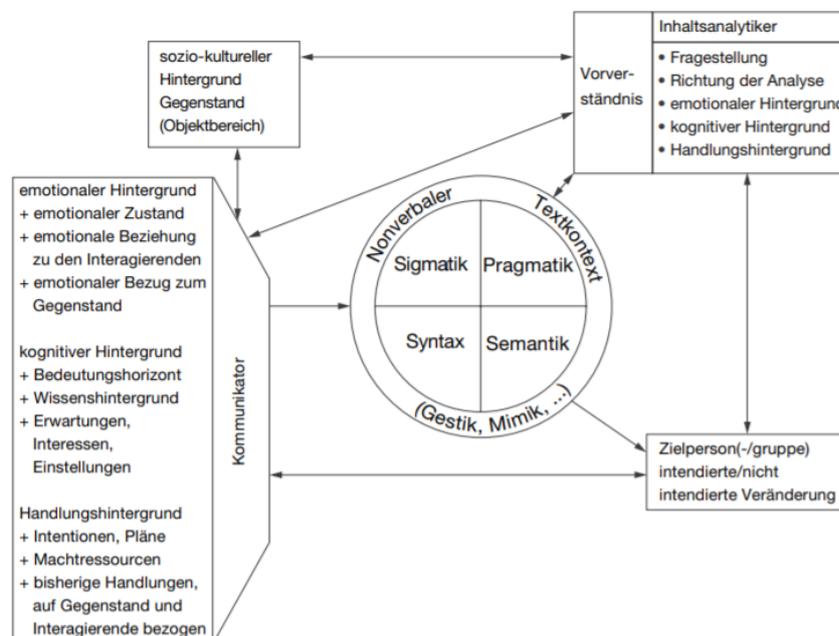


Abbildung 8: Inhaltsanalytisches Kommunikationsmodell nach Mayring (2015: 59)

Anhand des inhaltsanalytischen Kommunikationsmodell lässt sich sprachliches Material in verschiedene Richtungen unterscheiden: Aussagen über den im Text behandelten Gegenstand, Aussagen über den Hintergrund des Textverfassers (Kommunikator) oder Rückschlüsse über die Text-Wirkungen bei der Zielgruppe (vgl. ebd. 58f). Die Analyse des Materials ist auf den Handlungshintergrund des Kommunikators ausgerichtet und es sollen Rückschlüsse über die Intention des Kommunikators erfasst werden.

5. Schritt: Theoretische Differenzierung der Fragestellung

Die regel- und theoriegeleitete Inhaltsanalyse folgt „einer präzisen theoretisch begründeten inhaltlichen Fragestellung“ (Mayring 2015: 59). Die vor der Analyse geklärte Fragestellung knüpft theoretisch am bisherigen Forschungsstand und an den gewonnenen Erfahrungen von Dritten über den zu untersuchenden Gegenstand an, um einen Erkenntnisfortschritt zu erzielen (vgl. ebd. 59f). Die Fragestellung dieser Arbeit wurde im 5. Kapitel dargestellt.

6. Schritt: Bestimmung der Analysetechnik und Festlegung des Ablaufmodells

Die nächsten Schritte des inhaltsanalytischen Ablaufmodells variieren je nach gewählter Analysetechnik. Je nach Art des Materials und der zugrundeliegenden Forschungsfrage muss eine geeignete Analysetechnik und ein konkretes Ablaufmodell ausgewählt werden. Bei der qualitativen Inhaltsanalyse unterscheidet Mayring (vgl. 2015: 67) folgende drei voneinander unabhängige Analysetechniken, die sich auf drei Grundformen der Interpretation zurückführen lassen: Zusammenfassung, Explikation und Strukturierung. Im Rahmen dieser Arbeit wurde mit Bezug auf die Zielsetzung und die Forschungsfrage die inhaltsanalytische Technik und Interpretationsform der Strukturierung gewählt, da dieses Verfahren am geeignetsten ist, um aussagekräftige Ergebnisse gewinnen zu können. Das Ziel der strukturierenden Inhaltsanalyse ist bestimmte Aspekte (Strukturen) unter vorab festgelegten Ordnungskriterien aus dem Material herauszufiltern. In Form eines Kategoriensystems wird diese bestimmte Struktur an das Material herangetragen, um das Material hinsichtlich bestimmter Merkmale einzuschätzen oder einen Querschnitt zu ziehen. Alle durch die Kategorien angesprochenen Textbestandteile werden aus dem Material systematisch extrahiert (vgl. ebd. 67, 97).

9.2.2 Analyseschritte gemäß dem Ablaufmodell der strukturierenden Inhaltsanalyse

Folgende Analyseschritte ergeben sich aus dem allgemeinen Ablaufmodell der strukturierenden Inhaltsanalyse:

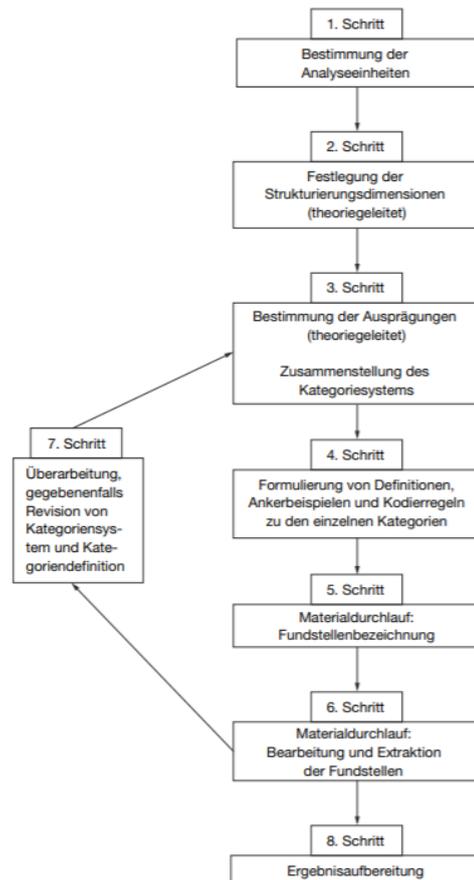


Abbildung 9: Ablaufmodell strukturierender Inhaltsanalyse (allgemein) nach Mayring (2015: 98)

Anhand der unterschiedlichen Zielsetzungen von strukturierenden Inhaltsanalysen unterscheidet Mayring (vgl. 2015: 68, 99) vier Formen (Untergruppen) und Analysetechniken: die formale, inhaltliche, typisierende und skalierende Strukturierung. Für die weitere inhaltsanalytische Vorgehensweise wurde die Analysetechnik der inhaltlichen Strukturierung gewählt. Das Ziel der inhaltlichen Strukturierung ist anhand theoriegeleiteter entwickelter Kategorien und Subkategorien „bestimmte Themen, Inhalte und Aspekte aus dem Material herauszufiltern und zusammenzufassen“ (ebd. 2015: 103).

Folgendes differenziertes Ablaufmodell der inhaltlichen Strukturierung ergibt sich in Ergänzung zum allgemeinen Ablaufmodell der strukturierenden Inhaltsanalyse:

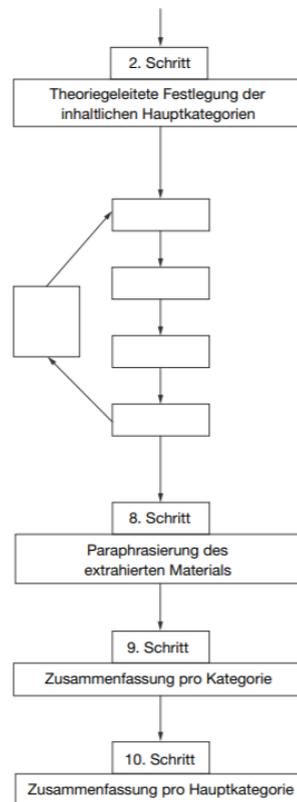


Abbildung 10: Ablaufmodell inhaltlicher Strukturierung nach Mayring (2015: 104)

Das differenzierte Ablaufmodell inhaltlicher Strukturierung arbeitet mit den gleichen mittleren Analyseschritten (dritten bis siebten Schritt) wie das allgemeine Ablaufmodell strukturierender Inhaltsanalyse (vgl. Mayring 2015: 99). Im Zentrum jeder strukturierenden Inhaltsanalyse steht daher „die Zusammenstellung und Überarbeitung des Kategoriensystems, das Formulieren von Definitionen, Ankerbeispielen und Kodierregeln und die Bezeichnung und Bearbeitung der Fundstellen im Material“ (ebd. 99)

1. Schritt: Bestimmung der Analyseeinheit

Nachdem die konkrete Analysetechnik und das Ablaufmodell bestimmt worden sind, werden im nächsten Schritt die Analyseeinheiten (Kodiereinheit, Kontexteinheit, Auswertungseinheit) bzw. Texteinheiten festgelegt, um die Präzision der strukturierenden Inhaltsanalyse zu erhöhen (vgl. Mayring 2015: 61):

Die Kodiereinheit legt fest, welches der kleinste Materialbestandteil ist, der ausgewertet werden darf, was der minimale Textteil ist, der unter eine Kategorie fallen kann. Die Kontexteinheit legt den größten Textbestandteil fest, der unter eine Kategorie fallen kann. Die Auswertungseinheit legt fest, welche Textteile jeweils nacheinander ausgewertet werden (ebd. 61).

Als Kodiereinheit wurde für diese Analyse ein einzelnes Wort festgelegt. Als Kontexteinheit wurden mehrere sinnvoll zusammenhängende Wörter, Sätze bzw. Strophen definiert. Die Reihenfolge der Auswertung der Textbestandteile (Auswertungseinheit) erfolgt sequenziell entsprechend dem jeweiligen Erhebungszeitpunktes der Fundstellen.

2. Schritt: Theoriegeleitete Festlegung der inhaltlichen Hauptkategorien

Bei einer inhaltlichen Strukturierung werden anhand von theoriegeleiteten entwickelten Haupt- und Unterkategorien die Inhalte aus dem Material extrahiert (vgl. Mayring 2015: 103). Bei der Definition von Kategorien unterscheidet Mayring (ebd. 85) zwei Vorgehensweisen:

Eine deduktive Kategoriendefinition bestimmt das Auswertungsinstrument durch theoretische Überlegungen. Aus Voruntersuchungen, aus dem bisherigen Forschungsstand, aus neu entwickelten Theorien oder Theoriekonzepten werden die Kategorien in einem Operationalisierungsprozess auf das Material hin entwickelt. [...] Eine induktive Kategoriendefinition hingegen leitet die Kategorien direkt aus dem Material in einem Verallgemeinerungsprozess ab, ohne sich auf vorab formulierte Theorienkonzepte zu beziehen (ebd. 85).

Im zweiten Schritt der Strukturierung erfolgt die theoriegeleitete Festlegung der inhaltlichen Hauptkategorien bzw. Strukturierungsdimensionen. Die aus der Fragestellung abgeleiteten und theoretisch begründeten Strukturierungsdimensionen müssen genau definiert werden und in weitere Ausprägungen differenziert werden. (vgl. ebd. 97)

In der vorliegenden Arbeit wurde die deduktive und die induktive Verfahrensweise bei der Kategorienentwicklung angewendet und miteinander kombiniert. Die Haupt- und Subkategorien wurden sowohl aus der Theorie abgeleitet als auch aus dem Material-Korpus erarbeitet. Die deduktive Erstellung der zwei Hauptkategorien *Ideologie* und *Mobilisierungssymbole* basieren auf den ideologischen Inhaltskategorien „Ideologische Gegebenheiten“ und „Maximen und Symbole als Hauptkategorien der Instrumentalisierung“ aus der Studie über deutsche und russische Soldatenlieder im 20. Jahrhundert von dem tschechischen Musikwissenschaftler Vladimír Karbusický (vgl. 1973: 156, zit. nach Said 2016a: 297, 308). Da es inhaltliche Schnittmengen zwischen Soldatenliedern und jihadistischen Liedern gibt, lassen sich die ideologische Inhaltskategorien von Karbusický auf Naschids anwenden (vgl. Said 2016a: 161). Die dritte Hauptkategorie *Widerstand gegen Tyrannei & Ungerechtigkeit* wurde wie die Subkategorien deduktiv aus den inhaltlichen Themen und Kernbegriffen jihadistischer Poesie und Naschids abgeleitet (vgl. Said 2016a: 309).

3. Schritt: Zusammenstellung des Kategoriensystems

Zu einem Kategoriensystem werden die Strukturierungsdimensionen und ihre Ausprägungen im dritten Schritt zusammengestellt (vgl. Mayring 2015: 97). Das zentrale Instrument einer qualitativen Inhaltsanalyse ist sein Kategoriensystem. Die analytischen Ziele sollen in Kategorien veranschaulicht werden. Das wechselseitig entwickelte theorie- und materialgeleitete Kategoriensystem ermöglicht die intersubjektive Nachvollziehbarkeit des Vorgehens, die Vergleichbarkeit der Ergebnisse und die Abschätzung der Reliabilität der Analyse (vgl. ebd. 51f, 61).

4. Schritt: Formulierung von Definitionen, Ankerbeispielen und Kodierregeln

In einem dreistufigen Verfahren wird genau beschrieben, welcher Materialbestandteil unter einer der deduktiv gewonnenen Haupt- und Subkategorien fällt (vgl. Mayring 2015: 97):

1. Definition der Kategorien: Es wird genau definiert, welche Textbestandteile unter eine Kategorie fallen.
2. Ankerbeispiele: Es werden konkrete Textstellen angeführt, die unter eine Kategorie fallen und als Beispiele für diese Kategorie gelten sollen.
3. Kodierregeln: Es werden dort, wo Abgrenzungsprobleme zwischen Kategorien bestehen, Regeln formuliert, um eindeutige Zuordnungen zu ermöglichen (ebd. 97).

Die deduktive Kategorienbildung erfolgt auf Basis der theoriegeleiteten Formulierung von Definitionen, besonders eindeutigen Zuordnungen von Textstellen als Ankerbeispiele und Kodierregeln, die bei uneindeutigen Einschätzungen von Textstellen zur Abgrenzung herangezogen werden. Das flexible Kategoriensystem wird in einem Kodierleitfaden zusammengestellt und laufend durch induktive Kategorienbildung im Analyseprozess überarbeitet und erweitert (vgl. ebd. 108). Der vollständig verfasste Kodierleitfaden dieser qualitativen Inhaltsanalyse ist in detaillierter Form im Anhang vorzufinden.

5. und 6. Schritt: Bezeichnung, Bearbeitung und Extraktion der Fundstellen

Das Vorgehen bei einer strukturierenden Inhaltsanalyse beginnt mit einem Materialdurchgang im fünften und sechsten Schritt. In einem zweistufigen Probedurchgang wird überprüft, ob die vorab formulierten Kategorien (Definitionen, Ankerbeispiele und Kodierregeln) bei der Anwendung auf das Material greifen und eine eindeutige Zuordnung ermöglichen können. Im ersten Arbeitsschritt werden die Textstellen im Material (Fundstellen), die einer Kategorie zugeordnet werden können, entweder durch Notierung der Kategoriennummer am Textrand oder durch verschiedenfarbige Unterstreichungen im Text gekennzeichnet (vgl. Mayring 2015: 97, 99). In einem zweiten Arbeitsschritt erfolgen

die Bearbeitung und die Extraktion der markierten Fundstellen je nach Ziel der Strukturierung. Nach einem Probedurchlauf erfolgt normalerweise eine Modifizierung des Kategoriensystems (vgl. Mayring 2015: 99).

Der Materialdurchlauf dieser Analyse erfolgte mit der ersten Version des Kodierleitfadens. Im fünften Schritt wurde die Fundstellen (alle Textstellen, die unter Berücksichtigung der Analyseeinheiten den Haupt- und Subkategorien zugeordnet werden können) im Material mit Hilfe von MAXQDA, einer Software zur computergestützten qualitativen Inhaltsanalyse, bezeichnet und markiert. Im sechsten Schritt erfolgten in einem weiteren Materialdurchlauf die Bearbeitung und Extraktion der Fundstellen.

7. Schritt: Überarbeitung des Kategoriensystems

Im Rahmen der Pilotstudie muss die grundlegende Verfahrensweise und das spezifische Kategoriensystem überprüft werden. Im Forschungsbericht müssen die Probedurchläufe zwecks intersubjektiver Nachprüfbarkeit dokumentiert werden (vgl. Mayring 2015: 52)

Im siebten Schritt wurde das Kategoriensystem nach einem Materialdurchgang modifiziert. Es stellte sich heraus, dass einige Subkategorien zu allgemein formuliert waren, sodass Abgrenzungsprobleme zwischen den Kategorien und Textstellen auftraten. Der Probelauf zeigte auch, dass einige Subkategorien falsch gewählt und überflüssig waren, da bestimmte Themen gar nicht vorkamen und entfernt werden konnten. Im Zuge der Pilotstudie wurden auch Kategorien zusammengeführt oder gänzlich neue Kategorien hinzugefügt.

8. Schritt: Paraphrasierung des extrahierten Materials

Nach der Überarbeitung des Kategoriensystems beginnt mit der Bezeichnung der Fundstellen und ihrer Bearbeitung und Extraktion der Hauptmaterialdurchlauf (vgl. Mayring 2015: 99). Im Hauptmaterialdurchlauf wurden die Fundstellen mit MAXQDA bezeichnet und anschließend in Form von Paraphrasen extrahiert.

9. und 10. Schritt: Zusammenfassung pro Haupt- und Subkategorie

Die Ergebnisse des Hauptmaterialdurchlaufs werden bei einer inhaltlichen Strukturierung wie folgt zusammengefasst und aufgearbeitet (vgl. ebd. 99):

Nach der Bearbeitung des Textes mittels des Kategoriensystems wird das in Form von Paraphrasen extrahierte Material zunächst pro Unterkategorie, dann pro Hauptkategorie zusammengefasst. Dabei gelten die Regeln der Zusammenfassung (ebd. 103).

10 Darstellung und Interpretation der Ergebnisse

In diesem Kapitel werden nun die erhobenen Daten aus der inhaltsanalytischen Auswertung präsentiert und die gewonnenen Erkenntnisse im Sinne der Fragestellung interpretiert.

10.1 Häufigkeitsverteilung

Im folgenden Säulendiagramm werden die Häufigkeiten der einzelnen Subkategorien in absoluten Zahlen veranschaulicht:

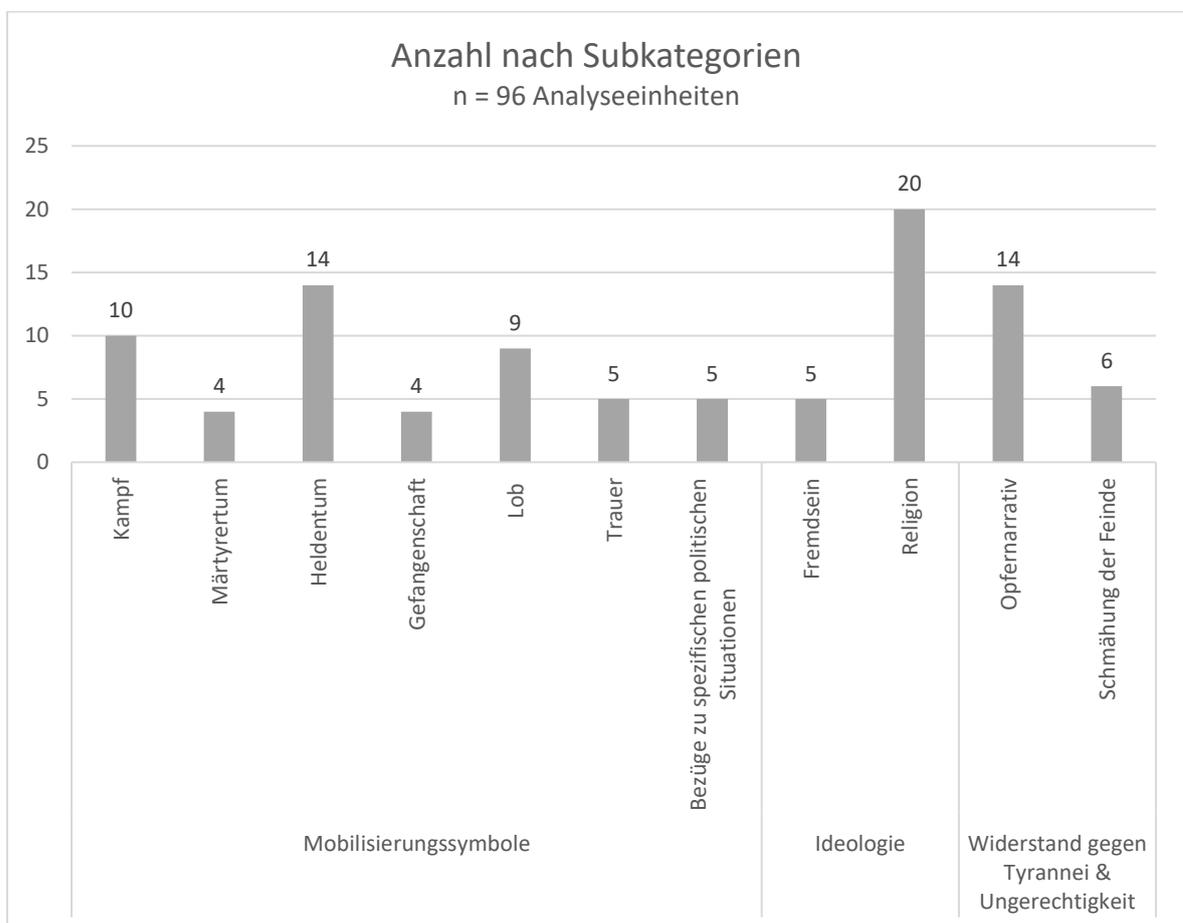


Abbildung 11: Anzahl nach Subkategorien

In der durchgeführten qualitativen Inhaltsanalyse wurden insgesamt fünf jihadistische Liedtexte untersucht und 96 Analyseseinheiten (Merkmalsträger), also alle relevanten Textstellen, in denen konkrete Aussagen zu den Kategorien getroffen wurden, codiert.

Die Textstellen wurden den Hauptkategorien *Ideologie*, *Mobilisierungssymbole* und *Widerstand gegen Tyrannei & Ungerechtigkeit* zugeordnet, die jeweils verschiedene Unterkategorien aufweisen.

Der ersten Hauptkategorie *Ideologie* lassen sich alle Textstellen mit religiösen Themen und Begriffen zuordnen, die „den ideologischen Erklärungsrahmen für die eigene Weltanschauung sowie ein kulturspezifisches Orientierungssystem zur Erklärung, Interpretation und Strukturierung der erlebten Realität“ (Said 2016a: 309) bilden. Diese Kategorie unterteilt sich in zwei Subkategorien, die folgende relative Häufigkeiten aufweisen: *Religion* (21 %) und *Fremdsein* (5 %).

Die zweite Hauptkategorie *Mobilisierungssymbole* beinhaltet alle Textstellen, „die an Mut und Ehre der Kämpfer appellieren und helfen, sie vom möglichen Selbstopfer zu überzeugen“ (Said 2016a: 309). Diese Kategorie unterteilt sich in sieben Subkategorien, die folgende relative Häufigkeiten aufweisen: *Kampf* (10,5 %), *Märtyrertum* (4 %), *Heldentum* (15 %), *Gefangenschaft* (4 %), *Lob* (9,5 %), *Trauer* (5 %) und *Bezüge zu spezifischen politischen Situationen* (5 %).

Der dritten Hauptkategorie *Widerstand gegen Tyrannei & Ungerechtigkeit* lassen sich alle Textstellen mit politischer Dimension zuordnen, in denen soziale Missstände benannt, Feindbilder geschürt sowie an Empathie, Solidarität und Gerechtigkeit mit den unschuldigen muslimischen Opfern appelliert werden (vgl. Said 2016a: 309). Diese Kategorie unterteilt sich in zwei Subkategorien, die folgende relative Häufigkeiten aufweisen: *Opfernarrativ* (15 %) und *Schmähung der Feinde* (6 %).

Die Ergebnisse der Häufigkeitsanalyse veranschaulichen, dass die Hauptkategorie *Mobilisierungssymbole* mit einer relativen Frequenz von 53 % den größten Anteil stellt und den Schwerpunkt der inhaltlichen Thematik der Lieder bildet. Den zweitgrößten Anteil bildet die Hauptkategorie *Ideologie* mit einer relativen Häufigkeit von 26 %, dicht gefolgt von der Hauptkategorie *Widerstand gegen Tyrannei & Ungerechtigkeit* mit 21 %. In Bezug auf die Subkategorien ergab die Frequenzanalyse, dass *Religion*, *Heldentum*, *Opfernarrativ* und *Kampf* die größten relativen Häufigkeiten aufweisen und die dominierenden Themenbereiche der Lieder darstellen.

10.2 Zusammenfassung pro Subkategorie

Die ausführliche Darstellung und Interpretation der Ergebnisse erfolgen nun pro Subkategorie, die im Einzelnen nacheinander ausgewertet werden. Die Auswertung aller relevanten Textstellen aus dem Material erfolgte durch Kodierung mit Hilfe eines Kategoriensystems. Alle relevanten Textstellen wurden den entsprechenden Kategorien zugeordnet, um die inhaltliche Botschaft in Bezug auf die Vermittlung von Ideologie, Mobilisierung und Widerstand gegen Tyrannei und Ungerechtigkeit aus den Liedtexten identifizieren und beschreiben zu können. Anhand der Ergebnisse soll daraufhin die Forschungsfrage beantwortet werden, um Erkenntnisse über die Mitteilungs- und Wirkungsabsicht des Autors zu erhalten.

10.2.1 Hauptkategorie 1: Ideologie

10.2.1.1 Religion

Um ihre Religiosität hervorzuheben, nutzen Jihadisten die Sprache der Religion und verwenden weit verbreitete islamische Ausdrücke und Redewendungen, die einen zentralen Aspekt der arabischen Sprache und Kultur darstellen. Diese arabischen Aussprüche finden Anwendung auch im alltäglichen Sprachgebrauch der europäischen Muslime und haben ursprünglich keine extremistische Bedeutung, werden aber für die jihadistische Propaganda instrumentalisiert. Auch Cuspert greift in seinen jihadistischen Kampfliedern zu gängigen islamischen Aussprüchen wie *Allāhu akbar* [„Gott ist am größten“], *in šā`a llāh* [„so Gott will“], *subhān Allāh* [„gepriesen sei Gott“] oder *bismi`llāh* [„im Namen Gottes“], um sich zum islamischen Glauben zu bekennen und seine Religiosität, Zugehörigkeit und Entschlossenheit für die Sache auszudrücken.

Um sowohl die Zugehörigkeit zur Eigengruppe durch den Bezug zum islamischen Glauben herzustellen als auch sich von der Fremdgruppe abzugrenzen, besingt Cuspert den ersten Teil des islamischen Glaubensbekenntnisses (*šahāda*), dass die erste Glaubenspflicht der fünf Säulen des Islam bildet. Als öffentlicher Ausdruck der kompromisslosen Entscheidung zur Einheit Gottes wird die Verbreitung des Bekenntnisses als ewig und unaufhaltsam ausgerufen (72: „*Lā ilāha illā` llāh* [„Es gibt keinen Gott außer Gott“]. Nicht zu stoppen ist dieser Ruf“).

Als totalitäre Ideologie wird im Jihadismus der gottgewollte Sieg der eigenen Anhängerschaft zugesichert. Cuspert greift in seinen Liedern den an mehreren Stellen im

Koran prophezeite Sieg des Islams und der wahren Muslime mit Gottes Hilfe auf, indem er mehrmals Gottes Siegesversprechen erwähnt (39: „Allāh hat versprochen, der Sieg wird kommen“; 78: „Allāh verspricht den Sieg“; 84: „Ob sie wollen oder nicht, Allāh versprach uns diesen Sieg“). Diese Textstellen implizieren, dass Cuspert versucht seine Rezipienten in ihrer Weltanschauung zu bestärken, da sie sich aufgrund ihrer jihadistischen Gesinnung für die wahren Gläubigen halten. So heißt es im Koran:

Und laßt (in eurem Kampfwillen) nicht nach und seid nicht traurig (wegen der Schlappe, die ihr erlitten habt) wo ihr doch (letzten Endes) die Oberhand haben werdet, wenn (anders) ihr gläubig seid! (Sure Āl ‘Imrān 3: 139; übersetzt nach Paret 1979)

Er ist es, der seinen Gesandten mit der Rechtleitung und der wahren Religion geschickt hat, um ihr [Islam] zum Sieg zu verhelfen über alles, was es (sonst) an Religion gibt. (Sure at-Tauba 9:33; übersetzt nach Paret 1979)

Wenn Gott euch zum Sieg verhilft, gibt es für euch niemand, der (über euch) siegen könnte. Und wenn er euch im Stich läßt, wer könnte euch dann, nachdem er (als Helfer) ausgefallen ist, zum Sieg verhelfen? Auf Gott sollen die Gläubigen (immer) vertrauen. (Sure Āl ‘Imrān 3: 160; übersetzt nach Paret 1979)

Ihr Gläubigen! Wenn ihr Gott helft, hilft er (auch) euch und festigt eure Füße (so daß ihr keinen Fehltritt macht) (Sure Muḥammad 47: 7; übersetzt nach Paret 1979).

Die (wahren) Gläubigen sind diejenigen, die an Gott und seinen Gesandten glauben und hierauf nicht (wieder unsicher werden und) Zweifel hegen, und die mit ihrem Vermögen und in eigener Person um Gottes willen Krieg führen (w. sich abmühen). Sie sind es, die die Wahrheit sagen (wenn sie sich als Gläubige bezeichnen) (Sure al-Ḥuḡurāt 49: 15; übersetzt nach Paret 1979).

Nicht nur im Zusammenhang mit dem Sieg wird Gottvertrauen vorausgesetzt. In Cusperts Naschids wird das allgegenwärtige Vertrauen auf Gottes Beistand und sein Handeln bekundet (82: „Wir vertrauen auf Allāh, mit ihm haben wir nie versagt“; 77: „Mich auf meinen Herrn verlassend, machte ich mich auf den Weg. *Fī sabīli llāh* [„für die Sache Gottes“], egal wohin es geht“). Sein Vertrauen in Gottes Hände zu legen, ist Ausdruck von Gottesfurcht und des vollkommenen Glaubens. Im Koran wird mehrfach zum tiefen Vertrauen in das Wirken von Gott durch Hingabe in allen Bereichen des Lebens aufgerufen:

Diejenigen (aber) die glauben, und diejenigen, die ausgewandert sind und um Gottes willen Krieg geführt (w. sich abgemüht) haben, dürfen auf die Barmherzigkeit Gottes hoffen. Gott ist barmherzig und bereit zu vergeben. (Sure 2, al-baqara, Vers 218)

Und wenn du dich (erst einmal zu etwas) entschlossen hast, dann vertrau auf Gott! Gott liebt die, die (auf ihn) vertrauen (Sure Āl ‘Imrān 3: 159; übersetzt nach Paret 1979).

Auf Gott sollen die Gläubigen (immer) vertrauen. Warum sollten wir denn nicht auf Gott vertrauen, wo er uns doch unsere Wege geführt hat? Wir wollen das Ungemach, das ihr uns zugefügt habt, geduldig ertragen. Und auf Gott sollen (alle) vertrauen, die (überhaupt) Vertrauen haben (Sure Ibrāhīm 14:11-12; übersetzt nach Paret 1979)

Und wer auf Gott vertraut, läßt sich an ihm genügen. Gott erreicht, was er will (w. Gott erreicht seine Sache). Er hat allem (sein) Maß (und Ziel) gesetzt (Sure at-Ṭalāq 65: 3; übersetzt nach Paret 1979).

Als weiteres koranisches Thema kommen Gottes Zeichen in den Liedern zur Sprache, die als deutliche Beweise seine Existenz und Einzigkeit bezeugen, aber von den Ungläubigen nicht erkannt werden (51: „Die Zeichen sind klar, doch sie verleugnen ihn“). Damit wird in deutlicher Abgrenzung zur Fremdgruppe die Bedeutsamkeit der Eigengruppe als die wahren Gläubigen positiv hervorgehoben. Im Koran wird verständigen Menschen in vielfacher Weise die göttlichen Zeichen vor Augen geführt:

Diejenigen, die kein Wissen haben, (d.h. die Heiden) sagen: Warum spricht Gott nicht (unmittelbar) zu uns, oder warum kommt uns nicht (wenigstens) ein Zeichen zu? Die vor ihnen lebten, haben dasselbe gesagt. Ihre Herzen sind (was die Verstocktheit angeht) einander gleich. Wir haben die Verse (w. Zeichen) klargemacht für Leute, die (von der Wahrheit) überzeugt sind. (Sure al-Baqara 2: 118; übersetzt nach Paret 1979)

Und unter ihnen gibt es welche, die hören dir zu. Aber wir haben über ihr Herz eine Hülle und in ihre Ohren Schwerhörigkeit gelegt, so daß sie es (d.h. was du ihnen sagst; oder: ihn, d.h. den Koran) nicht verstehen. Wenn sie auch jedes (nur denkbare) Zeichen sehen, glauben sie nicht daran. Und nun kamen sie schließlich zu dir, um mit dir zu streiten. Diejenigen, die ungläubig sind, sagen: Das (was du uns als Offenbarung vorträgst) sind nichts als die Geschichten der früheren (Generationen). (Sure an-An‘ām 6: 25; übersetzt nach Paret 1979)

Und sag: Lob sei Gott! Er wird euch seine Zeichen sehen lassen, so daß ihr sie erkennt (und nicht sagen könnt, ihr wisset von nichts). Und dein Herr gibt sehr wohl acht auf das, was ihr tut. (Sure an-Naml 27: 93; übersetzt nach Paret 1979)

Mehrere Koranverse weisen darauf hin, dass die Versorgung bzw. Lebensunterhalt (*rizq*) aller Geschöpfe einzig Gott obliegt. Die Strophe „Von unsrem Herrn werden wir versorgt“ (63) impliziert erneut, dass sich die Anhänger der jihadistischen Bewegung aufgrund ihrer religiösen Überzeugung für die Vertreter des wahren Islams halten. So heißt es im Koran:

Diejenigen, die glauben und ausgewandert sind und um Gottes willen Krieg geführt haben, und diejenigen, die (ihnen) Aufnahme gewährt und Beistand geleistet haben, das sind die wahren Gläubigen. Sie haben (dereinst) Vergebung und vortrefflichen Unterhalt (zu erwarten). (Sure al-Anfāl 8: 74)

Diejenigen nun, die glauben und tun, was recht ist, haben (dereinst) Vergebung und vortrefflichen Unterhalt (zu erwarten). (Sure al-Ḥağğ 22: 50; übersetzt nach Paret 1979)

Und diejenigen, die um Gottes willen ausgewandert sind und hierauf (im Kampf) getötet werden oder (eines friedlichen Todes) sterben, denen wird Gott bestimmt einen schönen Unterhalt bescheren. Er kann am besten bescheren. (Sure al-Ḥağğ 22: 58; übersetzt nach Paret 1979)

Gott ist es, der (allen) Unterhalt beschert und Macht und Festigkeit zu eigen hat. (Sure ad-Dāriyāt 51: 58; übersetzt nach Paret 1979)

Gott beschert (Unterhalt) wem er will, ohne abzurechnen. (Sure Āl ‘Imrān 3: 37; übersetzt nach Paret 1979)

Im Koran wird Gott durch das Licht des Lebens symbolisiert:

Gott ist das Licht von Himmel und Erde. (Sure An-Nūr 24: 35; übersetzt nach Paret 1979)

Gott hat eine Mahnung zu euch herabgesandt, einen Gesandten, der euch die Verse (w. Zeichen) Gottes verliest, die (alles) deutlich machen, um diejenigen, die glauben und tun, was recht ist, aus der Finsternis heraus ins Licht zu bringen. Wenn nun einer an Gott glaubt und tut, was recht ist, läßt er ihn (dereinst) in Gärten eingehen, in deren Niederungen (w. unter denen) Bäche fließen, und in denen die Seligen (w. sie) ewig weilen werden. Gott hat ihm (dann, wenn er ihn ins Paradies hat eingehen lassen) einen guten Unterhalt verschafft. (Sure at-Ṭalāq 65: 10-11; übersetzt nach Paret 1979)

Er ist es, der (im Koran) klare Zeichen (oder: Verse) auf seinen Diener (d.h. Mohammed) herabsendet, um euch aus der Finsternis heraus ins Licht zu bringen. Gott ist gegen euch mitleidig und barmherzig. (Sure al-Ḥadīd 57: 9; übersetzt nach Paret 1979)

Sie wollen das Licht Gottes ausblasen (w. mit ihrem Mund auslöschen). Aber Gott will sein Licht unbedingt in seiner ganzen Helligkeit erstrahlen lassen auch wenn es den Ungläubigen zuwider ist. (Sure at-Tauba 9: 32; übersetzt nach Paret 1979)

Diesbezüglich stellt Cuspert wieder eine religiöse Verbindung zur Ideologie her und betont unterschwellig die Bedeutung der eigenen Gruppe als Auserwählte (41: „Allāh hat versprochen, Er vollendet sein Licht“; 54: „Doch wir brauchen Ihn, denn Er schenkt uns Licht“).

Im Koran steht geschrieben, dass das Streben nach dem Wohlwollen Gottes durch aufrichtigen Glauben und gute Handlungen das einzige und höchste irdische Ziel aller Muslime ist, um Glückseligkeit und Erlösung im Jenseits zu erlangen:

Gott hat wirklich an den Gläubigen Wohlgefallen gefunden, (damals) als sie dir (in Hudaibiya) unter dem Baum huldigten. Er wußte, was (für Gedanken) sie im Herzen hatten. Und er sandte die Ruhe auf sie herab und belohnte sie mit einem nahen Erfolg (Sieg). (Sure al-Fatḥ 48: 18; übersetzt nach Paret 1979)

Gott leitet damit diejenigen, die nach seinem Wohlgefallen streben (w. seinem Wohlgefallen folgen) die Wege des Friedens (oder: des Heils) und bringt sie mit seiner Erlaubnis aus der Finsternis heraus ins Licht und führt sie auf einen geraden Weg. (Sure al-Mā'ida 5: 16; übersetzt nach Paret 1979)

Dieses koranische Thema wird von Cuspert durch mehrere Strophen angesprochen, indem er die Frömmigkeit und Gottesfurcht der Jihadisten betont, deren vermeintlich rechtschaffendes Handeln zum Erreichen ihrer Ziele unaufhörlich dem Wohlwollen Gottes entsprechend ausgerichtet ist (64: „Unser Weg kennt nur ein Ziel, die Zufriedenheit Allāhs“).

Auch das erklärte politische Ziel der Jihadisten, die gewaltsame Einführung einer auf der Scharia basierenden Rechtsordnung, wird in den Liedern zum Ausdruck gebracht (46: „Unser Ziel ist die *šari'a* [Scharia], bis der Tod zu uns kommt“).

10.2.1.2 Fremdsein

Ein zentrales Merkmal der jihadistischen Ideologie und somit Thema vieler Naschids ist das positiv konnotierte Selbstbild als Fremde (*ḡurabā'*) zur Selbststilisierung und Gruppenzugehörigkeit der Eigengruppe sowie zur Abgrenzung von der Fremdgruppe. Mit dieser Selbstdarstellung nehmen Jihadisten als die einzig wahren Gläubigen und auserkorene Avantgarde eine von ihr empfundene Minderheitsposition unter den Muslimen in der Gesellschaft ein (vgl. Said 2016a: 185f; Günther u.a. 2016: 172f).

Der Begriff *ġurabā'* entstammt einem weit verbreiteten *ḥadīṭ* und geht auf folgenden überlieferten Ausspruch des Propheten Muḥammad zurück (vgl. Said 2016a: 185f):

Der Islam begann als etwas Fremdes und wird als etwas Fremdes zurückkehren, so wie er begann. Und die Seligkeit gehört den Fremden. (Ṣaḥīḥ Muslim, Bd. 1, Nr. 270)

Bezugnehmend auf das Konzept des Fremdsein wird in den untersuchten Liedern eine kollektive Identität und ein Gemeinschaftsgefühl als Fremde konstituiert (87: „*Ġurabā'*, wir sind die Fremden, ob lebendig oder tot.“). Da nur die wahren Gläubigen vermögen die Zeichen Gottes zu erkennen, verleugnet nach jihadistischer Auffassung die als ungläubig wahrgenommene muslimische Gemeinschaft die Wahrheit und Existenz Gottes, trotz klarer Beweise (108: „Unsere Geschwister leugnen die Wahrheit, doch die Zeichen sie sind klar. Allāh verschleierte ihre Augen, darum nennen sie uns die *Ġurabā'*.“). Als auserwählte Avantgarde gilt die göttliche Verheißung ihnen und sie werden als die wahren Gläubigen als Lohn für ihren Einsatz und ihre Standhaftigkeit ins Paradies eingehen (95: „Was sollen wir machen? Sollen wir schweigen oder stehen wir für sie auf? *Ġurabā'*, wir sind die Fremden und wir geben niemals auf.“).

10.2.2 Hauptkategorie 2: Mobilisierungssymbole

10.2.2.1 Kampf

Im Koran kommt die Phrase *fī sabīli Llāh* („für die Sache Gottes, auf dem Wege Gottes, um Gottes willen“) an mehreren Stellen vor und wird häufig mit dem Konzept des kämpferischen Jihad verbunden. Mit dem Ziel der Einschüchterung gibt Cuspert diese koranische Phrase im Kontext des militanten Jihads (11: „*Fī sabīli Llāh ġihād* [„Jihad um Gottes willen“]“) mit einer Drohung wieder (61: „*Fī sabīli Llāh ġihād*, fühlt wie die Erde bebte“). Dadurch soll das Gruppenzugehörigkeitsgefühl der Eigengruppe gestärkt werden.

Die Verherrlichung des militanten Jihads und der Aufruf zum Kampf (35: „*Muġāhid* [jemand, der Jihad betreibt] lauf, *muġāhid* kämpf!“) hat eine Mobilisierung der Kämpfer zum Ziel. Cuspert präsentiert sich und seine Mitstreiter als nachzuahmende Vorkämpfer des globalen Jihads (75: „wir sind im Jihad“). Unabhängig von Nationalität, Herkunft und Ethnie, wird der Zusammenschluss von Muslimen aus aller Herren Länder beschworen, die gemeinsam gegen den Feind kämpfen (43: „Aus allen Nationen stehen wir an der Front“). In mehreren Strophen wird ihre Entschlossenheit, die religiöse Verpflichtung zum Jihad als göttliches Gebot zu erfüllen, bis das erklärte Ziel durch den von Gott legitimierten Kampf erreicht ist, zum Ausdruck gebracht (67: „im Land der edlen *muġāhidīn* [jemand, der Jihad betreibt] und auf dem Boden der *ṣuḥadā'* [Märtyrer], bis ans Ende dieser Welt führt unsere

Pflicht uns zum Jihad“). Selbst eine Gefangennahme kann sie von ihrer religiösen Verpflichtung und ihrer Berufung, der Verwirklichung einer göttlich gewollten Ordnung, nicht abbringen (82: „Auch wenn wir gefangen sind, geht er weiter der Jihad“). Dieser weltweite Kampf der Jihadisten wird bis zum letzten Mann geführt (85: „kein Ende des Jihads“).

10.2.2.2 Märtyrertum

Gemäß einem *ḥadīṭ* des islamischen Gelehrten al-Buḥārī ist *al-Firdaus* die höchste Stufe des Paradieses und ausschließlich den Jihad betreibenden Glaubenskriegern (*muḡāhidūn*) vorbehalten:

Das Paradies hat einhundert Stufen, die Allāh für die *muḡāhidūn* reserviert hat, die in Seiner Sache kämpfen [...]. Wenn du also Allāh um etwas bittest, bitte Ihn um den Zugang zu *al-Firdaus*, welcher der beste und höchste Platz im Paradies ist (Ṣaḥīḥ al-Buḥārī Ḥadīṭ Nr. 2790).

Im jihadistischen Narrativ ist der ruhmreiche Märtyrertod im Kampf und der damit verbundene unmittelbare Zugang zum Paradies ein bedeutender Mobilisierungsfaktor für potenzielle Rekruten und soll die Todesbereitschaft der Kämpfer erhöhen. Daher finden sich in den Naschids von Cuspert entsprechende Inhalte, die Erlösungsfantasien durch den Märtyrertod ausdrücken (31: „Wir kämpfen, fall’n, *ṣuḥadā’* [Märtyrer]“) und die Verheißung der Paradiesgärten als Belohnung für die Selbstaufopferung für einen höheren göttlichen Zweck thematisiert (65: „Die höchste Stufe in *firdaus* [Paradies], nur zu erreichen mit *iḥlās* [Aufrichtigkeit]“).

Während in freudiger Erwartung auf das Paradies im Jenseits eingeschworen wird (37: „*Al-firdaus, al-firdaus!* [das Paradies]“), wird zugleich dem vergänglichen und verdorbenen Diesseits entsagt (38: „Die *dunyā* [Diesseits] ist dreckig, sie stinkt, schnell raus!“).

Auch die im Koran beschriebenen in Aussicht gestellten Paradieserwartungen dienen als Mittel zur Motivierung neuer Mitglieder und schaffen Anreize für den Anschluss an eine jihadistische Gruppierung:

Sag: Erwartet ihr für uns (vielleicht) etwas anderes als eine der beiden besten (Möglichkeiten, die in Betracht kommen, nämlich Sieg oder das Paradies)?“ (Sure 9, at-tauba, 52)

Denjenigen (aber) die glauben und tun, was recht ist, werden die Gärten des Paradieses als Quartier zuteil (Sure al-Kahf 18: 107; übersetzt nach Paret 1979).

Und großäugige Huris [Paradiesjungfrauen] (haben sie zu ihrer Verfügung), (in ihrer Schönheit) wohlverwahrten Perlen zu vergleichen. (Dies) zum Lohn für das, was sie (in ihrem Erdenleben) getan haben (Sure al-Wāqī‘a 56: 22-24; übersetzt nach Paret 1979).

Aufgrund der Gewissheit, durch den glorreichen Heldentod als jihadistischer Märtyrer auf direktem Wege ins Paradies einzugehen und eine bevorzugte Position im Jenseits zu erreichen, knüpft Cuspert an diese versprochenen jenseitigen Belohnungen und Paradiesfreuden an (69: „Die *ḥūru l-'ain* [großäugige Paradiesjungfrauen] warten auf uns und wir kämpfen im *ribāṭ* [Front, befestigter Ort zur Durchführung des Jihad]“).

Der arabische Begriff *ribāṭ* hat mehrere Bedeutungen: „Im weiteren religiösen Kontext kann *ribāṭ* als Ort der Verehrung verstanden werden, im militärischen Kontext kann es als Ort, von dem man in den Krieg zieht [...], im sufischen Sinne als Zufluchtsort, an dem innere Einkehr gesucht wird und damit als Verteidigungsort gegen ‚weltliche‘ Versuchungen begriffen werden“ (Lohlker 2016: 56). Jihadisten haben diesen Ausdruck aufgegriffen und „als Verteidigung dschihadistisch kontrollierter Gebiete reformuliert“ (ebd. 56).

10.2.2.3 Heldentum

Die jihadistische Propaganda appelliert an Heldentum und verehrt heroische Tugenden wie Glaube, Tapferkeit, Mut, Stärke, Kampfbereitschaft, Standhaftigkeit, Opferbereitschaft und Leidensfähigkeit. Um die Attribute des Heldentums zu demonstrieren, werden an die Eigengruppe Aufrufe zur Bekundung der Standhaftigkeit (75: „Schwester bleibe standhaft“; 92: „*Ġurabā'*, allen *nāṣir* [Helfer, der zum Sieg unterstützt] bleibe standhaft für Allāh“) sowie des festen Entschlusses, der Kampfbereitschaft, der Tapferkeit und der Todesmut im Kampf (45: „Wir halten die Linie, bis der Tod zu uns kommt“; 32: „Den Feind im Auge“; 81: „Schwester, wenn die uns gefangen nehmen, dann glaub nicht wir geben Ruh, vielmehr werden wir mehr tun bis zum letzten Atemzug“) gemacht. Um das eigentliche Ziel nicht aus den Augen zu verlieren, wird der Eigengruppe Mut zugesprochen, um den Kampf im Namen Gottes zu vollenden (18-19: „Keine Angst, keine Angst, Kehrt zurück *subḥān Allāh* [„gepriesen sei Allāh“]“).

Auch die Bereitschaft zum Leid und die Selbstaufopferung im Kampf für die Sache Gottes sind eng mit der Verherrlichung des Heroismus verknüpft (62: „Mit uns‘rem Blut zahlen wir den Preis, und meinet nicht, wir wären tot“). Bei dieser Strophe bezieht sich Cuspert auf einen Koranvers, der das Weiterleben der Glaubenskämpfer in der Ewigkeit als Belohnung für ihre Selbstaufopferung anspricht:

Und sagt nicht von denen, die um der Sache Gottes willen getötet werden, (sie seien) tot. (Sie sind) vielmehr lebendig (im Jenseits). Aber ihr seid euch (dessen) nicht bewußt (Sure al-Baqara 2: 154; übersetzt nach Paret 1979).

Da sich jihadistische Gruppen öffentlich als Vorkämpfer in Szene setzen, spiegelt sich dieses Selbstbild als Auserkorene auch in den Liedern wider (85: „Die *umma* [muslimische Gemeinschaft] ist geblendet, Doch wir wurden geehrt“; 76: „Die *umma* [muslimische Gemeinschaft] ist am Schweigen, doch wir haben dich gehört“).

10.2.2.4 Gefangenschaft

Die kollektiven Erfahrungen von Repression und Gefangenschaft innerhalb der jihadistischen Bewegung spiegeln sich in ihren kulturellen Erzeugnissen und ihrer Propaganda wider und hat immer wieder zur Radikalisierung der islamistischen Szene beigetragen. Durch die Konstruktion kollektiver Erinnerung als Basis für gruppenspezifisches Verhalten wirkt die moderne jihadistische Gefangenendichtung identitätsstiftend und dient zu Mobilisierungszwecken (vgl. Said 2016a: 249f). Daher wird auch die Gefangenschaft von Muslimen als Thema in den Liedern behandelt (80: „Geehrte Schwestern sind gefangen, darüber werden wir befragt“; 89: „In den Zellen sind Gefangene, überall auf dieser Welt“), um durch das Gefühl emotionaler Verbundenheit die Massen in Richtung Jihad zu bewegen.

10.2.2.5 Lob

Mit Lobpreisungen auf bekannte Führungspersonen jihadistischer Organisationen findet ein weiteres wichtiges Themengebiet Eingang in Cusperts Naschids. Cuspert widmete Usāma bin Lādin, der im Mai 2011 getötete Gründer und Anführer des weltweit operierenden Terrornetzwerks al-Qaida, sogar ein eigenes Naschid mit dem Titel „Sheikh Usama“. Usāma bin Lādin wird darin der arabische Ehrentitel Sheikh (*šaiḥ*) verliehen. Dieser Titel bezeichnet einen geistigen Führer oder Oberhaupt einer Gruppe und kommt ehrwürdigen Männern mit weltlicher oder geistlicher Autorität zuteil, die ein hohes Ansehen genießen und eine wichtige soziale Position innehaben, um ihnen Respekt zu zollen.

Die verbreitete Redewendung *mā šā'a llāh* („wie Gott will“) wird herangezogen, um ein Kompliment oder Lob auszusprechen (66: „Hoch in den Bergen und tief im Tal, Du warst ein Löwe, *mā šā'a llāh*“). In der islamistischen Symbolik versinnbildlicht der Löwe den *muğāhid* (Glaubenskämpfer). Als Symbol für Heldenmut, Stärke und Furchtlosigkeit werden die Kämpfer des militanten Jihads als todesmutige Löwen mit der Bereitschaft, für ihren Glauben zu sterben, glorifiziert. In der jihadistischen Propaganda wird Usāma bin Lādin häufig als „Löwe des Jihad“ dargestellt. Die Begründung liegt im arabischen

Vornamen Usāma, dessen Bedeutung „Löwe“ ist und seinem Namensträger einen löwenhaften Charakter zuschreibt (vgl. Bay. LfV 2018: 16).

Bin Lādin wird als vorbildhafter Jihadist und Märtyrer gehuldigt (56: „Sheikh Usāma, der schönste Märtyrer dieser Zeit. Sheikh Usāma, Du bist ein Stern und unendlich weit.“; 73: „Dein Name fließt in unserem Blut“), der den jihadistischen Kampf auf dem Wege Gottes (59: „an der Seite der *muğāhidīn* [jemand, der Jihad betreibt]“) in der Nachfolge des Propheten Muḥammad (59: „auf dem Wege *rasūlu ʾllāhs* [Gesandter Gottes]“) voranbrachte. Als Wegbereiter inspirierte er Generationen von Jihadisten (60: „Generationen hast Du geprägt“), die in seine Fußstapfen treten. Sein Erbe übt einen prägenden Einfluss auf die muslimische Gemeinschaft aus (60: „und die *umma* neu belebt“). Für seine Bereitschaft, das eigene Leben für die muslimische Gemeinschaft zu opfern (57: „für die *umma* warst du bereit“), wird er abermals gepriesen. Sein besonderer Wert für Jihadisten wird auch darin betont, dass er in persönliche Bitt- oder Dankgebete eingeschlossen wird (71: „unsere *duʿā* gelten nur dir“). Aufgrund seiner übermenschlichen Anstrengungen im Diesseits, wird um Gottes Gnade und der Aufnahme seiner Seele in die Seligkeit gebettet (70: „Möge Allāh Dir gnädig sein, für Deine Tränen, Schweiß und Blut“), damit er für seinen Einsatz als Märtyrer im Jenseits belohnt wird (57: „Deine Seele ist nun befreit“; 58: „Du gabst Dein Leben für einen Preis, und der Lohn liegt bei Allāh“).

Neben den an Usāma bin Lādin gewidmeten Strophen wird auch Lob auf verurteilte jihadistisch motivierte Personen ausgesprochen (84: „Umm Sayfillah al-Ansariyya [Kampfname der verurteilten Terrorhelferin Filiz Gelowicz], ja dies ist dein Naschid“; 106: „Ġurabāʾ, ya Arid Uka [verurteilter Jihadist], ya *muğāhid* [jemand, der Jihad betreibt]“), die durch die Erwähnung in den Naschids eine besondere Würdigung in der jihadistischen Szene erfahren. Die Lobpreisungen auf Mitglieder der Eigengruppe sollen einen nachahmenden Effekt auf weitere Anhänger bewirken, die sich durch ihre Beteiligung in einer islamistischen Gruppierung ebenfalls Ruhm, Anerkennung und Ehre erhoffen.

10.2.2.6 Trauer

Auch in der jihadistischen Kultur wird der Tod durch kulturelle Erzeugnisse verarbeitet. Durch die Beweinung, Klage oder Trauer sowie eine Form von Trost an die Eigengruppe soll die Trauerdichtung an verstorbene Führer, erfolgreiche Attentäter oder Aktivisten einer jihadistischen Organisation, die bei einem Kampf ums Leben gekommen sind, erinnern.

Durch die Verleihung von Ruhm und Ehre nach dem Tod, dienen jihadistische Trauerlieder zur Motivation potenzieller Rekruten und Kämpfer (vgl. Said 2016a: 190ff, 210).

Diese Tradition wird auch von Cuspert in seinen Liedern aufrechterhalten. Mit ermutigenden Worten richtet er sich an die Eigengruppe, um Beistand auszusprechen und Trost zu spenden (75: „Trauer bitte nicht mehr, denn wir haben dich gehört“; 83: „Schwester sei nicht traurig, denn wir haben dich gehört, Trauer nicht mehr länger“).

In den Liedern finden sich auch Klagen an jihadistisch motivierte Aktivisten, die nach Ansicht der Jihadisten zu Unrecht wegen terroristischen Handlungen verurteilt worden sind (91: „*Ġurabā*’, *Āfiya Ṣiddīqī* [verurteilte Terroristin], wir schließen dich in unsere *du’ā* [persönliches Bitt- oder Dankgebet]“; 97: „*Ġurabā*’, ya Umm Ubayda [Jihadistin] bleibe stark, hör’ auf zu weinen“; 98: „*Ġurabā*’, Umm Sayfillah [Kampfname der verurteilten Terrorhelferin Filiz Gelowicz] auch für dich sind wir am weinen“). Den Rezipienten soll deren widerfahrene Ungerechtigkeit aufgrund ihrer Verurteilung vor Augen geführt werden. Neben religiösen Beistand und Solidarität mit diesen vermeintlich unschuldigen Inhaftierten, erhofft sich Cuspert auch dadurch die Kampfbereitschaft seiner Anhänger zu erhöhen.

10.2.2.7 Bezüge zu spezifischen politischen Situationen

Auch in den thematisierten Bezügen zu spezifischen politischen Situationen und Konflikten liegt das Ziel einer Instrumentalisierung und Mobilisierung zugrunde. So macht Cuspert die Rezipienten seiner Lieder auf die bewaffneten Konflikte im Nahen Osten bewusst (6-7: „Bomben fall’n, Bomben fall’n, auf Irak und Filastīn [Palästina]“).

Auch die Konflikte in Tschetschenien möchte er in Erinnerung rufen und fordert seine Anhänger zu religiösem Beistand für die dort ansässigen jihadistischen Kämpfer auf, indem für sie Gebete verrichtet werden sollen (14-15: „Macht *du’ā*, macht *du’ā* [persönliches Bitt- oder Dankgebet], für die Brüder in Tschetschen“).

Zudem spricht er Lob für die Einführung der Scharia in Somalia aus, eine der wichtigsten Forderungen jihadistischer Gruppen (22-23: „*Muğāhid*, *muğāhid* [jemand, der Jihad betreibt], *Ṣari’a* [Scharia], Somalia“).

Schließlich ruft er potenzielle Rekruten im deutschsprachigen Raum zum heiligen Krieg in den Austragungsorten des globalen Jihads auf (26-27: „Wandert aus, wandert aus, Usbekistan, Afghanistan“) und verherrlicht den Jihad, indem er und seine Kombattanten

als Vorbilder vorangehen und ihre Beteiligung am bewaffneten Kampf kundtun (28: „Wir kämpfen in Ḥurāsān [historische Region in Afghanistan, Iran, Tadschikistan, Usbekistan und Turkmenistan“).

10.2.3 Hauptkategorie 3: Widerstand gegen Tyrannei & Ungerechtigkeit

10.2.3.1 Opfernarrativ

Aufgrund der in der islamischen Glaubensdoktrin tief verankerten Solidaritätsverpflichtung gegenüber Not leidenden Glaubensgenossen wird dieses Thema im Sinne eines gemeinschaftsstiftenden Opfermythos von Jihadisten propagandistisch für ihre Zwecke instrumentalisiert (vgl. Holtmann 2014: 259).

In seinen Liedern appelliert Cuspert an Empathie und Solidarität gegenüber bedürftigen Glaubensgenossen (63: „unsere Geschwister sind in Not“; 88: „unsere *umma* [muslimische Gemeinschaft] ist in Not“; 44: „Uns're Häuser und Moscheen werden von Drohnen zerbombt“) und macht auf die weltweiten muslimischen Opfer durch wirtschaftlich motivierte Kriege bewusst (2-4: „Wacht doch auf, wacht doch auf, Krieg überall auf der Welt, Muslime fall'n für Öl und Geld“).

Um seiner Botschaft von der Unterdrückung unschuldiger Opfer (10: „Mütter schrei'n, Kindern wein“) mehr Nachdruck zu verleihen, wird Tadel über fehlende Empathie der muslimischen Gemeinschaft ausgesprochen (12: „Warum bleiben unsere Herzen hart“; 16: „Wie könnt ihr ruhig schlafen geh'n“; 101: „Könnt ihr hören wie sie dort schreien, oder sind die Herzen tot“; 102: „Heute sind es die Geschwister, morgen seid ihr schon in Not“).

Auch Oppressionen gegen Jihadisten durch ihre Gegner (79: „Schwester hörst du nicht, sie bekämpfen mein Naschid“), die in weiterer Folge in einer Vernichtung des Islams (8: „Sie zerstören unseren *dīn* [Religion]“) mündet, werden als Legitimation für den vermeintlichen Befreiungskampf angeführt.

10.2.3.2 Schmähung der Feinde

Alle totalitären Ideologien schüren Hass und bauen Feindbilder mit negativen Eigenschaften auf, um diese für ihre Propaganda zu instrumentalisieren. Die Entmenschlichung und Geringschätzung der Gegner dient nicht nur der Zugehörigkeit, Loyalität und Identifizierung mit der Eigengruppe, sondern auch zur Abgrenzung und Abwertung mit der Fremdgruppe (vgl. Said 2016a: 298, 300).

Gemäß islamischer Eschatologie verspricht Gott den Ungläubigen ewige Qualen in der Hölle:

Gott hat den heuchlerischen Männern und Frauen und den Ungläubigen das Feuer der Hölle angedroht, daß sie (ewig) darin weilen. Das ist gerade das Richtige für sie (w. Das ist ihr Genüge). Gott hat sie verflucht (oder: Gott möge sie verfluchen). Eine beständige Strafe haben sie zu erwarten (Sure at-Tauba 9: 68; übersetzt nach Paret 1979).

Diejenigen aber, die gegen Gott und seinen Gesandten widerspenstig sind, haben das Feuer der Hölle zu erwarten, um ewig darin zu weilen (Sure al-Ġinn 72: 23; übersetzt nach Paret 1979).

In Cusperts Naschids wird unter Berufung auf den Islam vermeintliche Feinde mit Abwertungen, Diffamierungen und Drohungen entmenschlicht (20: „Keine Angst vor den *kuffār* [Ungläubigen]“; 36: „Guck, wie der *kāfir* [Ungläubiger] stirbt und brennt!“; 83: „die *tāgūt* [Götzendienen] werden zerstört“) und Anspielungen auf die ewige Bestrafung in der Hölle durch Gott gemacht (47-48: „Allāh hat versprochen *ġahannam* [Hölle] für die, die nicht beten, die nicht glauben, die nicht niederknien“; 49-50: „Allāh hat versprochen, auf Ewigkeit werden sie brennen in der Finsternis in Dunkelheit“).

Wie bereits erwähnt gewährt Gott die Versorgung aller Lebewesen, aber kann ihren Anteil auch wieder verwehren:

Dein Herr teilt den Unterhalt (reichlich) zu (w. breitet den Unterhalt (mit offener Hand) aus) wem er will, und begrenzt (ihn auch wieder) (w. mißt (ihn) ab). Er kennt und durchschaut seine Diener (d.h. die Menschen). (Sure al-isrā' 17: 30; übersetzt nach Paret 1979)

In Bezug auf dieses Thema macht Cuspert seinen Anhängern klar, dass jeder Ungläubige aufgrund seiner Abkehr vom wahren Glauben die Versorgung durch Gott versagt werden kann (52-53: „Ihre Herzen sind krank und doch versorgt Er sie. Der Versorger ist Er und Er braucht sie nicht“).

11 Beantwortung der Forschungsfrage

Mit Blick auf die Ergebnisse der inhaltsanalytischen Untersuchung kann nun die forschungsleitende Fragestellung der Analyse beantwortet werden. Die zentrale Fragestellung dieser Arbeit lautet:

Welche Mitteilungs- und Wirkungsabsichten verfolgt der Kommunikator mit seinen jihadistischen Liedern bei den Rezipienten der jihadistischen Subkultur?

Anhand der gewonnenen Ergebnisse der qualitativen Inhaltsanalyse lassen sich folgende Rückschlüsse auf mögliche Mitteilungs- und Wirkungsabsichten des Kommunikators ziehen:

Mit der Missionierung und Indoktrination mit der radikalen Jihad-Ideologie durch die Propagandalieder sollen bestehende Anhänger in ihrem Glauben gefestigt, neue Mitglieder gewonnen werden und eine Identifikation mit der Gruppe hergestellt werden. Auf emotionaler Dimension appellieren seine Lieder an Empathie und Solidarität mit den in Not leidenden Glaubensgenossen. Das Gefühl emotionaler Verbundenheit soll eine Identifikation und Zugehörigkeit mit der jihadistischen Gruppe schaffen und wird als gruppendynamischer Antrieb und Motivierung eingesetzt. Auf rationaler Dimension soll damit die unumgängliche Notwendigkeit des Widerstands im Interesse der jihadistischen Bewegung argumentiert werden. Diese Ungerechtigkeiten gegen unschuldige Muslime, spezifische politische Konflikte und kollektive Erfahrungen von Repression und Gefangennahme von Mitgliedern einer jihadistischen Gruppe werden als Legitimation für den vermeintlichen Befreiungskampf instrumentalisiert. Bezugnehmend auf das positiv konnotierte Selbstbild als Fremde wird ebenfalls eine kollektive Identität und ein Gemeinschaftsgefühl konstituiert. Mit Lobpreisungen und Trauerklagen werden Mitglieder der Eigengruppe durch die Erwähnung in den Naschids gewürdigt, um Kämpfer und potenzielle Rekruten zu motivieren, die ebenfalls nach Ruhm, Anerkennung und Ehre trachten und dies in einer jihadistischen Gruppierung zu finden hoffen. Zur Abgrenzung von der Fremdgruppe werden Feindbilder aufgebaut und entmenschlicht, die zu einer weiteren Radikalisierung der jihadistischen Szene beitragen und auf den Jihad in den Kampfgebieten einstimmen sollen. In seinen Liedern wird der militante Jihad als religiöse Glaubenspflicht und ein von Gott legitimerter Befreiungskampf gegen Ungläubige verherrlicht. Cuspert präsentiert sich und seine Mitstreiter als Vorkämpfer des globalen Jihad und wirbt für die Einführung der Scharia, eine der wichtigsten Forderungen

jihadistischer Gruppen. Durch die Rezeption der Lieder sollen die Anhänger der jihadistischen Bewegung im deutschsprachigen Raum konsequent auf den Jihad eingeschworen und radikalisiert werden und zu spezifische Denk- und Verhaltensweise motiviert werden, nämlich der Ausreise als Kämpfer in die Austragungsorte des globalen Jihads. Mit dem Ziel der Mobilisierung neuer Kämpfer, appelliert seine Propaganda an Heldentum als Tugend einschließlich des ruhmreichen Märtyrertodes im Kampf. Diese Themen sind eng mit dem religiös begründeten Versprechen aus dem Koran verknüpft, durch die Selbstaufopferung und ihren Einsatz für einen höheren göttlichen Zweck direkt ins Paradies zu gelangen. Das Paradiesversprechen wirkt als bedeutender Mobilisierungsfaktor für potenzielle Rekruten. Auch die anderen koranischen Bezüge (Gottes Siegesversprechen, Gottvertrauen, Gottes Zeichen, die Bereitstellung der Versorgung durch Gott, Gott als Lichtbringer) implizieren, dass Cuspert sich der Sprache der Religion bedient, um seine religiöse Glaubwürdigkeit als wahrer Gläubiger unter Beweis zu stellen und seine Rezipienten in ihrer Weltanschauung und Gruppenzugehörigkeit bestärkt, da sie sich aufgrund ihrer jihadistischen Gesinnung für die Vertreter des einzig wahren Islams halten.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Mitteilungs- und Wirkungsabsichten des Kommunikators die Mobilisierung, Ideologievermittlung, Schaffung einer kollektiven Identität und Gruppenzugehörigkeit, Radikalisierung, Mobilisierung und Rekrutierung der Rezipienten der jihadistischen Subkultur sind.

12 Diskussion der Ergebnisse

Da sich nach Werner Früh (vgl. 2017: 46f) inhaltsanalytisch fundierte Inferenzen und Aussagen über Absichten des Kommunikators ohne externe, nicht analytisch gewonnene Kriterien und Zusatzinformationen nur indirekt nachweisen lassen, werden die Ergebnisse dieser Analyse bezugnehmend auf die Erkenntnisse anderer Untersuchungen, Fälle und Anhaltspunkte aus der Biografie von Cuspert interpretiert und erörtert.

Die Eckdaten seiner Biografie liefern Hinweise, dass Cuspert gezielt zur Radikalisierung, Mobilisierung und Anwerbung neuer Rekruten angesetzt worden ist. In der jihadistischen Szene in Deutschland erkannten führende islamistische Ideologen und Prediger sein Potenzial als Agitator. Sie setzten ihn als musikalisches Sprachrohr und Aushängeschild gezielt für ihre Propaganda ein. Dies belegt beispielsweise das Gespräch zwischen Cuspert und dem salafistischen Prediger Pierre Vogel, der die Beliebtheit des ehemaligen Gangsta-Rappers bei Jugendlichen in der pop-jihadistischen Subkultur erkannte und dies für Propagandazwecke zur Missionierung und Anwerbung nutzte. In seinen jihadistischen Kampfliedern (Naschids) und in vielen öffentlichen Äußerungen ruft er seine Anhänger im deutschsprachigen islamistischen Milieu zur Teilnahme am Heiligen Krieg im Nahen Osten auf. Auch im syrisch-irakischen Kampfgebiet war Cuspert als Propagandist in der internationalen jihadistischen Szene bekannt. Nach dem Berliner Verfassungsschutz beweist dies, dass jihadistische Terrororganisationen den strategischen Nutzen von radikalisierten, westlichen *foreign fighters* mit entsprechender terroristischer Expertise für ihre Propaganda erkannt haben (vgl. SenInnSport Berlin 2014: 25).

Auch die Lageanalyse des Berliner Verfassungsschutzes fand eine radikalisierende Wirkung von jihadistischen Propagandaliedern heraus, welche ein erhebliches Mobilisierungspotenzial für einschlägig radikalisierte Personen aufweisen (vgl. SenInnSport Berlin 2014: 25; SenInnSport Berlin 2011: 16f):

„Kampf-Naschids können aufgrund ihres extremistischen Inhalts und der vermeintlichen Autorität ihrer Vortragenden Radikalisierungen befördern. Dies gilt unabhängig von der Erkenntnis, dass bei Radikalisierungsprozessen meist mehrere Faktoren eine Rolle spielen. [...] Cuspert ist für Salafisten einer der „Türöffner“, den diese ganz bewusst zur Rekrutierung Jugendlicher einsetzen, um ihre Ideologie publikumswirksam zu vermitteln. [...] Denn Jugendliche vermögen häufig nicht zu erfassen, dass sie mit Gedankengut indoktriniert werden, das den militanten Jihad sowie den „Märtyrertod“ zu vermeintlich essenziellen Bestandteilen des Islam erhebt. Dies gilt insbesondere für Aufrufe zum militanten Jihad und zum Märtyrertod, die ihnen von Salafisten als die vermeintlich einzig authentische Verwirklichung „des Islam“ präsentiert werden. [...] Hierbei spielt Cuspert mit seiner Person und seinen Kampf-Naschids eine besondere Rolle. (SenInnSport Berlin 2011: 16f)

Die radikalisierende und mobilisierende Wirkung von jihadistischen Liedern mit militanter Botschaft zu Rekrutierungs- und Radikalisierungszwecken lässt sich durch Berichte von jihadistischen Akteuren bestätigen, die über ihre Erlebnisse in einer islamistischen Organisation schildern (vgl. Said 2018; Said 2016a: 149, 155).

Der Fall Arid Uka verdeutlicht welchen Einfluss islamistische Extremisten wie Cuspert auf die Radikalisierung, (Selbst-) Rekrutierung und Mobilisierung von Sympathisanten haben können und welche Gefahr von seinen gewaltverherrlichenden und radikalisierenden Propagandalieder ausgeht. Am 02. März 2011 verübte der damals 21-jährige Kosovare den ersten erfolgreichen islamistisch motivierten Anschlag mit Todesopfern in Deutschland. Am Frankfurter Flughafen erschoss Uka zwei US- amerikanische Soldaten und verletzte zwei andere Menschen lebensgefährlich. In Vernehmungen behauptete Uka, dass er keinen direkten Kontakt zu einer Terrororganisation hatte und sich über soziale Netzwerke und das Internet innerhalb weniger Monate selbst radikalisiert habe. Unmittelbar vor dem Attentat auf seinem Weg zum Flughafen hatte Uka aus dem Internet heruntergeladene jihadistische Naschids, darunter auch Lieder von Cuspert, gehört. Die zur Gewalt aufrufenden Gesänge sollen ihn in seiner Absicht bestärkt und ihn auf seinen Plan eingestimmt haben. Diese Lieder leisteten einen erheblichen Beitrag zu seiner Wandlung in einen Terroristen. Uka gilt als Bewunderer von Cuspert und stand über Facebook in Kontakt zu Cusperts Profil (vgl. SenInnSport Berlin 2014: 3, 15; Steinberg 2012a: 7; Flade 2012). Auf seiner Facebook-Seite schrieb Uka am 07. Januar 2011: „Und selbst wenn jemand zum Dschihad aufrufen würde. Na und? Das ist nun mal Teil dieser schönen Religion. Man darf nun mal Kuffar (Ungläubige) bekämpfen. Abou Maleeq [Denis Cuspert], ich liebe dich für Allah!“ (Flade 2012). Cuspert hatte zwar jegliche direkte Verbindung zu Uka bestritten, äußerte sich aber in einem Interview unterstützend zu seiner Tat: „Der Bruder hat keine Zivilisten getötet. Er hat Soldaten getötet, die unterwegs waren, um Muslime zu töten“ (Mekhennet 2011a).

Als Beispiel, in denen Naschids in einem westlichen Gericht juristische Beachtung fanden, ist der Fall Fouhad Sabour und Salim Boukhari zu nennen. Die Angeklagten wurden für ihren gescheiterten Anschlagplan auf den Weihnachtsmarkt in Straßburg am 22. Dezember 2000 vor dem Oberlandesgericht Frankfurt am Main verurteilt (vgl. Said 2016a: 154f). In der Urteilsverkündung vom 26. März 2003 durch das Oberlandesgericht Frankfurt a. M. wurde „die Relevanz von jihadistischen Hymnen für die Beurteilung der militanten

Geisteshaltung der Angeklagten sowie den Grad ihrer Radikalisierung“ (Said 2016a: 154) anerkannt:

„Während der Abfahrt aus der Innenstadt von Straßburg spielten die beiden Angeklagten wie auch schon auf der Hinfahrt nach Straßburg Musikkassetten, die mit indoktrinierenden Gesängen in arabischer Sprache zum „Heiligen Krieg“ gegen die „Ungläubigen“ aufriefen und die Aufnahmen des Video-Films unterlegten. [...] Daß sich die Angeklagten zur Tatzeit im „Heiligen Krieg“ befanden wird unter anderem eindrucksvoll durch den Videofilm und die darauf gesprochenen Texte sowie die auf dem Videofilm zu hörenden Lieder belegt, die zum Heiligen Krieg aufrufen.“ (OLG Frankfurt 2003: 30, 83 zit. nach Said 2016a: 154)

Eine Aussage von Guido Steinberg, deutscher Islamwissenschaftler und Experte für islamistischen Terrorismus, über die radikalisierungsfördernde Wirkung seiner Lieder bestätigt die Ergebnisse der Analyse dieser Arbeit: „Deso Dogg [Denis Cuspert] is so important. He can really captivate you. These hymns can support a radicalisation process“ (Maclean 2011).

Nach den dargelegten Beispielen kann Musik den Radikalisierungsverlauf zwar begünstigen, jedoch scheint dies nach den Erkenntnissen von Saids Forschungsarbeit über die Wirkung und Funktion von Naschids (2016a: 155) „nicht genügend Evidenz für eine wissenschaftlich fundierte Aussage zu bieten“:

„Naschids stellen die „Begleitmusik“ zu einer Radikalisierung dar, die durch Ideologie, Gruppendynamik, wahrgenommene tatsächliche oder vermeintliche gesellschaftliche und politische Ungerechtigkeiten sowie persönliches Schicksal ursächlich hervorgerufen werden kann. Dass ein Naschid hingegen losgelöst von all diesen Faktoren eine Radikalisierung auslösen kann, wird als eher unwahrscheinlich eingeschätzt.“ (Said 2016a: 155)

13 Zusammenfassung und Ausblick

In diesem Kapitel werden die wichtigsten Erkenntnisse und Ergebnisse für die Beantwortung der Forschungsfrage nochmals zusammengefasst dargestellt. Abschließend wird ein Ausblick für weiterführende und vertiefende Forschungsmöglichkeiten in diesem Themengebiet zur weiteren Entwicklung des Forschungsfeldes aufgezeigt.

Diese Arbeit setzte sich mit der Frage auseinander, inwiefern Mobilisierungs- und Radikalisierungstendenzen in jihadistischen Liedern (Naschids) vorhanden sind. Im Rahmen einer inhaltlich strukturierenden qualitativen Inhaltsanalyse nach Mayring wurden fünf ausgewählte Naschids von dem deutschen Jihadisten Denis Cuspert, der als bekanntester deutschsprachiger Naschid-Sänger gilt, untersucht. Mittels qualitativer Inhaltsanalyse wurden die inhaltlichen Textbotschaften analysiert, um die Bedeutung seiner Propaganda, anhand von Rückschlüssen auf die Mitteilungs- und Wirkungsabsichten des Autors, herauszuarbeiten.

Durch Propagandaaktivitäten versuchen Jihadisten ihre Ideologie zu verbreiten und betreiben *da'wa* (Missionierung). Die Ergebnisse der qualitativen Inhaltsanalyse veranschaulichen, dass auch Cuspert dieser Aufforderung nachkam und aktiv an der Verbreitung der jihadistischen Botschaft mit Hilfe seiner jihadistischen Lieder beteiligt war. Als eine Form von *da'wa* werden jihadistische Naschids als Propaganda- und Kampflieder für den militanten Jihad eingesetzt. Durch seine Musik führt Cuspert als authentische Identifikationsfigur die Rezipienten näher an die jihadistische Ideologie heran und versucht ihnen das Islamverständnis der Jihadisten zu indoktrinieren, um seine ideologischen Absichten durchzusetzen und eine bestimmte Wirkung zu erzielen.

Anhand der gewonnenen Erkenntnisse lässt sich summa summarum folgende Quintessenz zur Mitteilungs- und Wirkungsabsicht des Autors ziehen: Die jihadistischen Hymnen dienen als Mittel zur Missionierung, Ideologievermittlung, Anwerbung sowie zum Aufbau einer Gegenkultur durch die Schaffung einer kollektiven Identität und Gruppenzugehörigkeitsgefühl der jihadistischen Subkultur. Die potenzielle Mitteilungs- und Wirkungsabsicht von Cuspert ist durch die emotionalisierende und identitätsstiftende Wirkung von Musik eine Radikalisierung über die Rezeption seiner Lieder zu befördern, welche schlussendlich in einer Mobilisierung und Ausreise seiner Rezipienten als Rekruten in die Austragungsorte des globalen Jihad resultieren soll. Die mobilisierende und

radikalisierungsfördernde Wirkung von Naschids und ihr Einfluss auf den Radikalisierungsprozess von Sympathisanten kann auch durch andere Studien, Fälle und Anhaltspunkte aus der Biografie von Cuspert bestätigt werden.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass diese Arbeit weitere Erkenntnisse in Bezug auf das Phänomen des Jihadismus hervorbringen konnte und die Relevanz, die jihadistische Naschids auf den Radikalisierungsprozess von Rezipienten der jihadistischen Subkultur einnehmen können, herausgearbeitet hat.

Diese Arbeit soll anhand der gewonnenen Erkenntnisse einen Beitrag zu einem besseren Verständnis und Erforschung der kulturellen Ebene des Jihadismus und der Radikalisierung durch jihadistische Bewegungen leisten, ohne dabei Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben. Diese Arbeit greift mit der jihadistischen Kultur und im Speziellen jihadistische Naschids ein bislang kaum wissenschaftlich erforschtes Thema und ein nahezu unbearbeitetes Forschungsfeld auf. Um diese Forschungslücken zu begegnen, bedarf es weiterführende vertiefende Forschungen, um die Wege in den islamistischen Radikalismus, Extremismus und Terrorismus konterkarieren zu können. Diese Arbeit zeigt die Notwendigkeit einer weiteren Beschäftigung mit dieser Thematik an und soll einen Impuls für weitere wissenschaftlichen Möglichkeiten geben und den Weg für zukünftige Forschungen ebnen.

Diese Forschungsergebnisse können als Grundlage für weiterführende wissenschaftliche Untersuchungen in der Islamismus-, Extremismus- und Radikalisierungsforschung dienen. Die Einbeziehung von Naschids als Einflussfaktor im individuellen Radikalisierungsprozess kann als gute Ergänzung zu anderen Ansätzen dienen, da Radikalisierung ein komplexes mehrdimensionales Phänomen ist. Darauf aufbauend sollen die gewonnenen Erkenntnisse der Radikalisierungsprävention dienen und einen Beitrag zur Aufklärung von islamistischer Radikalisierung leisten sowie bei der Entwicklung von Präventions- und Deradikalisierungsmaßnahmen helfen.

Um profundere Ergebnisse über die beabsichtigte mobilisierende und radikalisierende Wirkung von jihadistischen Liedern zu erhalten, wäre ein interessanter und wichtiger Ansatz für zukünftige Forschungen anhand von Befragungen, Interviews oder Gruppendiskussionen mit (ehemaligen) Mitgliedern von jihadistischen Gruppen oder mit (radikalisierten) Personen aus dem islamistischen Milieu, welche sich in unterschiedlichen Radikalisierungsphasen befinden, eine Studie über ihren Konsum von Naschids

durchzuführen. Weiters empfiehlt es sich, die Rolle der Religion und des Internets als Faktoren im islamistischen Radikalisierungsprozess in weiteren Forschungen näher zu erforschen. Jihadistische Naschids werden ausschließlich über das Internet verbreitet. Das Internet als virtueller Raum, in denen Radikalisierung, Mobilisierung und Rekrutierung durch jihadistische Gruppierungen stattfindet, ist das wichtigste Instrument der Jihadisten, um ihre radikalierenden Materialien in Form von Videos, Bilder oder Musik in Umlauf zu bringen.

Da die größte Bedrohung und Herausforderung für Gesellschaften weltweit gegenwärtig vom islamistischen Radikalismus, Extremismus und Terrorismus ausgeht, wird die Thematik rund um den Jihadismus und die Radikalisierung durch die jihadistische Ideologie auch in Zukunft ein höchst aktuelles und relevantes Thema für Wissenschaft, Sicherheitsbehörden und Politik sein. Dies verlangt nach einer intensiveren Auseinandersetzung mit diesem Themenbereich, um den islamistischen Radikalisierungsprozess und potenzielle Bedrohungen frühzeitig zu erkennen und mit geeigneten Präventionsmaßnahmen entgegenwirken zu können.

14 Quellenverzeichnis

- Abels, Heinz (2010): Interaktion, Identität, Präsentation. Kleine Einführung in interpretative Theorien der Soziologie. 5. Auflage. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Abou Taam, Marwan/ Dantschke, Claudia/ Kreutz, Claudia/ Sarhan, Aladdin (2016): Anwerbungspraxis und Organisationsstruktur. In: Biene, Janusz/ Daase, Christopher/ Junk, Julian/ Müller, Harald [Hrsg.]: Salafismus und Dschihadismus in Deutschland. Ursachen, Dynamiken, Handlungsempfehlungen. Frankfurt, New York: Campus Verlag. S. 79-115.
- Alshech, Eli / Apelbaum, Jacob (2010): Behind The Scenes Of Virtual Jihad: Jihadi Media - A Global Production Of Local News. In: MEMRI: The Middle East Media Research Institute. Inquiry & Analysis # 592. 03. März 2010. Online unter: http://www.memri.org/image/IA_592_behind_scenes4.pdf [03.10.2019]
- al-Zaky, Ahmad (2012a): Abu Talha al-Almani (Abu Malik) – “Schwester (Umm Sayfillah al-Ansariyyah) bleibe Standhaft”. In: maalamfiltariq.wordpress.com (27.02.2012). Online unter: <https://maalamfiltariq.wordpress.com/2012/02/27/abu-talha-al-almani-abu-malik-schwester-umm-sayfillah-al-ansariyyah-bleibe-standhaft/> [03.10.2019]
- al-Zaky, Ahmad (2012b): Abu Talha al-Almani – “Ghurabah (die Fremden)” – Nasheed. In: maalamfiltariq.wordpress.com (19.03.2012). Online unter: <https://maalamfiltariq.wordpress.com/2012/03/19/abu-talha-al-almani-ghurabah-die-fremden-nasheed/> [03.10.2019]
- Aslan, Ednan/ Akkılıç, Evrim Erşan/ Hämmerle Maximilian (2018): Islamistische Radikalisierung: Biografische Verläufe im Kontext der Religiösen Sozialisation und des radikalen Milieu. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden Imprint: Springer VS.
- Baehr, Dirk (2014): Dschihadistischer Salafismus in Deutschland. In: Schneiders, Thorsten Gerald [Hrsg.]: Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung. Bielefeld: transcript Verlag. S. 231-250.
- Bauer, Thomas (2011): Die Poesie des Terrorismus. In: Meyer, Andreas K.W. [Hrsg.]: Siebenjahrbuch Deutsche Oper Berlin MMIV-MMXI. Berlin: Nicolai. S. 123-127. Online unter: https://www.academia.edu/5413827/Poesie_und_Terrorismus_2011_ [03.10.2019]
- Bassam, Tibi (2017): Islamische Geschichte und deutsche Islamwissenschaft: Islamologie und die Orientalismus-Debatte. Stuttgart: ibidem-Verlag.
- Bauknecht, Bernd Ridwan (2015): Salafismus. Ideologie der Moderne. In: infoaktuell 29/2015. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung. Online unter: https://www.bpb.de/system/files/dokument_pdf/BPB_517-15_Info-aktuell29Salafismus_final_Korr20151116.pdf [03.10.2019]
- Baumgarten, Helga (2006): Hamas: der Politische Islam in Palästina. Kreuzlingen [u.a.]: Hugendubel.
- BayLfV/Bayerisches Landesamt für Verfassungsschutz (2018): Islamismus erkennen. Online unter: https://www.verfassungsschutz.bayern.de/mam/anlagen/islamismus_erkennen_barrierefrei_neu.pdf [03.10.2019]

- BayLfV/Bayerisches Landesamt für Verfassungsschutz (o.J.a): Islamismus: Was ist Islamismus? Ideologie. Online unter:
<https://www.verfassungsschutz.bayern.de/islamismus/definition/ideologie/index.html>
 [03.10.2019]
- BayLfV/Bayerisches Landesamt für Verfassungsschutz (o.J.b): Islamismus: Strategie - Da'wa-Arbeit. In: Bayerisches Landesamt für Verfassungsschutz. Online unter:
<https://www.verfassungsschutz.bayern.de/islamismus/definition/strategie/dawaarbeit/index.html> [03.10.2019]
- BayLfV/Bayerisches Landesamt für Verfassungsschutz (o.J.c): Islamismus: Strategie – Jihadismus. In: Bayerisches Landesamt für Verfassungsschutz. Online unter:
<https://www.verfassungsschutz.bayern.de/islamismus/definition/strategie/jihadismus/index.html> [03.10.2019]
- BfV/Bundesamt für Verfassungsschutz (2013): Islamismus: Entstehung und Erscheinungsformen. Online unter:
<https://www.verfassungsschutz.de/embed/broschuere-2013-09-islamismus-entstehung-und-erscheinungsformen.pdf> [03.10.2019]
- Bernhardt, Petra (2016): Unter der Fahne des Kalifats. Zur Funktion visueller Frames in Videobotschaften des „Islamischen Staates“. In: Österreichische Zeitschrift für Soziologie. Band 41. S. 149–164. Online unter: DOI 10.1007/s11614-016-0195-9. [03.10.2019]
- Biene, Janusz / Daase, Christopher / Junk, Julian / Müller, Harald [Hrsg.] (2016): Salafismus und Dschihadismus in Deutschland. Ursachen, Dynamiken, Handlungsempfehlungen. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Billboard (2014): Former British Rapper Reportedly Under Investigation for James Foley Beheading. In: Billboard. Online unter:
<https://www.billboard.com/articles/news/6229155/abdel-majed-abdel-bary-james-foley-beheading-l-jinny-british-rapper> [03.10.2019]
- BMI/Bundesministerium des Innern, für Bau und Heimat (2012): Verfassungsschutzbericht 2012. Online unter:
https://www.bmi.bund.de/SharedDocs/downloads/DE/publikationen/themen/sicherheit/vsb-2012.pdf?__blob=publicationFile&v=2 [03.10.2019]
- BMI/Bundesministerium des Innern, für Bau und Heimat (2015): Bundesminister Dr. Thomas de Maizière verbietet weitere militant-jihadistische Vereinigung. Vereinigung "Tauhid Germany" verboten und aufgelöst. In: Bundesministerium des Innern, für Bau und Heimat; Referat Internet, Soziale Medien. Online unter:
<https://www.bmi.bund.de/SharedDocs/pressemitteilungen/DE/2015/03/verbot-tauhid-germany.html> [03.10.2019]
- BMI/Bundesministerium des Innern, für Bau und Heimat (2016): Vereinigung „Die wahre Religion (DWR)“ alias „Stiftung LIES“ verboten und aufgelöst. In: Bundesministerium des Innern, für Bau und Heimat; Referat Internet, Soziale Medien. Online unter:
<https://www.bmi.bund.de/SharedDocs/pressemitteilungen/DE/2016/11/vereinsverbot-dwr.html> [03.10.2019]

- BMI/Bundesministerium des Innern, für Bau und Heimat (2018):
Verfassungsschutzbericht 2018. Online unter:
<https://www.verfassungsschutz.de/download/vsbericht-2018.pdf> [03.10.2019]
- Boesch, Ernest E. (1991): Culture: An action-theoretical definition. In: Symbolic Action Theory and Cultural Psychology. Recent Research in Psychology. Berlin/ Heidelberg: Springer. Online unter: https://doi.org/10.1007/978-3-642-84497-3_4 [03.10.2019]
- Bpb/Bundeszentrale für politische Bildung (2018): Dossier: Islamismus. Online unter: http://www.bpb.de/system/files/pdf_pdflib/pdflib-36337.pdf [03.10.2019]
- Brockhaus Enzyklopädie Online (2019): Subkultur (Soziologie) In: NE Österreich GmbH Brockhaus Online. Online unter: <http://brockhaus-at.uaccess.univie.ac.at/ecs/enzy/article/subkultur-soziologie> [03.10.2019]
- BStMI/Bayerisches Staatsministerium des Innern, für Bau und Verkehr (2017): Salafismus. Prävention durch Information. Fragen und Antworten. Online unter: https://www.innenministerium.bayern.de/assets/stmi/sus/verfassungsschutz/deutschsprachige_brosch%C3%BCre_salafismuspr%C3%A4vention.pdf [03.10.2019]
- Burkart, Roland (2002): Kommunikationswissenschaft. Grundlagen und Problemfelder. Umriss einer interdisziplinären Sozialwissenschaft. 4., überarbeitete und aktualisierte Auflage. Wien, Köln, Weimar: Böhlau Verlag.
- BVT/Bundesministerium für Inneres / Bundesamt für Verfassungsschutz und Terrorismusbekämpfung (2018): Verfassungsschutzbericht 2017. Online unter: https://www.bvt.bmi.gv.at/bmi_documents/2202.pdf [03.10.2019]
- BVT/Bundesministerium für Inneres / Bundesamt für Verfassungsschutz und Terrorismusbekämpfung (2019): Verfassungsschutzbericht 2018. Online unter: <https://www.bvt.gv.at/401/files/Verfassungsschutzbericht2018.pdf> [03.10.2019]
- Callimachi, Rukmini (2016): A News Agency With Scoops Directly From ISIS, and a Veneer of Objectivity. Online. Online unter: <https://www.nytimes.com/2016/01/15/world/middleeast/a-news-agency-with-scoops-directly-from-isis-and-a-veneer-of-objectivity.html> [03.10.2019]
- Cassirer, Ernst (2007): Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur. 2., verbesserte Auflage. Hamburg: Felix Meiner.
- Ceylan, Rauf/ Kiefer, Michael (2013): Salafismus: fundamentalistische Strömungen und Radikalisierungsprävention. Wiesbaden: Springer VS.
- Dantschke, Claudia (2014a): „Lasst Euch nicht radikalieren!“ – Salafismus in Deutschland. In: Schneiders, Thorsten Gerald [Hrsg.]: Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung. Bielefeld: transcript Verlag. S. 171-186.
- Dantschke, Claudia (2014b): „Videoclips aus dem Krieg“, Interview mit Arabistik- und Islamismus-Expertin Claudia Dantschke. In: Süddeutsche Zeitung. 4.11.2014. Online unter: <https://www.sueddeutsche.de/politik/islamismus-videoclips-aus-dem-krieg-1.2202691> [03.10.2019]
- Dantschke, Claudia (2014c): Ohne Musik geht es nicht. Salafismus und „Nasheeds“ (Anasheed) in Deutschland. In: Journal EXIT-Deutschland. Zeitschrift für

- Deradikalisierung und demokratische Kultur. ISSN: 2196-8136. Special Issue: Music and Radicalism. Ausgabe 3/2014. S. 93-110.
- Dantschke, Claudia (2017): Attraktivität, Anziehungskraft und Akteure des politischen und militanten Salafismus in Deutschland. In: Toprak, Ahmet / Weitzel, Gerrit [Hrsg.]: Salafismus in Deutschland. Jugendkulturelle Aspekte, pädagogische Perspektiven. Wiesbaden: Springer VS. S. 61-76.
- DGS/Deutsche Gesellschaft für Semiotik e.V. (2019a): Jugend-und-Subkulturen. In: DGS/Deutsche Gesellschaft für Semiotik (DGS) e.V. Online unter: <http://www.semiotik.eu/Jugend-und-Subkulturen> [03.10.2019]
- DGS/Deutsche Gesellschaft für Semiotik e.V. (2019b): Literatur. In: DGS/Deutsche Gesellschaft für Semiotik (DGS) e.V. Online unter: <http://www.semiotik.eu/Literatur> [03.10.2019]
- Diaw, Moussa al-Hassan (2016): Wege in die Radikalität – Die Ideologie und das Denken politisch und religiös motivierter Bewegungen. In: Rupp, Jasmina [Hg.]: Der (Alb)Traum vom Kalifat. Ursachen und Wirkung von Radikalisierung im politischen Islam. Internationale Sicherheit und Konfliktmanagement, Band 9. Wien, Köln, Weimar: Böhlau Verlag. S. 45-64.
- DOS/United States Department of State (2018): Country Reports on Terrorism 2017 - Foreign Terrorist Organizations: Ansar al-Dine, 19 September 2018. In: UNHCR. Online unter: <https://www.refworld.org/docid/5bcf1f56a.html> [03.10.2019]
- Eagleton, Terry (2000): Ideologie. Eine Einführung. Stuttgart, Weimar: Metzler.
- Ebert, Hans-Georg/ el-Gawad, Walid Abd (2007): Walid Abd el Gawad: Islamisches Recht. In: Jonker, Gerdien/ Hecker, Pierre/ Schnoy, Cornelia [Hrsg.]: Muslimische Gesellschaften in der Moderne. Ideen – Geschichten – Materialien. Konzepte und Kontroversen - Materialien für Unterricht und Wissenschaft (Geschichte - Geographie - Politische Bildung, Bd. 5). Innsbruck, Wien, Bozen: Studien-Verlag. S.44-53.
- Eco, Umberto (1977): Zeichen. Einführung in den Begriff und seine Geschichte. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Eco, Umberto (1987): Semiotik. Entwurf einer Theorie der Zeichen. München: Fink Verlag.
- El Difraoui, Asiem/ Richter, Carola [Hrsg.] (2015): Arabische Medien. Konstanz: UVK.
- El Difraoui, Asiem (2015): Islamistische Medien: Vom Wahhabismus über die Muslimbrüder zum Cyber-Jihad. In: El Difraoui, Asiem/ Richter, Carola [Hrsg.]: Arabische Medien. Konstanz: UVK. S. 117-128.
- Endruweit, Günter; Trommsdorff, Gisela; Burzan, Nicole [Hg.] (2014): Wörterbuch der Soziologie. 3., völlig überarbeitete Auflage. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft mbH; München: UVK/Lucius.
- Ertl, Paul G./ Fleck, Günther [Hrsg.] (2013): Schriften zu Radikalisierung, Extremismus und Terrorismus Band 1. Organisation, Denken und Recht. Schriftenreihe der Landesverteidigungsakademie Nr. 16/2013. Wien: BMLV.
- Ertl, Paul G./ Fleck, Günther (2013): Radikalisierung – Extremismus – Terrorismus. Einführung in eine realpolitische Herausforderung. In: Ertl, Paul G. / Fleck, Günther [Hrsg.]: Schriften zu Radikalisierung, Extremismus und Terrorismus Band 1.

- Organisation, Denken und Recht. Schriftenreihe der Landesverteidigungsakademie. Wien: BMLV, Landesverteidigungsakad. S. 5-8.
- Ertl, Paul (2013): Etablierung und (Selbst) Organisation des Extremismus. In: Ertl, Paul G. / Fleck, Günther [Hrsg.]: Schriften zu Radikalisierung, Extremismus und Terrorismus Band 1. Organisation, Denken und Recht. Schriftenreihe der Landesverteidigungsakademie Nr. 16/2013. Wien: BMLV. S. 9-40.
- Fabris, Verena (2018): Radikalisierungsprozesse von Jugendlichen. In: Tschachler, Jakob [Hrsg.]/ Steinberger, Agnes [Hrsg.]: (De)Radikalisierung von Jugendlichen: Phänomene, Akteure und Lösungen. Academic Council on the United Nations System, Vienna Liaison Office [herausgebendes Organ]. Wien, Graz: NWV Verlag. S. 17-22.
- Flade, Florian (2012): Islamistische Kampflieder auf den Index gesetzt. In: Axel Springer SE. Online unter: <https://www.welt.de/politik/deutschland/article13924439/Islamistische-Kampflieder-auf-den-Index-gesetzt.html> [03.10.2019]
- Flade, Florian (2014): Deutscher Islamist: Verwirrung über "Deso Doggs" angeblichen Tod. In: Axel Springer SE. Online unter: <https://www.welt.de/politik/deutschland/article127187421/Verwirrung-ueber-Deso-Doggs-angeblichen-Tod.html> [03.10.2019]
- Friedrich, Thomas/ Schweppenhäuser, Gerhard (2010): Bildsemiotik. Grundlagen und exemplarische Analysen visueller Kommunikation. Basel/ Boston/ Berlin: Birkhäuser.
- Frindte, Wolfgang/ Slama, Brahim Ben / Dietrich, Nico / PISOIU, Daniela / Uhlmann, Milena / Kausch, Melanie (2016): Motivationen und Karrieren salafistischer Dschihadistinnen und Dschihadisten. In: Biene, Janusz/ Daase, Christopher/ Junk, Julian/ Müller, Harald [Hrsg.]: Salafismus und Dschihadismus in Deutschland. Ursachen, Dynamiken, Handlungsempfehlungen. Frankfurt am Main: Campus Verlag. S. 117-158.
- Früh, Werner (2017): Inhaltsanalyse: Theorie und Praxis. 9., überarbeitete Auflage. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft mbH; München: UVK/Lucius.
- Gharaibeh, Mohammad (2014): Zum Verhältnis von Wahhabiten und Salafisten In: Schneiders, Thorsten Gerald [Hrsg.]: Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung. Bielefeld: transcript Verlag. S. 117-124.
- Gezer, Özlem/ Gorris, Lothar/ Leick, Romain/ Rapp, Tobias/ Schmitter, Elke (2014): Jugend: Bruder, Kämpfer, Dschihadist. In: DER SPIEGEL 47/2014. 17.11.2014. Online unter: <https://www.spiegel.de/spiegel/print/d-130335549.html> [03.10.2019]
- Glaser, Michaela/ Herding, Maruta/ König, Frank/ Langner, Joachim/ Leistner, Alexander (2015): Glossar. In: DJI Impulse 109 - Jung und radikal. Politische Gewalt im Jugendalter. S. 35-37. Online unter: https://www.dji.de/fileadmin/user_upload/bulletin/d_bull_d/bull109_d/DJI_1_15_Web.pdf [03.10.2019]
- Gordon, Milton M. (1947): The Concept of the Sub-Culture and Its Application. In: Social Forces, 26(1). S. 40-42. Online unter: <https://www.jstor-org.uaccess.univie.ac.at/stable/2572602> [03.10.2019]
- Grabbe, Lars; Kruse, Patrick (2009): Roland Barthes: Zeichen, Kommunikation und Mythos, in: Hepp, Andreas / Krotz, Friedrich / Thomas, Tanja [Hrsg.]: Schlüsselwerke

- der Cultural Studies. 1. Auflage. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften / GWV Fachverlag GmbH. S. 21-31.
- Günther, Christoph/ Ourghi, Mariella/ Schröter, Susanne/ Wiedl, Nina (2016): Dschihadistische Rechtfertigungsnarrative und ihre Angriffsflächen. In: Biene, Janusz / Daase, Christopher / Junk, Julian / Müller, Harald [Hrsg.]: Salafismus und Dschihadismus in Deutschland. Ursachen, Dynamiken, Handlungsempfehlungen. Frankfurt am Main: Campus Verlag. S. 159-198.
- Hagen, Chad (2015): Illustration by Chad Hagen [Grafik], in: Creswell, Robyn/ Haykel, Bernard (2015): Battle Lines: Want to understand the jihadis? Read their poetry. In: The New Yorker. Online unter: <https://www.newyorker.com/magazine/2015/06/08/battle-lines-jihad-creswell-and-haykel> [03.10.2019]
- Halm, Heinz (2000): Der Islam. Geschichte und Gegenwart. C.H. Beck Wissen in der Beck'schen Reihe, 2145. München: Beck.
- Heinemann, Wolfgang/ Viehweger, Dieter (1991): Textlinguistik: Eine Einführung. Tübingen: Niemeyer.
- Hegghammer, Thomas (2006): Global Jihadism after the Iraq War. In: The Middle East Journal, Vol. 60 (1), S. 11-32. Online unter: <https://doi.org/10.3751/60.1.11> [03.10.2019]
- Heine, Peter (2001): Terror in Allahs Namen. Extremistische Kräfte im Islam. Herder spektrum Band 5240. Freiburg: Herder.
- Heine, Peter (2003): Islam zur Einführung. Hamburg: Junius.
- Hirschmann, Kai (2006): Der „Dschihadismus“: Gewaltideologie einer politischen Sekte. In: Sicherheit + Frieden, 3/2006. S.116–122. Online unter: <https://doi.org/10.5771/0175-274x-2006-3-116> [03.10.2019]
- Hofstede, Geert/ Hofstede, Gert Jan (2011): Lokales Denken, globales Handeln. Interkulturelle Zusammenarbeit und globales Management. 5. Auflage. München: dtv Verlagsgesellschaft.
- Holler, Sebastian (2017): Überblick von bedeutenden dschihadistischen Gruppierungen weltweit [Grafik], in: Rupp, Mag. Jasmina/ Holler, Sebastian/ Seidl, Julia/ Motie, Seda: Der Islamische Staat - Aufstieg und Niedergang einer Terrororganisation. In: IFK Aktuell, 2017/1. Online unter: http://www.bundesheer.at/pdf_pool/publikationen/ifk_aktuell_01_2017_der_islamische_staat_jr_web.pdf [03.10.2019]
- Holtmann, Philipp (2014): salafismus.de – Internetaktivitäten deutscher Salafisten. In: Schneiders, Thorsten Gerald [Hrsg.]: Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung. Bielefeld: transcript Verlag. S. 251-276.
- Hübner, Florian/ Winkelmann, Thorsten (2016): Salafistische Radikalisierung in Deutschland. In: Gesellschaft • Wirtschaft • Politik (GWP), Heft 1/2016. S. 11-16. Online unter: <https://doi-org.uaccess.univie.ac.at/10.3224/gwp.v65i1.22213> [03.10.2019]

- Hügel, Hans-Otto [Hrsg.] (2003): Handbuch Populäre Kultur. Begriffe, Theorien und Diskussionen. J.B. Metzler: Stuttgart. Online unter: https://doi.org/10.1007/978-3-476-05001-4_10 [03.10.2019]
- ITIC/The Meir Amit Intelligence and Terrorism Information Center (2014): ISIS: Portrait of a Jihadi Terrorist Organization. Online unter: https://www.terrorism-info.org.il/Data/articles/Art_20733/101_14_Ef_1329270214.pdf [03.10.2019]
- Jäger, Thomas [Hrsg.] (2011): Die Welt nach 9/11. Auswirkungen des Terrorismus auf Staatenwelt und Gesellschaft. In: Sonderheft der Zeitschrift für Außen- und Sicherheitspolitik (ZfAS). Sonderheft 2 | 2011. VS Verlag: Wiesbaden.
- Jakobson, Roman (1979): Linguistik und Poetik [1960]. In: Jakobson, Roman: Poetik - Ausgewählte Aufsätze 1921-1971. Hrsg. von Elmar Holenstein und Tarcisius Schelbert. 2. Auflage. Frankfurt/Main: Suhrkamp. S. 83–121. Online unter: https://www.univie.ac.at/germanistik/schrodt/vorlesung/jakobson_poetik.pdf [03.10.2019]
- Jonker, Gerdien/ Hecker, Pierre/ Schnoy, Cornelia [Hrsg.] (2007): Muslimische Gesellschaften in der Moderne. Ideen – Geschichten – Materialien. Konzepte und Kontroversen - Materialien für Unterricht und Wissenschaft (Geschichte - Geographie - Politische Bildung, Bd. 5). Innsbruck, Wien, Bozen: Studien-Verlag.
- Jonker, Gerdien / Hecker, Pierre (2007): Glossar. In: Jonker, Gerdien/ Hecker, Pierre/ Schnoy, Cornelia [Hrsg.]: Muslimische Gesellschaften in der Moderne. Ideen – Geschichten – Materialien. Konzepte und Kontroversen - Materialien für Unterricht und Wissenschaft (Geschichte - Geographie - Politische Bildung, Bd. 5). Innsbruck, Wien, Bozen: Studien-Verlag. S. 164-173.
- Jörger, Andreas/ Mahmoudian, Franck (2014): Die dschihadistische Weltkarte. In: ARTE GEIE. Online unter: <https://info.arte.tv/de/die-dschihadistische-weltkarte> [03.10.2019]
- Kattan, Assaad Elias (2006): Die arabische Nahda – Ein gescheitertes Projekt? Kritische Bemerkungen zu den christlich-islamischen Beziehungen im Vorderen Orient. In: Gesellschaft zum Studium des christlichen Ostens (GSCO). 20. Mai 2006. Würzburg. Online unter: https://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/crs/ot/kattan_2006_gsco.pdf [03.10.2019]
- Knipp, Kerstin / Pöhle, Sven / Naumann, Nils/ Riekmann, Arnd (2014): Dschihadistische Terrorgruppen weltweit. In: Deutsche Welle. 24 Sep 2014. Online unter: <https://p.dw.com/p/1D5LQ> [03.10.2019]
- Kogelmann, Dr. Franz (2007): Islamismus im 19. und 20. Jahrhundert. Salafiya-Bewegung. In: Bpb/Bundeszentrale für politische Bildung (2018): Dossier: Islamismus. S. 32-35. Online unter: http://www.bpb.de/system/files/pdf_pdflib/pdflib-36337.pdf [03.10.2019]
- Krampen, M. (1981a): Ferdinand de Saussure und die Entwicklung der Semiologie. In: Krampen, M. [Hrsg.] et. al. (1981b): Die Welt als Zeichen: Klassiker der modernen Semiotik. Berlin: Severin und Siedler.
- Krampen, M. [Hrsg.] et. al. (1981b): Die Welt als Zeichen: Klassiker der modernen Semiotik. Berlin: Severin und Siedler.
- Kroeber-Riel, W. (1996): Bildkommunikation. Imagerystrategien für die Werbung. München: Vahlen.

- Kulgemeyer, Christoph / Schecker, Horst (2009): Kommunikationskompetenz in der Physik: Zur Entwicklung eines domänenspezifischen Kompetenzbegriffs. In: Zeitschrift für Didaktik der Naturwissenschaften 15. S. 131-153. Online unter: http://archiv.ipn.uni-kiel.de/zfdn/pdf/15_Kulgemeyer.pdf [03.10.2019]
- Lambert, Sven (2004): New York in Berlin: Mit 8 Jahren wurde „Deso Dogg“ aus Kreuzberg kriminell – jetzt kämpft er um seine Zukunft. In: Axel Springer SE. Online unter: <http://www.bz-berlin.de/artikel-archiv/new-york-in-berlin-mit-8-jahren-wurde-deso-dogg-aus-kreuzberg-kriminell-jetzt-kaempft-er-um-seine-zukunft> [03.10.2019]
- LfVBW/Landesamt für Verfassungsschutz Baden-Württemberg (2018): Islamismus: „Ist das Leben nur ein Spiel?“ - Missionierungsaktivitäten der österreichischen Organisation „Iman“. In: Landesamt für Verfassungsschutz Baden-Württemberg. Online unter: https://www.verfassungsschutz-bw.de/,Lde/Startseite/Arbeitsfelder/_Ist+das+Leben+nur+ein+Spiel+_+Missionierungsaktivitaeten+der+oesterreichischen+Organisation+_Iman_ [03.10.2019]
- LfV BW/Landesamt für Verfassungsschutz Baden-Württemberg (o.J.a): Islamismus: Islamistische Organisationen: al-Qaida. Online unter: <http://www.verfassungsschutz-bw.de/,Lde/Startseite/Arbeitsfelder/al-Qaida> [03.10.2019]
- LfV BW/Landesamt für Verfassungsschutz Baden-Württemberg (o.J.b): Der „Islamische Staat“ (IS). Online unter: https://www.verfassungsschutz-bw.de/,Lde/Startseite/Arbeitsfelder/Islamischer+Staat+_IS_ [03.10.2019]
- Logvinov, Dr. Michail (2018a): Von „Deso Dogg“ zu „Abu Talha al-Almani“: Die dschihadistische Karriere von Denis Cuspert. In: Konrad-Adenauer-Stiftung e.V. Online unter: <https://www.kas.de/web/islamismus/von-deso-dogg-zu-abu-talha-al-almani-die-dschihadistische-karriere-von-denis-cuspert> [03.10.2019]
- Logvinov, Dr. Michail (2018b): Salafismus in Deutschland. In: Konrad-Adenauer-Stiftung e.V. Online unter: <https://www.kas.de/web/islamismus/salafismus-in-deutschland> [03.10.2019]
- Lohlker, Rüdiger (2009): Dschihadismus. Materialien. Wien: facultas.wuv.
- Lohlker, Rüdiger (2014): Dschihad ein multidimensionaler Begriff unter besonderer Berücksichtigung der spirituellen Dimension. In: lohlker.wordpress.com. Online unter: <https://lohlker.files.wordpress.com/2014/11/dschihad.pdf> [03.10.2019]
- Lohlker, Rüdiger (2015): Dschihadismus – eine religiös legitimierte Subkultur der Moderne. In: Religionen unterwegs Nr. 1, Jg. 21. S. 4-16.
- Lohlker, Rüdiger (2016): Theologie der Gewalt. Das Beispiel IS. Wien: facultas.
- Lohlker, Rüdiger / El Hadad, Amr / Holtmann, Philipp / Prucha, Nico (2016): Transnationale Welten. In: Biene, Janusz / Daase, Christopher / Junk, Julian / Müller, Harald [Hrsg.]: Salafismus und Dschihadismus in Deutschland. Ursachen, Dynamiken, Handlungsempfehlungen. Frankfurt am Main: Campus Verlag. S. 199-232.
- LfV HH/Landesamt für Verfassungsschutz Hamburg (o.J.): Islamismus: Das Onlineportal „Ansarul Aseer“ – Gefangenenhilfe in der jihadistischen Szene. Online unter: <https://www.hamburg.de/innenbehoerde/schlagzeilen/3115808/gefangenenhilfe-in-der-jihadistischen-szene-fhh-hamburg/> [03.10.2019]

- Maclean, William (2011): Analysis - Islamist videos, populists stir German worries. In: Reuters. Online unter: <https://uk.reuters.com/article/uk-germany-security/analysis-islamist-videos-populists-stir-german-worries-idUKTRE7842HS20110905> [03.10.2019]
- Maier, Prof. Dr. Günter W./ Lackes, Prof. Dr. Richard/ Siepermann, Dr. Markus (o.J.): Kommunikation. In: Springer Gabler Verlag [Hrsg.]: Gabler Wirtschaftslexikon. Online. Online unter: <https://wirtschaftslexikon.gabler.de/definition/kommunikation-37167/version-260610> [03.10.2019]
- Mansour, Ahmad (2019): Wirkungsvolle Ansätze zur Prävention und Deradikalisierung islamistisch gefährdeter bzw. islamistischer Personen. In: bpb/Bundeszentrale für politische Bildung: Dossier: Islamismus. S. 207-216. Online unter: http://www.bpb.de/system/files/pdf_pdflib/pdflib-36337.pdf [03.10.2019]
- Mayring, Philipp (2015): Qualitative Inhaltsanalyse: Grundlagen und Techniken. 12., überarbeitete Auflage. Weinheim [u.a.]: Beltz, Grünwald: Preselect.
- Mekhennet, Souad (2011a): German Officials Alarmed by Ex-Rapper's New Message: Jihad. In: The New York Times Company. Online unter: <https://www.nytimes.com/2011/09/01/world/europe/01jihadi.html> [03.10.2019]
- Mekhennetnov, Souad (2011b): Austrian Returns, Unrepentant, to Online Jihad. In: The New York Times Company. Online unter: <https://www.nytimes.com/2011/11/16/world/europe/austrian-returns-to-online-jihad.html> [03.10.2019]
- MEMRI/Middle East Media Research Institute (2018): Profile Of German Jihadi Denis Cuspert, A Key ISIS Media Operative, Recently Killed In Syria. Special Dispatch No.7295. Online unter: <https://www.memri.org/reports/profile-german-jihadi-denis-cuspert-key-isis-media-operative-recently-killed-syria> [03.10.2019]
- Mersch, Dieter (2001): Semiotik und Grundlagen der Wissenschaft. In: Hug, Theo [Hrsg.]: Wie kommt Wissenschaft zu Wissen? Band 4. Einführung in die Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsforschung. Baltmannsweiler: Schneider Verlag Hohengehren. S. 323-338. In: Deutsche Gesellschaft für Semiotik (DGS) e.V. Online unter: <http://www.semiotik.eu/Semiotik-und-Grundlagen-der-Wissenschaft.o326.html> [03.10.2019]
- Merten, Klaus (1995): Inhaltsanalyse: Einführung in Theorie, Methode und Praxis. 2., verbesserte Auflage. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Mey, Günter/Mruck, Katja (2010): Handbuch Qualitative Forschung in der Psychologie. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- MIK NRW/Ministerium für Inneres und Kommunales des Landes Nordrhein-Westfalen (2015): Verfassungsschutzbericht des Landes Nordrhein-Westfalen über das Jahr 2014. Online unter: https://www.land.nrw/sites/default/files/asset/document/vs-bericht_2014_final.pdf [03.10.2019]
- Miliopoulos, Lazaros (2011): Die Verhältnisbestimmung von Religion und Politik nach 9/11. Entwicklungen und Perspektiven unter besonderer Berücksichtigung des Islamismus. In: Jäger, Thomas [Hrsg.]: Die Welt nach 9/11. Auswirkungen des Terrorismus auf Staatenwelt und Gesellschaft. In: Sonderheft der Zeitschrift für Außen- und Sicherheitspolitik (ZfAS). Sonderheft 2 | 2011. VS Verlag: Wiesbaden. S. 902-926.

- Mohagheghi, Hamideh (2016): Islam ist nicht gleich Islam – die wichtigsten Strömungen. In: Rupp, Jasmina [Hg.]: Der (Alb)Traum vom Kalifat. Ursachen und Wirkung von Radikalisierung im politischen Islam. Internationale Sicherheit und Konfliktmanagement, Band 9. Wien, Köln, Weimar: Böhlau Verlag. S. 29-43.
- Neue Deutsche Medienmacher (2019a): Glossar: Pop-Dschihadismus. In: Neue Deutsche Medienmacher e.V. Online unter: <https://glossar.neuemedienmacher.de/glossar/pop-dschihadismus/> [03.10.2019]
- Neue Deutsche Medienmacher (2019b): Glossar: Pop-Muslime. In: Neue Deutsche Medienmacher e.V. Online unter: <https://glossar.neuemedienmacher.de/glossar/pop-muslime/> [03.10.2019]
- Neumann, Peter (2013): Radikalisierung, Deradikalisierung und Extremismus. In: bpb/Bundeszentrale für politische Bildung. Online unter: <https://www.bpb.de/apuz/164918/radikalisierung-deradikalisierung-und-extremismus?p=all> [03.10.2019]
- Niederbacher, Arne (2014): Subkultur. In: Endruweit, Günter; Trommsdorff, Gisela; Burzan, Nicole [Hg.] (2014): Wörterbuch der Soziologie. 3., völlig überarbeitete Auflage. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft mbH; München: UVK/Lucius. S. 522-523.
- Nöth, Winfried (2000): Handbuch der Semiotik. 2., vollständig neu bearbeitete und erweiterte Auflage mit 89 Abbildungen. Stuttgart/ Weimar: Metzler.
- n-tv (2014): Kämpfer des Al-Schaitat-Stammes: Syrer entdecken IS-Massengrab. In: n-tv Nachrichtenfernsehen GmbH. Online unter: <https://www.n-tv.de/politik/Syrer-entdecken-IS-Massengrab-article14180256.html> [03.10.2019]
- Nünning, Ansgar (2009): Vielfalt der Kulturbegriffe. In: bpb/Bundeszentrale für politische Bildung. Online unter: <https://www.bpb.de/gesellschaft/kultur/kulturelle-bildung/59917/kulturbegriffe?p=all> [03.10.2019]
- Oppolzer, Konstantin (2018): Einleitung. In: Tschachler, Jakob [Hrsg.]/ Steinberger, Agnes [Hrsg.]: (De)Radikalisierung von Jugendlichen: Phänomene, Akteure und Lösungen. Academic Council on the United Nations System, Vienna Liaison Office [herausgebendes Organ]. Wien, Graz: NWV Verlag. S. 9-13.
- ORF (2018): Bericht: Deutscher IS-Terrorist Cuspert getötet. In: ORF.at. Online unter: <https://orf.at/v2/stories/2423109/> [03.10.2019]
- Ourghi, Dr. Mariella (2018): Die Legitimation des Jihād im Islam. In: Konrad-Adenauer-Stiftung e.V. Online unter: <https://www.kas.de/web/islamismus/die-legitimation-des-jihad-im-islam> [03.10.2019]
- Peirce, Charles S. (2000): Semiotische Schriften. Band 2. 1903-1906. Hrsg. und übers. von Christian J. W. Kloesel und Helmut Pape. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Pfahl-Traugher, Prof. Dr. Armin (2011): Islamismus - Was ist das überhaupt? Definition – Merkmale – Zuordnungen. In: Bpb/Bundeszentrale für politische Bildung (2018): Dossier: Islamismus. S. 22-27. Online unter: http://www.bpb.de/system/files/pdf_pdfilib/pdfilib-36337.pdf [03.10.2019]
- Pfister, Eugen (2015): Roland Barthes, Mythos-Begriff. In: Spiel-Kultur-Wissenschaften. Online unter: <http://spielkult.hypotheses.org/349> [03.10.2019]

- Pisoiu, Daniela (2015a): Subculture: The third wave of European jihad. In: JD Journal for Deradicalization, Spring/15, Nr. 2. ISSN: 2363-9849. S. 163-170. Online unter: <http://journals.sfu.ca/jd/index.php/jd/article/view/15/15> [03.10.2019]
- Pisoiu, Daniela (2015b): Der Dschihad der Auslandskämpfer: Ausdruck einer Subkultur. In: sicherheitspolitik-blog.de der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt. Online unter: <https://www.sicherheitspolitik-blog.de/2015/12/14/der-dschihad-der-auslandskaempfer-ausdruck-einer-subkultur/> [03.10.2019]
- Pisoiu, Daniela (2016): Die Dschihad-Subkultur im Westen. In: Bpb/Bundeszentrale für politische Bildung (2018): Dossier: Islamismus. S. 101-105. Online unter: http://www.bpb.de/system/files/pdf_pdflib/pdflib-36337.pdf [03.10.2019]
- Pisoiu, Daniela (2018): Foreign Fighters – Grundlagen für Österreichs Präventions- und Deradikalisierungsarbeit. In: oiip - Österreichisches Institut für Internationale Politik. Kurzanalyse 1 / März 2018. Online unter: <https://www.oiip.at/cms/media/kurzanalyse-foreign-fighters.pdf> [03.10.2019]
- Posner, Roland (1992): Was ist Kultur? Zur semiotischen Explikation anthropologischer Grundbegriffe. In: Landsch, Marlene/ Karnowski, Heiko/ Bystrina, Ivan [Hrsg.]: Kultur-Evolution: Fallstudien und Synthese. Frankfurt am Main: Peter Lang. S. 1-65.
- Priester, Karin (2017): Warum Europäer in den Heiligen Krieg ziehen. Der Dschihadismus als rechtsradikale Jugendbewegung. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Prucha, Nico (2012): Die Vermittlung arabischer Jihadisten-Ideologie: Zur Rolle deutscher Aktivisten. In: Steinberg, Guido [Hrsg.]: Jihadismus und Internet: Eine deutsche Perspektive. SWP-Studie 2012/S 23. Berlin: Stiftung Wissenschaft und Politik - SWP- Deutsches Institut für Internationale Politik und Sicherheit. S. 45-55. Online unter: https://www.swp-berlin.org/fileadmin/contents/products/studien/2012_S23_sbg.pdf [03.10.2019]
- Reinhold, Gerd/ Samnek, Siegfried/ Recker, Helga (2000): Soziologie-Lexikon. Vierte Auflage. München / Wien: R Oldenbourg Verlag.
- Rogan, Hanna (2007): Al-Qaeda's online media strategies: From Abu Reuter to Irhabi 007. In: Norwegian Defence Research Establishment. FFI-rapport 2007/02729. Online unter: <http://rapporter.ffi.no/rapporter/2007/02729.pdf> [03.10.2019]
- Roy, Olivier (2017): „Ihr liebt das Leben, wir lieben den Tod“. Der Dschihad und die Wurzeln des Terrors. München: Siedler.
- Röhrich, Wilfried (2015): Die Politisierung des Islam. Islamismus und Dschihadismus. Wiesbaden: Springer VS.
- Rupp, Jasmina [Hg.] (2016): Der (Alb)Traum vom Kalifat. Ursachen und Wirkung von Radikalisierung im politischen Islam. Internationale Sicherheit und Konfliktmanagement, Band 9. Wien, Köln, Weimar: Böhlau Verlag.
- Rupp, Mag. Jasmina/ Holler, Sebastian/ Seidl, Julia/ Motie, Seda (2017): Der Islamische Staat - Aufstieg und Niedergang einer Terrororganisation. In: IFK Aktuell, 2017/1. Online unter: http://www.bundesheer.at/pdf_pool/publikationen/ifk_aktuell_01_2017_der_islamische_staat_jr_web.pdf [03.10.2019]

- Rusch, Gebhard/ Schmidt, Siegfried J. (1997): Konstruktivismus in der Medien- und Kommunikationswissenschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rusch, Gebhard (1997): Eine Kommunikationstheorie für kognitive Systeme. Bausteine einer konstruktivistischen Kommunikations- und Medienwissenschaft. In: Rusch, Gebhard/ Schmidt, Siegfried J.: Konstruktivismus in der Medien- und Kommunikationswissenschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 150-184.
- Rusch, Gebhard (2002): Einführung in die Medienwissenschaft: Konzeptionen, Theorien, Methoden, Anwendungen. 1. Auflage. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Rusch, Gebhard (2002): Kommunikation. In: Rusch, Gebhard: Einführung in die Medienwissenschaft: Konzeptionen, Theorien, Methoden, Anwendungen. 1. Auflage. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag. S. 102-118.
- Ṣaḥīḥ al-Buḥārī Ḥadīṯ Nr. 2790, in: sunnah.com. Online unter: <https://sunnah.com/bukhari/56/8> [03.10.2019]
- Ṣaḥīḥ Muslim, Bd. 1, Nr. 270, in: sunnah.com. Online unter: <https://sunnah.com/muslim/1/279> [03.10.2019]
- Said, Behnam Timo (2014): Naschid-Gesänge im Salafismus. Kunst und Kultur als Ausdruck von Widerstand und Protest. In: Schneiders, Thorsten Gerald [Hrsg.]: Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung. Bielefeld: transcript Verlag. S. 319-329.
- Said, Behnam Timo (2016a): Hymnen des Jihads: Naschids im Kontext jihadistischer Mobilisierung. Würzburg: Ergon-Verlag.
- Said, Behnam Timo (2016b): Naschids – Der mitreißende Sound des Salafismus. 6. Dezember 2016. In: Ufuq e.V. Pädagogik zwischen Islam, Islamfeindlichkeit und Islamismus. Online unter: <https://www.ufuq.de/naschids-der-mitreissende-sound-des-salafismus/> [03.10.2019]
- Said, Behnam Timo (2018): Jihadistische Hymnen und Gedichte. In: Konrad-Adenauer-Stiftung e.V. Online unter: <https://www.kas.de/web/islamismus/jihadistische-hymnen-und-gedichte> [03.10.2019]
- Schmidinger, Thomas (2015): Jihadismus. Ideologie, Prävention und Deradikalisierung. Wien: Mandelbaum Verlag.
- Schmidinger, Thomas/ Larise, Dunja [Hrsg.] (2008): Zwischen Gottesstaat und Demokratie. Handbuch des politischen Islam. Wien: Deuticke.
- Schneiders, Thorsten Gerald [Hrsg.] (2014): Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung. Bielefeld: transcript Verlag.
- Schwendter, Rolf (1971): Theorie der Subkultur. Köln, Berlin: Kiepenheuer & Witsch.
- SenInnSport Berlin/Senatsverwaltung für Inneres und Sport, Abteilung Verfassungsschutz (2011): Vom Gangster-Rap zum Jihad-Aufruf – radikalisierte Hymnen „neugeborener“ Salafisten. Online unter: https://www.berlin.de/sen/inneres/verfassungsschutz/publikationen/lage-und-wahlanalysen/lageanalyse_salafistische_kampflieder_1.pdf [03.10.2019]
- SenInnSport Berlin/Senatsverwaltung für Inneres und Sport (2012): Bundesprüfstelle indiziert „Kampf-Naschids“ von Cuspert. 14.03.2012. Online unter:

<https://www.berlin.de/sen/inneres/verfassungsschutz/aktuelle-meldungen/2012/artikel.26607.php> [03.10.2019]

SenInnSport Berlin/Senatsverwaltung für Inneres und Sport Berlin. Abteilung Verfassungsschutz (2014): Denis Cuspert – eine jihadistische Karriere. Lageanalyse des Berliner Verfassungsschutzes. Online unter:

https://www.berlin.de/sen/inneres/verfassungsschutz/publikationen/lage-und-wahlanalysen/lageanalyse_denis_cuspert.pdf [03.10.2019]

SenInnSport Berlin/Senatsverwaltung für Inneres und Sport Berlin. Abteilung Verfassungsschutz (2018): Islamismus. Online unter:

https://www.berlin.de/sen/inneres/verfassungsschutz/publikationen/info/info-broschuere-islamismus_2019.pdf [03.10.2019]

Siefkes, Martin (2013): Wie wir die Zusammenhänge von Texten, Denken und Gesellschaft verstehen. Ein semiotisches 4-Ebenen-Modell der Diskursanalyse. In: Posner, Roland / Debus, Stephan [Hrsg.]: Zeitschrift für Semiotik. Neue Methoden der Diskursanalyse. Band 35. Heft 3-4. Tübingen: Stauffenburg Verlag. S. 353-391. Online unter: http://siefkes.de/dokumente/Siefkes_ZS_3_4_2013.pdf [03.10.2019]

Sottong, H. & Müller, M. (1998): Zwischen Sender und Empfänger. Eine Einführung in die Semiotik der Kommunikationsgesellschaft. Bielefeld: Erich Schmidt.

Spiegel Online (2016): Deso Dogg: Denis Cuspert soll laut USA Luftangriff überlebt haben. In: Spiegel Online. Online unter: <https://www.spiegel.de/politik/ausland/deso-dogg-denis-cuspert-soll-laut-usa-luftangriff-ueberlebt-haben-a-1106101.html> [03.10.2019]

Steinberg, Guido (2011): Al-Qaida. In: bpb/Bundeszentrale für politische Bildung (2018): Dossier: Islamismus. S. 165-168. Online unter: http://www.bpb.de/system/files/pdf_pdflib/pdflib-36337.pdf [03.10.2019]

Steinberg, Guido [Hrsg.] (2012): Jihadismus und Internet: Eine deutsche Perspektive. SWP-Studie 2012/S 23. Berlin: Stiftung Wissenschaft und Politik. Online unter: https://www.swp-berlin.org/fileadmin/contents/products/studien/2012_S23_sbg.pdf [03.10.2019]

Steinberg, Guido (2012a): Jihadismus und Internet. Eine Einführung. In: Steinberg, Guido [Hrsg.]: Jihadismus und Internet: Eine deutsche Perspektive. SWP-Studie 2012/S 23. Berlin: Stiftung Wissenschaft und Politik. S. 7-22. Online unter: https://www.swp-berlin.org/fileadmin/contents/products/studien/2012_S23_sbg.pdf [03.10.2019]

Steinberg, Guido (2012b): Die Globale Islamische Medienfront (GIMF) und ihre Nachfolger. In: Steinberg, Guido [Hrsg.]: Jihadismus und Internet: Eine deutsche Perspektive. SWP-Studie 2012/S 23. Berlin: Stiftung Wissenschaft und Politik. S. 23-31. Online unter: https://www.swp-berlin.org/fileadmin/contents/products/studien/2012_S23_sbg.pdf [03.10.2019]

Stockhammer, Nicolas (2013): Das Extreme als kompromisslose Denkfigur. Postmoderne Freund-Feind-Radikalisierungen und deren fundamentalistische Auswirkungen. In: Ertl, Paul G. / Fleck, Günther [Hrsg.] Schriften zu Radikalisierung, Extremismus und Terrorismus Band 1. Organisation, Denken und Recht. Schriftenreihe der Landesverteidigungsakademie. Wien: BMLV, Landesverteidigungsakad. S. 41-67.

- Sure al-Baqara 2: 118; in: Paret, Rudi (1979): Der Koran, deutsche Übersetzung. 2. Auflage. Stuttgart: Kohlhammer. Online unter:
<https://corpuscoranicum.de/index/index/sure/2/vers/118> [03.10.2019]
- Sure al-Baqara 2: 154; in: Paret, Rudi (1979): Der Koran, deutsche Übersetzung. 2. Auflage. Stuttgart: Kohlhammer. Online unter:
<https://corpuscoranicum.de/index/index/sure/2/vers/154> [03.10.2019]
- Sure al-Baqara 2: 218; in: Paret, Rudi (1979): Der Koran, deutsche Übersetzung. 2. Auflage. Stuttgart: Kohlhammer. Online unter:
<https://corpuscoranicum.de/index/index/sure/2/vers/218> [03.10.2019]
- Sure Āl ‘Imrān 3: 139; in: Paret, Rudi (1979): Der Koran, deutsche Übersetzung. 2. Auflage. Stuttgart: Kohlhammer. Online unter:
<https://corpuscoranicum.de/index/index/sure/3/vers/139> [03.10.2019]
- Sure Āl ‘Imrān 3: 37; in: Paret, Rudi (1979): Der Koran, deutsche Übersetzung. 2. Auflage. Stuttgart: Kohlhammer. Online unter:
<https://corpuscoranicum.de/index/index/sure/3/vers/37> [03.10.2019]
- Sure Āl ‘Imrān 3: 159; in: Paret, Rudi (1979): Der Koran, deutsche Übersetzung. 2. Auflage. Stuttgart: Kohlhammer. Online unter:
<https://corpuscoranicum.de/index/index/sure/3/vers/159> [03.10.2019]
- Sure Āl ‘Imrān 3: 160; in: Paret, Rudi (1979): Der Koran, deutsche Übersetzung. 2. Auflage. Stuttgart: Kohlhammer. Online unter:
<https://corpuscoranicum.de/index/index/sure/3/vers/160> [03.10.2019]
- Sure al-Mā’ida 5: 16; in: Paret, Rudi (1979): Der Koran, deutsche Übersetzung. 2. Auflage. Stuttgart: Kohlhammer. Online unter:
<https://corpuscoranicum.de/index/index/sure/5/vers/16> [03.10.2019]
- Sure al-An‘ām 6: 25; in: Paret, Rudi (1979): Der Koran, deutsche Übersetzung. 2. Auflage. Stuttgart: Kohlhammer. Online unter:
<https://corpuscoranicum.de/index/index/sure/6/vers/25> [03.10.2019]
- Sure al-Anfāl 8: 74; in: Paret, Rudi (1979): Der Koran, deutsche Übersetzung. 2. Auflage. Stuttgart: Kohlhammer. Online unter:
<https://corpuscoranicum.de/index/index/sure/8/vers/74> [03.10.2019]
- Sure at-Tauba 9: 5; in: Paret, Rudi (1979): Der Koran, deutsche Übersetzung. 2. Auflage. Stuttgart: Kohlhammer. Online unter:
<https://corpuscoranicum.de/index/index/sure/9/vers/5> [03.10.2019]
- Sure at-Tauba 9: 52; in: Paret, Rudi (1979): Der Koran, deutsche Übersetzung. 2. Auflage. Stuttgart: Kohlhammer. Online unter:
<https://corpuscoranicum.de/index/index/sure/9/vers/52> [03.10.2019]
- Sure at-Tauba 9: 111; in: Paret, Rudi (1979): Der Koran, deutsche Übersetzung. 2. Auflage. Stuttgart: Kohlhammer. Online unter:
<https://corpuscoranicum.de/index/index/sure/9/vers/111> [03.10.2019]
- Sure at-Tauba 9: 32; in: Paret, Rudi (1979): Der Koran, deutsche Übersetzung. 2. Auflage. Stuttgart: Kohlhammer. Online unter:
<https://corpuscoranicum.de/index/index/sure/9/vers/32> [03.10.2019]

- Sure at-Tauba 9: 33; in: Paret, Rudi (1979): Der Koran, deutsche Übersetzung. 2. Auflage. Stuttgart: Kohlhammer. Online unter: <https://corpuscoranicum.de/index/index/sure/9/vers/33> [03.10.2019]
- Sure at-Tauba 9: 68; in: Paret, Rudi (1979): Der Koran, deutsche Übersetzung. 2. Auflage. Stuttgart: Kohlhammer. Online unter: <https://corpuscoranicum.de/index/index/sure/9/vers/68> [03.10.2019]
- Sure Yūsuf 12: 1-3; in: Paret, Rudi (1979): Der Koran, deutsche Übersetzung. 2. Auflage. Stuttgart: Kohlhammer. Online unter: <https://corpuscoranicum.de/index/index/sure/12/vers/1> [03.10.2019]
- Sure Ibrāhīm 14: 11-12; in: Paret, Rudi (1979): Der Koran, deutsche Übersetzung. 2. Auflage. Stuttgart: Kohlhammer. Online unter: <https://corpuscoranicum.de/index/index/sure/14/vers/12> [03.10.2019]
- Sure al-isrā' 17: 30; in: Paret, Rudi (1979): Der Koran, deutsche Übersetzung. 2. Auflage. Stuttgart: Kohlhammer. Online unter: <https://corpuscoranicum.de/index/index/sure/17/vers/30> [03.10.2019]
- Sure al-Kahf 18: 107; in: Paret, Rudi (1979): Der Koran, deutsche Übersetzung. 2. Auflage. Stuttgart: Kohlhammer. Online unter: <https://corpuscoranicum.de/index/index/sure/18/vers/107> [03.10.2019]
- Sure al-Ḥağğ 22: 34; in: Paret, Rudi (1979): Der Koran, deutsche Übersetzung. 2. Auflage. Stuttgart: Kohlhammer. Online unter: <https://corpuscoranicum.de/index/index/sure/22/vers/34> [03.10.2019]
- Sure al-Ḥağğ 22: 50; in: Paret, Rudi (1979): Der Koran, deutsche Übersetzung. 2. Auflage. Stuttgart: Kohlhammer. Online unter: <https://corpuscoranicum.de/index/index/sure/22/vers/50> [03.10.2019]
- Sure al-Ḥağğ 22: 58; in: Paret, Rudi (1979): Der Koran, deutsche Übersetzung. 2. Auflage. Stuttgart: Kohlhammer. Online unter: <https://corpuscoranicum.de/index/index/sure/22/vers/58> [03.10.2019]
- Sure An-Nūr 24: 35; in: Paret, Rudi (1979): Der Koran, deutsche Übersetzung. 2. Auflage. Stuttgart: Kohlhammer. Online unter: <https://corpuscoranicum.de/index/index/sure/24/vers/35> [03.10.2019]
- Sure an-Naml 27: 93; in: Paret, Rudi (1979): Der Koran, deutsche Übersetzung. 2. Auflage. Stuttgart: Kohlhammer. Online unter: <https://corpuscoranicum.de/index/index/sure/27/vers/93> [03.10.2019]
- Sure Muḥammad 47: 4-6; in: Paret, Rudi (1979): Der Koran, deutsche Übersetzung. 2. Auflage. Stuttgart: Kohlhammer. Online unter: <https://corpuscoranicum.de/index/index/sure/47/vers/4> [03.10.2019]
- Sure Muḥammad 47: 7; in: Paret, Rudi (1979): Der Koran, deutsche Übersetzung. 2. Auflage. Stuttgart: Kohlhammer. Online unter: <https://corpuscoranicum.de/index/index/sure/47/vers/7> [03.10.2019]
- Sure al-Faṭḥ 48: 18; in: Paret, Rudi (1979): Der Koran, deutsche Übersetzung. 2. Auflage. Stuttgart: Kohlhammer. Online unter: <https://corpuscoranicum.de/index/index/sure/48/vers/18> [03.10.2019]

- Sure al-Ḥuḡurāt 49: 15; in: Paret, Rudi (1979): Der Koran, deutsche Übersetzung. 2. Auflage. Stuttgart: Kohlhammer. Online unter: <https://corpuscoranicum.de/index/index/sure/49/vers/15> [03.10.2019]
- Sure ad-Dāriyāt 51: 58; in: Paret, Rudi (1979): Der Koran, deutsche Übersetzung. 2. Auflage. Stuttgart: Kohlhammer. Online unter: <https://corpuscoranicum.de/index/index/sure/51/vers/58> [03.10.2019]
- Sure al-Wāqi‘a 56: 22-24; in: Paret, Rudi (1979): Der Koran, deutsche Übersetzung. 2. Auflage. Stuttgart: Kohlhammer. Online unter: <https://corpuscoranicum.de/index/index/sure/56/vers/22> [03.10.2019]
- Sure al-Ḥadīd 57: 9; in: Paret, Rudi (1979): Der Koran, deutsche Übersetzung. 2. Auflage. Stuttgart: Kohlhammer. Online unter: <https://corpuscoranicum.de/index/index/sure/57/vers/9> [03.10.2019]
- Sure at-Talāq 65: 3; in: Paret, Rudi (1979): Der Koran, deutsche Übersetzung. 2. Auflage. Stuttgart: Kohlhammer. Online unter: <https://corpuscoranicum.de/index/index/sure/65/vers/3> [03.10.2019]
- Sure at-Talāq 65: 10-11; in: Paret, Rudi (1979): Der Koran, deutsche Übersetzung. 2. Auflage. Stuttgart: Kohlhammer. Online unter: <https://corpuscoranicum.de/index/index/sure/65/vers/10> [03.10.2019]
- Sure al-Ġinn 72: 23; in: Paret, Rudi (1979): Der Koran, deutsche Übersetzung. 2. Auflage. Stuttgart: Kohlhammer. Online unter: <https://corpuscoranicum.de/index/index/sure/72/vers/23> [03.10.2019]
- Sure al-iḥlās 112: 1-4; in: Paret, Rudi (1979): Der Koran, deutsche Übersetzung. 2. Auflage. Stuttgart: Kohlhammer. Online unter: <https://corpuscoranicum.de/index/index/sure/112/vers/1> [03.10.2019]
- Szlezák, Thomas [Hrsg.] / Rufener, Rüdiger (2014): Plátōn - Der Staat / Politeia. Griechisch - Deutsch. Drittes Buch. Berlin, Boston: De Gruyter. S. 186-287. Online unter: <https://www-degruyter-com.uaccess.univie.ac.at/view/product/215299> [03.10.2019]
- Thomas, Alexander/ Kinast, Eva-Ulrike/ Schroll-Machl, Sylvia [Hrsg.] (2005): Handbuch Interkulturelle Kommunikation und Kooperation. Band 1: Grundlagen und Praxisfelder; Band 2: Länder, Kulturen und interkulturelle Berufstätigkeit. Mit 23 Abbildungen und 14 Tabellen. 2., überarbeitete Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprech.
- Toprak, Ahmet/ Weitzel, Gerrit [Hrsg.] (2017): Salafismus in Deutschland. Jugendkulturelle Aspekte, pädagogische Perspektiven. Wiesbaden: Springer VS.
- Tschachler, Jakob [Hrsg.]/ Steinberger, Agnes [Hrsg.] (2018): (De)Radikalisierung von Jugendlichen: Phänomene, Akteure und Lösungen. Academic Council on the United Nations System, Vienna Liaison Office [herausgebendes Organ]. Wien, Graz: NWV Verlag.
- UNESCO (1983): Weltkonferenz über Kulturpolitik Schlussbericht der von der UNESCO vom 26. Juli bis 6. August 1982 in Mexiko-Stadt veranstalteten internationalen Konferenz. Hrsg. von der Deutschen UNESCO-Kommission. München: K. G. Saur. (UNESCO-Konferenzberichte, Nr. 5), S. 121.

- Venhaus, John M. (2010): Why Youth Join al-Qaeda. United States Institute of Peace. In: Special Report 236, Washington D.C. Online unter: <http://www.usip.org/files/resources/SR236Venhaus.pdf> [03.10.2019]
- Vogel, Heiner (2018): Denis Cuspert: "Voll Hass und Blut". In: erasmus-monitor.blogspot.com. Online unter: <https://erasmus-monitor.blogspot.com/2018/03/denis-cuspert-voll-hass-und-blut.html> [03.10.2019]
- von Uslar, Moritz (2015): „Die Lust am Krass-Sein“. In: DIE ZEIT Nr. 5 vom 29. Januar 2015. Online unter: <https://www.zeit.de/2015/05/islamischer-staat-pop/komplettansicht> [03.10.2019]
- Wiktorowicz, Quintan (2004): Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach. Indiana Series in Middle East Studies. Bloomington, Ind.: Indiana University Press. <http://search-ebshost-com.uaccess.univie.ac.at/login.aspx?direct=true&db=nlebk&AN=139711&site=ehost-live>. [03.10.2019]
- Winter, Charlie (2015): The Virtual ‘Caliphate’: Understanding Islamic State’s Propaganda Strategy. Quilliam. Online unter: <https://www.stratcomcoe.org/download/file/fid/2589> [03.10.2019]
- Winter, Rainer (2010): Symbolischer Interaktionismus. In: Mey, Günter/Mruck, Katja: Handbuch Qualitative Forschung in der Psychologie. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. S. 79-93.
- Wuggenig, Ulf (2003): Subkultur. In: Hügel, Hans-Otto [Hrsg.]: Handbuch Populäre Kultur. Begriffe, Theorien und Diskussionen. J.B. Metzler: Stuttgart. S. 66-73. Online unter: https://doi.org/10.1007/978-3-476-05001-4_10 [03.10.2019]
- ZEIT ONLINE (2015): "Islamischer Staat": USA setzen deutschen Rapper auf Terrorliste. In: ZEIT ONLINE GmbH. Online unter: <https://www.zeit.de/politik/ausland/2015-02/deutscher-cuspert-terrorliste-usa> [03.10.2019]
- Zöchling, Christa (2014): Pop-Dschihadisten: Wie radikalisierte Jugendliche dem IS-Terror verfallen (17.09.2014). In: VGN Digital GmbH. Online unter: <https://www.profil.at/oesterreich/pop-dschihadisten-wie-jugendliche-is-terror-377972> [03.10.2019]

ANHANG



Abbildung 12: Illustration von Chad Hagen (2015)

Liedtexte

1 **Denis Cuspert: „Wacht doch auf (Allāhu akbar)“ (2010)**

2 Wacht doch auf, wacht doch auf

3 Krieg überall auf der Welt

4 Muslime fall'n für Öl und Geld

5 - Refrain: *Allāhu akbar, Allāhu akbar* [„Gott ist am größten“ = Ausspruch]

6 Bomben fall'n, Bomben fall'n

7 Auf Irak und Filasṭīn [Palästina],

8 Sie zerstören unseren *dīn* [Religion]

9 - Refrain

10 Mütter schrei'n, Kindern wein'

11 *Fī sabīli llāh ġihād* [„Jihad um Gottes willen“],

12 Warum bleiben unsere Herzen hart

13 -Refrain

14 Macht *du'ā*, macht *du'ā* [persönliches Bitt- oder Dankgebet]

15 Für die Brüder in Tschetschen,

16 Wie könnt ihr ruhig schlafen geh'n

17 - Refrain

18 Keine Angst, keine Angst

19 Kehrt zurück *subḥān Allāh* [„gepriesen sei Allāh“],

20 Keine Angst vor den *kuffār* [Ungläubigen]

21 - Refrain

22 *Muğāhid, muğāhid* [jemand, der Jihad betreibt]

23 *Šari'a* [Scharia], Somalia

24 *Lā ilāha illā 'llāh* [„Es gibt keinen Gott außer Gott“ = Glaubensbekenntnis]

25 - Refrain

26 Wandert aus, wandert aus

27 Usbekistan, Afghanistan,

28 Wir kämpfen in Ḥurāsān [historische Region in Afghanistan, Iran, Tadschikistan, Usbekistan und Turkmenistan]

29 - Refrain

30 *In šā'a llāh, in šā'a llāh*, [„so Gott will“ = Redewendung]

31 Wir kämpfen, fall'n, *šuhadā'* [Märtyrer]

32 Den Feind im Auge, *bismi 'llāh* [„im Namen Gottes“ = Anrufungsformel]

33 - Refrain

Quelle: Said 2016a: 283

34 **2. Denis Cuspert: „Mujahid lauf!“ (2011)**

35 *Muğāhid* [jemand, der Jihad betreibt] lauf, *muğāhid* kämpf!

36 Guck, wie der *kāfir* [Ungläubiger] stirbt und brennt!

37 *Al-firdaus, al-firdaus!* [Paradies]

38 Die *dunyā* [Diesseits] ist dreckig, sie stinkt, schnell raus!

39 Allāh hat versprochen, der Sieg wird kommen

40 *Šahāda* [Glaubensbekenntnis] ist er nun (?), ja *šahāda* [Glaubensbekenntnis] ist er nun (?).

41 Allāh hat versprochen, Er vollendet sein Licht.

42 *Lā ilāha illā 'llāh* [„Es gibt keinen Gott außer Gott“ = Glaubensbekenntnis], der Sein Versprechen nie bricht.

43 Aus allen Nationen stehen wir an der Front.

44 Uns're Häuser und Moscheen werden von Drohnen zerbombt.

45 Wir halten die Linie, bis der Tod zu uns kommt.

46 Unser Ziel ist die *šari'a* [Scharia], bis der Tod zu uns kommt.

47 Allāh hat versprochen *ğahannam* [Hölle] für die,

48 Die nicht beten, die nicht glauben, die nicht niederknien.

49 Allāh hat versprochen, auf Ewigkeit

50 Werden sie brennen in der Finsternis in Dunkelheit.

51 Die Zeichen sind klar, doch sie verleugnen ihn.

52 Ihre Herzen sind krank und doch versorgt Er sie.

53 Der Versorger ist Er und Er braucht sie nicht.

54 Doch wir brauchen Ihn, denn Er schenkt uns Licht.

Quelle: Said 2016a: 292

55 **3. Denis Cuspert: „Sheikh Usama“ (2011)**

-
- 56 Sheikh [geistiger Führer = Ehrentitel] Usāma, der schönste Märtyrer dieser Zeit. Sheikh Usāma, Du bist ein Stern und unendlich weit.
-
- 57 Sheikh Usāma: für die *umma* [muslimische Gemeinschaft] warst du bereit. Sheikh Usāma: Deine Seele ist nun befreit.
-
- 58 Du gabst Dein Leben für einen Preis, und der Lohn liegt bei Allāh.
-
- 59 An der Seite der *muğāhidīn* [jemand, der Jihad betreibt] auf dem Wege *rasūlu ʿllāhs* [Gesandter Gottes = Prophet Muḥammad].
-
- 60 Generationen hast Du geprägt und die *umma* [muslimische Gemeinschaft] neu belebt.
-
- 61 *Fī sabīli llāh ġihād* [„Jihad um Gottes willen“], fühlt wie die Erde bebt.
-
- 62 Mit uns‘rem Blut zahlen wir den Preis, und meinet nicht, wir wären tot.
-
- 63 Von unsrem Herrn werden wir versorgt, unsere Geschwister sind in Not.
-
- 64 Unser Weg kennt nur ein Ziel, die Zufriedenheit Allāhs.
-
- 65 Die höchste Stufe in *firdaus* [Paradies], nur zu erreichen mit *iḥlāṣ* [Loyalität, Aufrichtigkeit].
-
- 66 Hoch in den Bergen und tief im Tal, Du warst ein Löwe, *mā šā’a llāh* [„was Gott will“ = Redewendung].
-
- 67 Im Land der edlen *muğāhidīn* [jemand, der Jihad betreibt] und auf dem Boden der *šuhadā’* [Märtyrer].
-
- 68 Bis ans Ende dieser Welt führt unsere Pflicht uns zum Jihad.
-
- 69 Die *ḥūru l-’ain* [Paradiesjungfrauen] warten auf uns, und wir kämpfen im *ribāt* [Front, befestigter Ort zur Durchführung des Jihad].
-
- 70 Möge Allāh Dir gnädig sein, für Deine Tränen, Schweiß und Blut.
-
- 71 Unsere *du’ā* [persönliches Bitt- oder Dankgebet] gelten nur Dir; *qiyām* [Stehen im rituellen Gebet] und im *suğūd* [Niederwerfung im rituellen Gebet].
-
- 72 *Lā ilāha illā ʿllāh* [„Es gibt keinen Gott außer Gott“ = Glaubensbekenntnis]. Nicht zu stoppen ist dieser Ruf.
-
- 73 Sheikh Usāma bin Lādin: Dein Name fließt in unserem Blut.
-

Quelle: Said 2016a: 293

74 **4. Denis Cuspert: „Schwester bleibe Standhaft“ (2012)**

-
- 75 Schwester bleibe standhaft, wir sind im Jihad. Trauer bitte nicht mehr, denn wir haben dich gehört.
-
- 76 Die *umma* [muslimische Gemeinschaft] ist am Schweigen, doch wir haben dich gehört. Schwester bleibe standhaft, denn wir sind im Jihad. (2x)
-

- 77 Mich auf meinen Herrn verlassend, machte ich mich auf den Weg. *Fī sabīli llāh* [„für die Sache Gottes“], egal wohin es geht.
-
- 78 Egal in welche Städte, der Bundesrepublik. Schwester bleibe standhaft, Allāh verspricht den Sieg. (2x)
-
- 79 Schwester hörst du nicht, sie bekämpfen mein Naschid. Schwester hör die Schreie von Usama al-Gharib [Kampfname von Mohamed Mahmoud].
-
- 80 Geehrte Schwestern sind gefangen, darüber werden wir befragt. Schwester bleibe standhaft, denn wir sind im Jihad. (2x)
-
- 81 Schwester, wenn die uns gefangen nehmen, dann glaub nicht wir geben Ruh, vielmehr werden wir mehr tun bis zum letzten Atemzug.
-
- 82 Wir vertrauen auf Allāh, mit ihm haben wir nie versagt. Auch wenn wir gefangen sind, geht er weiter der Jihad. (2x)
-
- 83 Schwester sei nicht traurig, denn wir haben dich gehört. Trauer nicht mehr länger, die *ṭāgūt* [Götzendiener] werden zerstört.
-
- 84 Ob sie wollen oder nicht, Allāh versprach uns diesen Sieg. Umm Sayfillah al-Ansariyya [Kampfname der verurteilten Terrorhelferin Filiz Gelowicz], ja dies ist dein Naschid. (2x)
-
- 85 Die *umma* [muslimische Gemeinschaft] ist geblendet, Doch wir wurden geehrt. Schwester bleibe standhaft, kein Ende des Jihads. (2x)

Quelle: al-Zaky 2012a

86 **5. Denis Cuspert: „Ghurabah (die Fremden)“ (2012)**

- 87 *Ġurabā'* [Fremde], wir sind die Fremden, ob lebendig oder tot
-
- 88 *Ġurabā'*, wir sind die Fremden, unsere *umma* [muslimische Gemeinschaft] ist in Not
-
- 89 In den Zellen sind Gefangene, überall auf dieser Welt
-
- 90 Es sind *ḡundu llāhs* [Soldaten Gottes] Söhne und sie werden dort gequält
-
- 91 *Ġurabā'*, Āfiya Ṣiddīqī [verurteilte Terroristin], wir schließen dich in unsere *du'ā* [persönliches Bitt- oder Dankgebet]
-
- 92 *Ġurabā'*, allen *nāṣir* [Helfer, einer, der den Sieg gibt] bleibe standhaft für Allāh
-
- 93 In den Zellen sind Gefangene, überall auf dieser Welt
-
- 94 Es sind *ḡundu llāhs* [Soldaten Gottes] Gefangene und sie werden dort gequält
-
- 95 Was sollen wir machen? Sollen wir schweigen oder stehen wir für sie auf?
-
- 96 *Ġurabā'*, wir sind die Fremden und wir geben niemals auf.

- 97 *Ġurabā'*, ya Umm Ubayda [Jihadistin] bleibe stark, hör' auf zu weinen
-
- 98 *Ġurabā'*, Umm Sayfillah [Kampfname der verurteilten Terrorhelferin Filiz Gelowicz] auch für dich sind wir am weinen
-
- 99 In den Zellen sind Gefangene überall auf dieser Welt
-
- 10 Es sind *ġundu llāhs* [Soldaten Gottes] Schwestern und sie werden dort gequält
0
-
- 10 Könnt ihr hören wie sie dort schreien, oder sind die Herzen tot
1
-
- 10 Heute sind es die Geschwister, morgen seid ihr schon in Not.
2
-
- 10 Und versucht es nicht zu verleugnen, denn die Verse sie sind klar
3
-
- 10 Denn die Gläubigen sind Geschwister, so sagt es doch Allāh
4
-
- 10 *Ġurabā'* (4x)
5
-
- 10 *Ġurabā'*, ya Arid Uka [verurteilter Jihadist], ya *muġāhidīn* [jemand, der Jihad betreibt] mach *du'ā* [persönliches Bitt- oder Dankgebet]
6
-
- 10 Für uns hier draußen und für unsere *šuhadā'* [Märtyrer]
7
-
- 10 Unsere Geschwister leugnen die Wahrheit, doch die Zeichen sie sind klar
8
-
- 10 Allāh verschleierte ihre Augen, darum nennen sie uns die *Ġurabā'*.
9

Quelle: al-Zaky 2012b

Kodierleitfaden

Hauptkategorie	Subkategorie	Definition	Ankerbeispiele	Kodierregeln
HK1: Ideologie		Der HK 1 Ideologie lassen sich alle religiösen Themen und Begriffe zuordnen, die „den ideologischen Erklärungsrahmen für die eigene Weltanschauung sowie ein kulturspezifisches Orientierungssystem zur Erklärung, Interpretation und Strukturierung der erlebten Realität“ (Said 2016a: 309) bilden.		
	Religion	In diese Kategorien werden alle Textstellen mit Bezügen zur Religion und Attributen, die die Verbundenheit zum Glauben ausdrücken sollen (Islam, Koran, islamische Aussprüche bzw. Redewendungen etc.) und Lobpreisungen an Gott (<i>Allāh</i>) oder den Prophet Muḥammad zugeordnet (vgl. Said 2016: 300).	„ <i>Lā ilāha illā ’llāh</i> [„Es gibt keinen Gott außer Gott“], der Sein Versprechen nie bricht.“	Bei der Analyse werden nur jene Textstellen berücksichtigt, auf die mindestens ein Aspekt zutrifft.
	Fremdsein	Im jihadistischen Narrativ wird die positiv konnotierte Eigenbezeichnung <i>Ġurabā’</i> (die Fremden) zur Selbststilisierung und Abgrenzung der Eigengruppe von der Fremdgruppe verwendet. Die Jihadisten sehen sich als auserwählte Avantgarde unter den Muslimen. Aus ihrer Sicht gilt die göttliche Verheißung ihnen und sie werden als die wahren Gläubigen für ihren Einsatz und	„Unsere Geschwister leugnen die Wahrheit, doch die Zeichen sie sind klar	Bei der Analyse werden nur jene Textstellen berücksichtigt, auf die mindestens ein Aspekt zutrifft.

		ihre Standhaftigkeit ins Paradies eingehen. Diese Kategorie umfasst alle Textstellen, die sich mit der Selbstdarstellung als Fremde befassen und eine wahrgenommene Minderheitsposition in der Gesellschaft thematisieren (vgl. Said 2016a: 185f, Günther u.a. 2016: 172f).	Allāh verschleierte ihre Augen, darum nennen sie uns die <i>Ġurabā</i> ’.“	
HK2: Mobilisierungssymbole		In die HK2 Mobilisierungssymbole lassen sich alle Begriffe zuordnen, die an Mut und Ehre der Kämpfer appellieren und helfen, sie vom möglichen Selbstopfer zu überzeugen“ (Said 2016a: 309).		
	Kampf	Im jihadistischen Narrativ vom gottgewollten Kampf wird aus einer befreiungstheologischen Perspektive argumentiert und hat eine Mobilisierung der Kämpfer zum Ziel. Ein zentrales Motiv ist der Befreiungskampf gegen das Unrecht und die Legitimation der eigenen Handlungen als Widerstand gegen ungerechte Herrschaftsstrukturen (z.B. gegenüber dem Westen oder den arabischen Herrscherhäusern). Zu dieser Kategorie werden alle Textstellen mit kämpferischer Komponente zugeordnet: Verherrlichung oder der Aufruf zum Jihad,	„Im Land der edlen <i>muġāhidīn</i> [jemand, der Jihad betreibt] und auf dem Boden der <i>šuhadā</i> ‘ [Märtyrer]. Bis ans Ende dieser Welt führt unsere Pflicht uns zum Jihad.“	Bei der Analyse werden nur jene Textstellen berücksichtigt, auf die mindestens ein Aspekt zutrifft.

		die Legitimation des Kampfes und die Beschreibung eines Kampfszenarios (vgl. Said 2016a: 160ff).		
	Märtyrertum	Das jihadistische Narrativ des Martyriums ist ein bedeutender Mobilisierungsfaktor und soll potenziellen Rekruten die Angst vor dem Tod nehmen. In diese Kategorie fallen alle Textstellen, die inhaltlich das Märtyrertum und den Märtyrertod verherrlichen, Erlösungsfantasien ausdrücken sowie den Eintritt in die Paradiesgärten mitsamt seiner Paradiesversprechen, Paradiesfreuden und jenseitige Belohnungen durch den Märtyrertod thematisieren. Der Märtyrertod im Kampf wird als Widerstandskraft und Selbstaufopferung für einen höheren göttlichen oder gemeinschaftlichen Zweck glorifiziert (vgl. Said 2016a: 222ff; 299f).	„Wir kämpfen, fall'n, <i>šuhadā'</i> [Märtyrer]“	Bei der Analyse werden nur jene Textstellen berücksichtigt, auf die mindestens ein Aspekt zutrifft.
	Heldentum	In jihadistischen Liedern wird die eigene Gruppe symbolisch mit einem Löwen und dessen Eigenschaften verglichen. Die eigene Gruppe gilt als heldenhaft, außerwählt, mutig, kampfbereit, unbeugsam, leidensfähig und wird als fest im Glauben stehend beschrieben. Zu den Attributen des Heldentums zählen auch Ehre, Stolz, Bekundungen des festen Entschlusses,	„Mit uns'rem Blut zahlen wir den Preis, und meinet nicht, wir wären tot.“	Bei der Analyse werden nur jene Textstellen berücksichtigt, auf die mindestens ein Aspekt zutrifft.

		der Standhaftigkeit und des Sieges. Die Bereitschaft zu Leid wird durch Attribute des Leidens wie Blut, Ketten, Erniedrigung, Tränen und durch die Beschreibung des Schmerzes aufgrund der Trennung von der Familie dargestellt (vgl. Said 2016a: 162; 218; 300).		
	Gefangenschaft	Die kollektive Erfahrung von Repression und Gefangenschaft innerhalb der jihadistischen Bewegung spiegeln sich in ihrer Propaganda sowie den kulturellen Erzeugnissen wider und hat immer wieder zur Radikalisierung der islamistischen Szene beigetragen. Durch die Konstruktion kollektiver Erinnerung wirkt die moderne jihadistische Gefangenendichtung identitätsstiftend und dient zu Mobilisierungszwecke. In diese Kategorie lassen sich alle Textstellen zuordnen, welche die Gefangenschaft thematisieren, aber auch selbstbezogene Themen wie die eigene seelische Verarbeitung der Gefangenschaft, die Reinigung der Seele oder Hoffnungs- und Sehnsuchtsbekundungen an die Familie (vgl. Said 2016a: 245ff, 299).	„In den Zellen sind Gefangene überall auf dieser Welt.“	Bei der Analyse werden nur jene Textstellen berücksichtigt, auf die mindestens ein Aspekt zutrifft.
	Lob	In diese Kategorie werden alle Textstellen zugeordnet, die Lobpreisungen auf bekannte Führungspersonen	„Šaiḥ Usāma, der schönste Märtyrer	Bei der Analyse werden nur jene

		<p>jihadistischer Organisationen bzw. Loyalitätsbekundung, Treueschwüre und Gehorsam der Gruppe ihnen gegenüber enthalten. Ihnen werden auch hervorragende und lobenswerte Charaktereigenschaften wie Ehre, Mut, Rechtleitung, militärische Fähigkeiten oder Unterstützung des Glaubens zugeschrieben. Neben an Führern gewidmeten Versen wird auch Lob auf die eigene Gruppe ausgesprochen (vgl. Said 2016a: 209ff, 218).</p>	<p>dieser Zeit. Šaiḥ Usāma, Du bist ein Stern und unendlich weit.“</p>	<p>Textstellen berücksichtigt, auf die mindestens ein Aspekt zutrifft.</p>
	Trauer	<p>Auch in der jihadistischen Kultur wird der Tod durch kulturelle Erzeugnisse verarbeitet. Trauerlieder sollen an Verstorbene erinnern und verleihen Ruhm und Ehre nach dem Tod, daher dienen sie zur Motivation potenzieller Rekruten und Kämpfer. Die jihadistische Trauerdichtung zeichnet sich durch die Beschreibung von Gefühlen und personalisierten Themen ab. Die Komponente des Todes überwiegt in dieser Art der Poesie. Diese Kategorie beinhaltet alle Textstellen, in der es um die Beweinung, Klage oder Trauer um einen Toten, Totenehrung und Lob des Verstorbenen und eine Form von Trost geht. Trauergesänge richten sich an bekannte Persönlichkeiten</p>	<p>„<i>Ġurabā</i>‘, Umm Sayfillah [Kampfname der verurteilten Terrorhelferin Filiz Gelowicz] auch für dich sind wir am weinen“</p>	<p>Bei der Analyse werden nur jene Textstellen berücksichtigt, auf die mindestens ein Aspekt zutrifft.</p>

		und Führer (z.B. Usāma bin Lādin), erfolgreiche Attentäter oder auf Aktivisten einer jihadistischen Organisation, die bei einem Kampf ums Leben gekommen sind. Die Trauer kann sich auch auf den Verfasser selbst in Erwartung des unausweichlichen Todes beziehen (vgl. Said 2016a: 190ff, 210).		
	Bezüge zu spezifischen politischen Situationen	Jihadistische Lieder mit Bezügen zu spezifischen Konflikten liegen das Ziel der Instrumentalisierung und Mobilisierung zugrunde und liefern eine entsprechende Interpretation des Geschehens. In diese Kategorie fallen alle Textstellen, die ein spezifisches politisches Ereignis und Konflikte sowie die Wiedererlangung der Macht über verlorene Länder thematisieren (vgl. Said 2016a: 258ff, 300).	„Bomben fall’n, Bomben fall’n auf Irak und Filasṭīn [Palästina]“	Bei der Analyse werden nur jene Textstellen berücksichtigt, auf die mindestens ein Aspekt zutrifft.
HK3: Widerstand gegen Tyrannei & Ungerechtigkeit		Der HK3 Widerstand gegen Tyrannei & Ungerechtigkeit lassen sich alle Themen und Begriffe mit politischer Dimension zuordnen, in denen soziale Missstände benannt, Feindbilder geschürt sowie an Empathie, Solidarität und Gerechtigkeit mit den unschuldigen muslimischen Opfern appelliert werden (vgl. Said 2016a: 309).		

	Schmähung der Feinde	Die Schmähung der Feinde dient der Zugehörigkeit, Loyalität und Identifizierung mit der Eigengruppe und zur Abgrenzung und Abwertung mit der Fremdgruppe. In diese Kategorie werden alle Textstellen zugeordnet, die eine Drohung oder Entmenschlichung (Geringschätzung und Negativbeschreibungen) der Feinde ausdrücken (Attribute der Gegner: verräterisch, Hartherzigkeit, Unglauben, Unterdrückung, ohne Anstand, Hass Tyrannen) (vgl. Said 2016a: 298, 300).	„Guck, wie der <i>kāfir</i> [Ungläubiger] stirbt und brennt!“	Bei der Analyse werden nur jene Textstellen berücksichtigt, auf die mindestens ein Aspekt zutrifft.
	Opfernarrativ	Aufgrund der in der islamischen Glaubensdoktrin tief verankerten Solidaritätsverpflichtung gegenüber Not leidenden Glaubensgenossen wird dieses Thema im Sinne eines gemeinschaftsstiftenden Opfermythos von Jihadisten propagandistisch für ihre Zwecke instrumentalisiert (vgl. Holtmann 2014: 259). Zu dieser Kategorie zählen alle Textstellen, in denen die Unterdrückung der Muslime und der triste Zustand der umma beschrieben und Appelle der Solidaritätsverpflichtung gegenüber Not leidenden Muslimen zum Ausdruck gebracht werden.	„Wacht doch auf, wacht doch auf, Krieg überall auf der Welt, Muslime fall'n für Öl und Geld.“	Bei der Analyse werden nur jene Textstellen berücksichtigt, auf die mindestens ein Aspekt zutrifft.

Paraphrasierung des extrahierten Materials

Codes	Paraphrasierter Text	Paraphrasen
Religion	Mich auf meinen Herrn verlassend, machte ich mich auf den Weg. Fī sabīli llāh [„für die Sache Gottes“], egal wohin es geht. Egal in welche Städte, der Bundesrepublik.	allgegenwärtiges Vertrauen auf Gott und sein Handeln
Schmähung der Feinde	Ihre Herzen sind krank und doch versorgt Er sie. Der Versorger ist Er und Er braucht sie nicht.	auch die Ungläubigen werden trotz schlechter Eigenschaften von Gott versorgt, Gottes Liebe gebührt jedoch einzig seinen Gläubigern
Bezüge zu spezifischen politischen Situationen	Wandert aus, wandert aus Usbekistan, Afghanistan,	Aufruf zum militanten Jihad
Religion	Lā ilāha illā `llāh [„Es gibt keinen Gott außer Gott“ = Glaubensbekenntnis]	Bekennnis zu Gott und Zugehörigkeit zum Islam
Religion	Šahāda [Glaubensbekenntnis] ist er nun (?), ja šahāda [Glaubensbekenntnis] ist er nun (?).	Bekennnis zu Gott und Zugehörigkeit zum Islam
Religion	Lā ilāha illā `llāh [„Es gibt keinen Gott außer Gott“ = Glaubensbekenntnis], der Sein Versprechen nie bricht.	Bekennnis zu Gott und Zugehörigkeit zum Islam
Heldentum	Ġurabā`, allen nāšir [Helfer, einer, der den Sieg gibt] bleibe standhaft für Allāh	Bekundung der Standhaftigkeit
Heldentum	Schwester bleibe standhaft	Bekundung der Standhaftigkeit an die Eigengruppe
Heldentum	Schwester bleibe standhaft	Bekundung der Standhaftigkeit an die Eigengruppe
Heldentum	Schwester bleibe standhaft	Bekundung der Standhaftigkeit an die Eigengruppe
Heldentum	Schwester bleibe standhaft	Bekundung der Standhaftigkeit an die Eigengruppe
Heldentum	Schwester bleibe standhaft	Bekundung der Standhaftigkeit an die Eigengruppe
Heldentum	Wir halten die Linie, bis der Tod zu uns kommt.	Bekundung der Standhaftigkeit und Kampfbereitschaft bis zum Tod
Heldentum	Schwester, wenn die uns gefangen nehmen, dann glaub nicht wir geben Ruh, vielmehr werden wir mehr tun bis zum letzten Atemzug.	Bekundung der Standhaftigkeit und Kampfbereitschaft bis zum Tod
Heldentum	Mit uns`rem Blut zahlen wir den Preis, und meinet nicht, wir wären tot.	Bereitschaft zum Kampf und Leid
Heldentum	Schwester hör die Schreie von Usama al-Gharib [Kampfname von Mohamed Mahmoud].	Bereitschaft zum Leid

Bezüge zu spezifischen politischen Situationen	Bomben fall'n, Bomben fall'n Auf Irak und Filasṭīn [Palästina],	Bewusst machen auf die bewaffneten Konflikte im Irak und in Palästina
Bezüge zu spezifischen politischen Situationen	Macht du'ā, macht du'ā [persönliches Bitt- oder Dankgebet] Für die Brüder in Tschetschen,	Bewusst machen auf die Konflikte in Tschetschenien und Aufforderung die tschetschenischen Kämpfer mit ins Gebet zu nehmen
Opfernarrativ	Wacht doch auf, wacht doch auf Krieg überall auf der Welt Muslime fall'n für Öl und Geld	Bewusst machen auf die weltweiten muslimischen Opfer durch wirtschaftlich motivierte Kriege, Solidaritätsverpflichtung gegenüber Not leidenden Muslimen
Religion	mach du'ā [persönliches Bitt- oder Dankgebet] Für uns hier draußen und für unsere šuhadā' [Märtyrer]	Bitte an Arid Uka, die Jihadisten an der Front und die Märtyrer mit ins Gebet zu nehmen
Religion	Lā ilāha illā 'llāh [„Es gibt keinen Gott außer Gott“ = Glaubensbekenntnis]. Nicht zu stoppen ist dieser Ruf.	das Bekenntnis zu Gott und Zugehörigkeit zum Islam ist ewig und unaufhaltsam
Heldentum	Den Feind im Auge	Demonstration von Todesmut und Tapferkeit im Kampf
Trauer	Trauer bitte nicht mehr, denn wir haben dich gehört.	der Eigengruppe Trost spenden
Trauer	Schwester sei nicht traurig, denn wir haben dich gehört. Trauer nicht mehr länger,	der Eigengruppe Trost spenden
Religion	Die Zeichen sind klar, doch sie verleugnen ihn.	die Existenz Gottes wird trotz klarer Beweise von den Gegnern verleugnet
Schmähung der Feinde	Keine Angst vor den kuffār [Ungläubigen]	Entmenschlichung der Gegner
Schmähung der Feinde	Guck, wie der kāfir [Ungläubiger] stirbt und brennt!	Entmenschlichung der Gegner
Schmähung der Feinde	die ṭāgūt [Götzendiener] werden zerstört.	Entmenschlichung der Gegner
Schmähung der Feinde	Allāh hat versprochen ġahannam [Hölle] für die, Die nicht beten, die nicht glauben, die nicht niederknien.	Entmenschlichung der Gegner, Gott verspricht den Ungläubigen die Hölle
Schmähung der Feinde	Allāh hat versprochen, auf Ewigkeit Werden sie brennen in der Finsternis in Dunkelheit.	Entmenschlichung der Gegner, Gott verspricht den Ungläubigen ewige Qualen in der Hölle
Religion	Unser Ziel ist die šari'a [Scharia], bis der Tod zu uns kommt.	Für das erklärte Ziel, die Einführung eine auf der Scharia basierende Rechtsordnung, wird der Tod in Kauf genommen, Ziel der Durchsetzung der Scharia
Religion	Ob sie wollen oder nicht, Allāh versprach uns diesen Sieg.	Gott verspricht nur seinen Helfern den Sieg
Religion	Allāh hat versprochen, Er vollendet sein Licht.	Gott vollendet seine Schöpfung
Religion	Doch wir brauchen Ihn, denn Er schenkt uns Licht.	Gott wird von seinen Gläubigern gebraucht, denn er bringt ihnen Wissen, Wahrheit, Gute, Gesundheit, Heil, Gerechtigkeit, Glaube

Religion	Allāh hat versprochen, der Sieg wird kommen	Gottes Siegesversprechen
Religion	Allāh verspricht den Sieg. (2x)	Gottes Siegesversprechen
Religion	Unser Weg kennt nur ein Ziel, die Zufriedenheit Allāhs.	Gottes Wohlgefallen als einziges Ziel im Diesseits
Lob	Sheikh [geistiger Führer = Ehrentitel] Usāma, der schönste Märtyrer dieser Zeit. Sheikh Usāma, Du bist ein Stern und unendlich weit.	Huldigung an Usāma bin Lādin
Lob	Hoch in den Bergen und tief im Tal, Du warst ein Löwe, mā šā' a llāh [„was Gott will“ = Redewendung].	Huldigung an Usāma bin Lādin
Lob	Unsere du'ā [persönliches Bitt- oder Dankgebet] gelten nur Dir; qiyām [Stehen im rituellen Gebet] und im suġūd [Niederwerfung im rituellen Gebet].	Huldigung an Usāma bin Lādin
Lob	Sheikh Usāma bin Lādin: Dein Name fließt in unserem Blut.	Huldigung an Usāma bin Lādin
Lob	An der Seite der muġāhidīn [jemand, der Jihad betreibt] auf dem Wege rasūlu 'llāhs [Gesandter Gottes = Prophet Muḥammad]. Generationen hast Du geprägt und die umma [muslimische Gemeinschaft] neu belebt.	Huldigung an Usāma bin Lādin und sein prägender Nachlass auf die jihadistische Bewegung
Lob	Möge Allāh Dir gnädig sein, für Deine Tränen, Schweiß und Blut.	Huldigung und Gottes Gnade für Usāma bin Lādins Bereitschaft zum Leid und seiner übermenschlichen Anstrengungen
Lob	Sheikh Usāma: für die umma [muslimische Gemeinschaft] warst du bereit. Sheikh Usāma: Deine Seele ist nun befreit. Du gabst Dein Leben für einen Preis, und der Lohn liegt bei Allāh.	Huldigung an Usāma bin Lādin, der für seinen Einsatz als Märtyrer im Jenseits von Gott belohnt wird
Religion	In šā' a llāh, in šā' a llāh, [„so Gott will“ = Redewendung]	islamische Ergebnisformel, die sich auf ein zukünftiges Geschehen bezieht
Religion	bismi' llāh [„im Namen Gottes“ = Anrufungsformel]	islamische Ergebnisformel, die um Gottes Unterstützung bei einer beginnenden Handlung bittet
Religion	- Refrain: Allāhu akbar, Allāhu akbar [„Gott ist am größten“ = Ausspruch]	islamischer Ausspruch des Glaubens und der Entschlossenheit
Trauer	Ġurabā', Āfiya Ṣiddīqī [verurteilte Terroristin], wir schließen dich in unsere du'ā [persönliches Bitt- oder Dankgebet]	Klage an Āfiya Ṣiddīqī

Trauer	Ġurabā', Umm Sayfillah [Kampfname der verurteilten Terrorhelferin Filiz Gelowicz] auch für dich sind wir am weinen	Klage an Umm Sayfillah
Trauer	Ġurabā', ya Umm Ubayda [Jihadistin] bleibe stark, hör' auf zu weinen	Klage an Umm Ubayda
Religion	subhān Allāh [„gepriesen sei Allāh“]	Lobpreisung an Gott
Bezüge zu spezifischen politischen Situationen	Muġāhid, muġāhid [jemand, der Jihad betreibt] šari'a [Scharia], Somalia	Lobpreisung der jihadistischen Kämpfer für die Einführung der Scharia in Somalia
Kampf	Muġāhid [jemand, der Jihad betreibt] lauf, muġāhid kämpf!	Lobpreisung der jihadistischen Kämpfer, Aufruf zum Jihad
Gefangenschaft	Geehrte Schwestern sind gefangen, darüber werden wir befragt.	Muslime in Gefangenschaft
Kampf	Aus allen Nationen stehen wir an der Front.	Muslime weltweit im Kampf vereint
Gefangenschaft	In den Zellen sind Gefangene, überall auf dieser Welt	Muslime weltweit in Gefangenschaft
Gefangenschaft	In den Zellen sind Gefangene, überall auf dieser Welt	Muslime weltweit in Gefangenschaft
Gefangenschaft	In den Zellen sind Gefangene überall auf dieser Welt	Muslime weltweit in Gefangenschaft
Heldentum	Keine Angst, keine Angst Kehrt zurück	Mut zusprechen, Aufruf zum Kampf
Heldentum	Die umma [muslimische Gemeinschaft] ist am Schweigen, doch wir haben dich gehört.	Selbstbild als auserwählte Gruppe
Heldentum	Die umma [muslimische Gemeinschaft] ist geblendet, Doch wir wurden geehrt.	Selbstbild als auserwählte Gruppe
Fremdsein	Ġurabā', wir sind die Fremden	Selbstbild als Fremde und die wahren Gläubigen, Bestätigung göttlicher Verheißung
Fremdsein	Ġurabā' (4x)	Selbstbild als Fremde und die wahren Gläubigen, Bestätigung göttlicher Verheißung
Fremdsein	Ġurabā' [Fremde], wir sind die Fremden, ob lebendig oder tot	Selbstbild als Fremde und die wahren Gläubigen, Bestätigung göttlicher Verheißung im Diesseits und im Jenseits
Fremdsein	Unsere Geschwister leugnen die Wahrheit, doch die Zeichen sie sind klar Allāh verschleierte ihre Augen, darum nennen sie die Ġurabā'.	Selbstbild als Fremde und die wahren Gläubigen, Bestätigung göttlicher Verheißung, die muslimische Gemeinschaft verleugnet Gottes Wahrheit und Existenz, trotz klarer Beweise

Fremdsein	Was sollen wir machen? Sollen wir schweigen oder stehen wir für sie auf? Ġurabā', wir sind die Fremden und wir geben niemals auf.	Selbstbild als Fremde und die wahren Gläubigen, Bestätigung göttlicher Verheißung, Durchhaltevermögen
Opfernarrativ	Uns're Häuser und Moscheen werden von Drohnen zerbombt.	Solidaritätsverpflichtung gegenüber Not leidenden Muslimen
Opfernarrativ	unsere Geschwister sind in Not.	Solidaritätsverpflichtung gegenüber Not leidenden Muslimen
Opfernarrativ	unsere umma [muslimische Gemeinschaft] ist in Not	Solidaritätsverpflichtung gegenüber Not leidenden Muslimen
Opfernarrativ	Es sind ġundu llāhs [Soldaten Gottes] Söhne und sie werden dort gequält	Solidaritätsverpflichtung gegenüber Not leidenden Muslimen
Opfernarrativ	Es sind ġundu llāhs [Soldaten Gottes] Gefangene und sie werden dort gequält	Solidaritätsverpflichtung gegenüber Not leidenden Muslimen
Opfernarrativ	Es sind ġundu llāhs [Soldaten Gottes] Schwestern und sie werden dort gequält	Solidaritätsverpflichtung gegenüber Not leidenden Muslimen
Opfernarrativ	Heute sind es die Geschwister, morgen seid ihr schon in Not. Und versucht es nicht zu verleugnen, denn die Verse sie sind klar Denn die Gläubigen sind Geschwister, so sagt es doch Allāh	Solidaritätsverpflichtung gegenüber Not leidenden Muslimen
Opfernarrativ	Warum bleiben unsere Herzen hart	Tadel über fehlende Empathie der muslimischen Gemeinschaft, Solidaritätsverpflichtung gegenüber Not leidenden Muslimen
Opfernarrativ	Wie könnt ihr ruhig schlafen geh'n	Tadel über fehlende Empathie der muslimischen Gemeinschaft, Solidaritätsverpflichtung gegenüber Not leidenden Muslimen
Opfernarrativ	Könnt ihr hören wie sie dort schreien, oder sind die Herzen tot	Tadel über fehlende Empathie der muslimischen Gemeinschaft, Solidaritätsverpflichtung gegenüber Not leidenden Muslimen
Opfernarrativ	Schwester hörst du nicht, sie bekämpfen mein Naschid.	Unterdrückung durch die Gegner
Opfernarrativ	Mütter schrei'n, Kindern wein'	Unterdrückung unschuldiger Opfer
Märtyrertum	Die ħūru l-'ain [Paradiesjungfrauen] warten auf uns, und wir kämpfen im ribāt [Front, befestigter Ort zur Durchführung des Jihad].	Verheißung der Paradiesfreuden durch Ausübung des militanten Jihad
Märtyrertum	Al-firdaus, al-firdaus! [Paradies] Die dunyā [Diesseits] ist dreckig, sie stinkt, schnell raus!	Verheißung vom Paradies, Entsagung und Verdorbenheit des Diesseits

Märtyrertum	Wir kämpfen, fall'n, šuhadā' [Märtyrer]	Verherrlichung des Märtyrertums
Märtyrertum	Die höchste Stufe in firdaus [Paradies], nur zu erreichen mit ihlās [Loyalität, Aufrichtigkeit].	Verherrlichung des Märtyrertums und Verheißung der Paradiesfreuden
Kampf	Fī sabīli llāh ġihād [„Jihad um Gottes willen“],	Verherrlichung des militanten Jihad
Bezüge zu spezifischen politischen Situationen	wir kämpfen in Ḥurāsān [historische Region in Afghanistan, Iran, Tadschikistan, Usbekistan und Turkmenistan]	Verherrlichung des militanten Jihad
Kampf	Im Land der edlen muğāhidīn [jemand, der Jihad betreibt] und auf dem Boden der šuhadā' [Märtyrer]. Bis ans Ende dieser Welt führt unsere Pflicht uns zum Jihad.	Verherrlichung des militanten Jihad
Kampf	wir sind im Jihad	Verherrlichung des militanten Jihad
Kampf	denn wir sind im Jihad. (2x)	Verherrlichung des militanten Jihad
Kampf	denn wir sind im Jihad. (2x)	Verherrlichung des militanten Jihad
Kampf	Auch wenn wir gefangen sind, geht er weiter der Jihad. (2x)	Verherrlichung des militanten Jihad
Kampf	kein Ende des Jihads. (2x)	Verherrlichung des militanten Jihad
Kampf	Fī sabīli llāh ġihād [„Jihad um Gottes willen“], fühlt wie die Erde bebt.	Verherrlichung des militanten Jihads
Opfernarrativ	Sie zerstören unseren dīn [Religion]	Vernichtung des Islams durch den Westen
Religion	Wir vertrauen auf Allāh, mit ihm haben wir nie versagt.	Vertrauen auf Gottes Beistand
Religion	Von unsrem Herrn werden wir versorgt	Vertrauen in Gott
Lob	Ġurabā', ya Arid Uka [verurteilter Jihadist], ya muğāhidīn [jemand, der Jihad betreibt]	Würdigung an den Jihadisten Arid Uka
Lob	Umm Sayfillah al-Ansariyya [Kampfname der verurteilten Terrorhelferin Filiz Gelowicz], ja dies ist dein Naschid. (2x)	Würdigung der Jihadistin Umm Sayfillah al-Ansariyya

Abstract

Diese Arbeit beschäftigt sich mit dem modernen Phänomen des Jihadismus. Laut dem aktuellen Verfassungsschutzbericht 2018 stellen in Österreich die islamistisch motivierte Radikalisierung, Extremismus und Terrorismus die größte Sicherheitsbedrohung und Herausforderung dar. Der Pop-Jihadismus hat sich in westlichen Ländern längst zu einer radikalen Subkultur mit eigenen Akteuren und Ausprägungen entwickelt. Die Attraktivität dieser Subkultur ist nicht zuletzt ein Ergebnis seiner umfassenden Online-Propaganda. Als Ausdruck ihrer Protestkultur werden jihadistische Lieder (Naschids) mit militanter Textbotschaft von jihadistischen Gruppierungen für ihre Propaganda eingesetzt. In der Wissenschaft ist die Thematik der jihadistischen Propaganda- und Kampflieder ein kaum erkundetes Forschungsfeld, obwohl die beschriebenen Entwicklungstendenzen, ausgelöst durch religiös motivierte und radikalisierte Einzeltäter und Gruppen, zu einer erhöhten Gefährdungslage für Gesellschaften weltweit führen. Das Erkenntnisinteresse dieser Arbeit besteht darin zu erfahren, ob jihadistische Lieder bewusst zu Mobilisierungs- und Radikalisierungszwecken eingesetzt werden und inwiefern sie einen radikalisierenden und mobilisierenden Einfluss auf die Rezipienten der jihadistischen Subkultur nehmen können. Dies soll anhand von Rückschlüssen auf die Mitteilungs- und Wirkungsabsichten des Autors, die sich aus der inhaltlichen Textbotschaft ziehen lassen, herausgefunden werden. Um die Intention des Autors aufzudecken, bedarf es einer qualitativen Inhaltsanalyse nach Mayring. Diese Arbeit gliedert sich in einen theoretischen Teil, in dem die relevanten Hintergründe über den Jihadismus und die theoretischen Grundlagen präsentiert werden, sowie einen empirischen Teil. Im Fokus der empirischen Untersuchung steht ein Korpus mit fünf Liedtexten von jihadistischen Naschids eines deutschen Jihadisten. Um alle relevanten Textelemente erfassen zu können, wurde ein Kategoriensystem entwickelt und die inhaltliche Botschaft der Lieder im Hinblick auf diese Kategorien untersucht, um so Erkenntnisse über deren potenziellen Radikalisierungs- und Mobilisierungstendenzen gewinnen zu können. Anhand der Ergebnisse konnte festgestellt werden, dass der Autor durch den bewussten Einsatz von Musik eine Missionierung, Ideologievermittlung, Identitätsbildung und ein Zugehörigkeitsgefühl zur jihadistischen Gruppe mit dem Ziel einer Radikalisierung seiner Rezipienten verfolgt, um sie als potenzielle Rekruten für den globalen Jihads anzuwerben.