

FRANKFURTER ZEITSCHRIFT  
FÜR ISLAMISCH-THEOLOGISCHE STUDIEN

# FRANKFURTER ZEITSCHRIFT FÜR ISLAMISCH-THEOLOGISCHE STUDIEN

*herausgegeben von / edited by*

Ömer Özsoy

im Auftrag des Zentrums für Islamische Studien Frankfurt/Gießen  
on behalf of the Center for Islamic Studies Frankfurt/Gießen

*Koordination / Managing Editor*

Udo Simon

*Redaktionsteam / Editorial Staff*

Mahmoud Bassiouni

Serdar Güneş

Hureyre Kam

Armina Omerika

Ertuğrul Şahin

Nimet Seker

*Betreuung dieser Ausgabe / in charge of this issue*

Armina Omerika

*Wissenschaftlicher Beirat / Advisory Board*

Taha Abd al-Rahman, Rabat

Jameleddine Ben Abdeljelil, Ludwigsburg

Katajun Amirpour, Köln

Ednan Aslan, Wien

Thomas Bauer, Münster

Gerhard Endreß, Bochum

Farid Esack, Johannesburg

Joseph van Ess, Tübingen

Andreas Görke, Edinburgh

Hassan Hanafi, Kairo

Mehmed Said Hatiboğlu, Ankara

Mehmet Hayri Kırbasoğlu, Ankara

Felix Körner, Rom

Rüdiger Lohlker, Wien

Angelika Neuwirth, Berlin

Johanna Pink, Freiburg

Stephan Reichmuth, Bochum

Ulrich Rudolph, Zürich

Thomas Schmidt, Frankfurt

Nicolai Sinai, Oxford

Abdolkarim Soroush, Berlin

Burhanettin Tatar, Samsun

Erdal Toprakyan, Tübingen

Rotraud Wielandt, Bamberg

Ulrich Winkler, Salzburg

FRANKFURTER ZEITSCHRIFT  
FÜR ISLAMISCH-THEOLOGISCHE STUDIEN

4 | 2018

Geschichte und Geschichtlichkeit



EBVERLAG

Bibliografische Information der  
Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek  
verzeichnet diese Publikation in  
der Deutschen Nationalbibliografie;  
detaillierte bibliografische  
Daten sind im Internet über  
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten.

Dieses Buch, einschließlich aller seiner  
Teile, ist urheberrechtlich geschützt.  
Vervielfältigungen, Übersetzungen,  
Mikroverfilmungen sowie die  
Einspeicherung und Verarbeitung in  
elektronischen Systemen bedürfen der  
schriftlichen Genehmigung des Verlags.

Redaktionsanschrift/  
Editorial Address: Institut für Studien der Kultur und  
Religion des Islam  
Goethe-Universität Frankfurt  
Senckenberganlage 31  
60325 Frankfurt am Main  
Fax: 069/798-32753  
E-Mail: [simon@em.uni-frankfurt.de](mailto:simon@em.uni-frankfurt.de)

Assistenz: Younes Boudjelthia und Armin Begić

Umschlaggraphik: Ermin Omerika

Gesamtgestaltung: Rainer Kuhl

Copyright: © EB-Verlag Dr. Brandt  
Berlin, 2019

ISBN: 978-3-86893-327-7

E-Mail: [post@ebverlag.de](mailto:post@ebverlag.de)

Internet: [www.ebverlag.de](http://www.ebverlag.de)

Druck und Bindung: Hubert & Co., Göttingen  
Printed in Germany

## Inhalt / Contents

### Artikel / Articles

*Armina Omerika*

Geschichtlichkeit und Geschichtsbilder im modernen  
islamischen Denken ..... 7

*Rüdiger Lohlker*

Geschichtstheologie zwischen Offenheit und Geschlossenheit ..... 37

*Soumaya Louhichi*

The Ideological Exploitation of ‘Abd al-Ḥamīd II in Contemporary  
Arab-Islamist Narrative ..... 57

*Katajun Amīrpur*

“Jeder Tag ist ‘Āšūrā’, jeder Ort ist Karbalā’”  
Zur schiitischen Sicht der frühislamischen Geschichte ..... 99

### In Übersetzung / In Translation

*Michael Kemper*

Ismail Gasprinskij’s “Russisches Muslimentum” (1881) ..... 125

*Ismail Bej Gasprinskij*

Das russische Muslimentum: Gedanken, Anmerkungen und  
Beobachtungen ..... 139

### Debatte / Debate

*Hans Zirker*

Das Bild der zwei Wege im Koran – mit exegetischen Problemen:  
Sure 90:10 und 1:6f. .... 171

---

<i>Murat Kayman</i> Spiel ohne Ball? Zum Positionspapier "Islamische Theologie in Deutschland" .....	179
<i>Enes Karić</i> Auf eine Entscheidung zur muslimischen Greenwich-Zeitrechnung wartend .....	193
 <b>Rezensionen / Book Reviews</b>	
ElSayed M. A. Amin: Reclaiming Jihad. A Qur'anic Critique of Terrorism von <i>Hazim Fouad</i> .....	199
Klaus von Stosch / Mouhanad Khorchide (Hg.): Streit um Jesus. Muslimische und christliche Annäherungen von <i>Martin Bauschke</i> .....	204
Amir Dziri (Hg.): Gottesvorstellungen im Islam. Zur Dialektik von Transzendenz und Immanenz von <i>Hureyre Kam</i> .....	209
Nilüfer Göle: Europäischer Islam. Muslime im Alltag von <i>Naime Çakir</i> .....	216
Christiane Gruber / Avinoam Shalem (Hg.): The Image of the Prophet between Ideal and Ideology. A Scholarly Investigation von <i>Ayşe Başol</i> .....	222

# Geschichtstheologie zwischen Offenheit und Geschlossenheit

Rüdiger Lohlker\*

## Abstract

*Entstanden in einem Milieu aus exklusivistischen islamischen Bewegungen, baut die Gewalttheologie der dschihadistischen Organisationen wie der al-Qa'ida oder des IS auf eine Geschichtstheologie, welche Verfalls- und Dekadenzdiagnosen über die Situation der islamischen Welt und der Muslime mit eschatologischen Elementen verknüpft. In der Konsequenz müsse diese Dekadenz zum Zerfall der Welt und zum Anbruch der Endzeit führen, als deren kämpfende Avantgarde und notwendige Vorbedingung sich die dschihadistischen Akteure stilisieren. Videos mit identifizierbaren erzählerischen Elementen gehören dabei zu zentralen Mitteln der dschihadistischen Kommunikation. Anhand eines Fallbeispiels untersucht der Artikel die geschichts- und gewalttheologisch geprägten Strukturen der IS-Videopropaganda. Zugleich wird auf im muslimischen Spektrum generierte Alternativen zu dieser exklusivistischen Geschichtstheologie verwiesen, die nicht von einem sich in der Geschichte enthüllenden 'Heilsplan' Gottes ausgehen, sondern auf der Prämisse der Unabgeschlossenheit und der offenen Bewegung menschlichen Denkens beruhen und damit eine Epistemologie anbieten, die nicht Spielarten des Identitären befördert.*

Die Perspektive der folgenden Überlegungen ist nicht normativ; sie ist die einer Weltkultur, die islamisches Denken und Handeln als einen Bestandteil eines gemeinsamen Reflexionsprozesses begreift, der nicht auf die Konstruktion eines *homo islamicus* zielt<sup>1</sup>, der hierarchisch niedriger als der (ganz bewusst maskulin!) europäische Mensch angesiedelt wird. In einer anderen Theoriesprache lässt sich von einer "Variantologie des Universellen"<sup>2</sup> sprechen. Der Begriff Variantologie wird dem Projekt einer globalen Wissen-

\* Institut für Orientalistik, Universität Wien.

<sup>1</sup> So nach dem Titel eines Buches von Josef Hans: Hans, *Homo oeconomicus islamicus*. In der verkürzten Form findet sich der Begriff *homo islamicus* in der aktuellen Diskussion über islamische Wirtschaft wieder.

<sup>2</sup> Lohlker, "Variantologie des Universellen", S. 197–205.

schaftsgeschichte entnommen, das Siegfried Zielinski mit anderen entworfen hat.<sup>3</sup> In diesem Sinne ist der vorliegende Beitrag ein Moment “in einem mondialen Prozess, der von den orientalen Wissenskulturen ebenso mitbestimmt wird wie von denjenigen Afrikas, Süd- und Mittelamerikas oder den islamisch geprägten Traditionen des Nahen Ostens.”<sup>4</sup>

Eine so skizzierte Perspektive ermöglicht einen kritischen Blick auf das hier betrachtete Phänomen einer spezifischen Geschichtstheologie – wenn nicht den auf Geschichtstheologie allgemein. Wenn wir Geschichtstheologie als Prozess der menschlichen – theologischen – Verständigung über den in der Geschichte zu enthüllenden und sich enthüllenden ‘Heilsplan’ Gottes verstehen, scheinen sich Anknüpfungspunkte an das dschihadistische Denken zu finden. Es ist natürlich damit die Frage zu verknüpfen, was denn in diesem Zusammenhang als Theologie zu verstehen ist. Pragmatisch gesprochen, könnten wir Theologie als “Rede über Gott in allen Formen”, so William C. Chittick<sup>5</sup>, und mit diesem Autor Gottesverehrung auch als “die angemessene menschliche Antwort auf das Göttliche”<sup>6</sup> bezeichnen.

Die zweite Frage, die sich stellt, ist die nach der Definition des Dschihadismus. Gestützt auf eigene Forschungen<sup>7</sup>, die sich auf Originalquellen stützen, sodass hier keine theoretischen Überlegungen ohne empirische Fundierung aufgestellt werden, lässt sich formulieren: Dschihadismus lässt sich als transnationales Phänomen verstehen, dessen Charakteristikum die Befürwortung und Anwendung von Gewalt zur Erreichung von im Rahmen einer kohärenten Theologie definierten Zielen ist. Diese Theologie der Gewalt ist im Rahmen eines exklusivistischen Milieus entstanden, deren Komponenten sich über den Dschihadismus, den Salafismus, den Wahhabismus bis hin zu Organisationen des politischen Islam erstreckt.<sup>8</sup>

## Heilsgeschichte

Lesen wir Geschichte nicht im genannten Sinne als Entfaltung eines Heilsplans, bekommen wir andere Perspektiven in den Blick. Betrachten wir andere Sichtweisen, können wir das Spielfeld der beschriebenen exclusi-

<sup>3</sup> Zielinski und Furlauf, *Variantologie*.

<sup>4</sup> Zielinski, “Vorwort”, S. 7f.

<sup>5</sup> Chittick, “Worship”, S. 221.

<sup>6</sup> *Ibid.*, S. 218.

<sup>7</sup> Lohlker, “Cyberjihad”, S. 507–536; idem, “Die neue Theologie des *ǧihād*”, S. 211–240; idem, *Dschihadismus*; idem, *Theologie der Gewalt*; idem, *Die Salafisten*.

<sup>8</sup> *Ibid.*, “Excluding the Other”, S. 265–289.

vistischen Geschichtstheologie verlassen und ein neues Spiel beginnen. Diesem Gedanken wird noch nachzugehen sein. Nehmen wir die Beschreibung von Kabir Helminski, wird dies deutlich, und die Rolle der neuen Art des Muslimischseins außerhalb der traditionell muslimischen Regionen unserer Welt wird erkennbar.

“Zum Beispiel besuchte ein Gelehrter der al-Azhar-Universität den Religionsunterricht an einer US-amerikanischen *prep school*. Nachdem der Gelehrte einen kurzen Einleitungsvortrag über den Islam gehalten hatte, stellte ein sechzehnjähriges Mädchen, das den Koran intensiv für mehrere Monate studiert hatte, eine Frage über etwas, das er gesagt hatte. ‘Junge Frau, sie können den Islam nicht infrage stellen,’ behauptete er. ‘Mein Herr’, gab sie zur Antwort, ‘ich stelle nicht den Islam in Frage; ich stelle *Ihre Interpretation* des Islam infrage.’ [...] Elf Jahrhunderte früher ist von herausragenden Gelehrten, die ihr Bestes versucht haben, um die Quellen des Islams zu verstehen, eine Orthodoxie formuliert worden. Wir dürfen aber diese Formulierungen als das endgültige Wort Gottes verstehen.”<sup>9</sup>

Der Widerspruch zwischen dem exklusivistischen Anspruch des zitierten al-Azhar-Gelehrten, der in modernen Kontexten eines ‘islamisierten Islam’<sup>10</sup> eine homogene Vorstellung seines Islam propagiert und der Fragestellerin, die unabgeschlossen denkt, wird erkennbar, wenn wir von der Prämisse der Unabgeschlossenheit menschlichen Denkens als Teil des zuvor genannten mondialen Prozesses ausgehen: Diese ist in der Prämisse des menschlichen Seins als Geschöpf eines Schöpfungsprozesses angelegt, der ausgeht von einem Sein – und ich spreche hier nicht von einem Wesen! –, das ‘ohne Ort’ und ‘ohne Zeit’ ist.

Das neue Spielfeld, das jenseits der genannten exklusivistischen Geschichtstheologie zu betreten ist, haben wir an anderer Stelle als ‘traditionalistisch’ bezeichnet<sup>11</sup>. Es ermöglicht uns, eine neue erkenntnistheoretische Herangehensweise zu formulieren, die ein offenes Weiterdenken in Bewegung setzt, ohne in exklusivistische Identitätspolitiken zu verfallen.

<sup>9</sup> Helminski, *Holistic Islam*, S. 11.

<sup>10</sup> Al-Azmeh, *Die Islamisierung des Islam*; Bauer, *Die Kultur der Ambiguität*.

<sup>11</sup> Lohlker, “Excluding the Other”, S. 265–289.

## Dschihadistisches Denken

Zuerst einmal ist aber ein Blick in das dschihadistische Denken vor und nach IS erforderlich! In der frühen Zeit von al-Qa'ida finden sich in den publizierten Dokumenten wenig Hinweise auf detaillierte Reflexionen über geschichtstheologische Fragen.<sup>12</sup>

In die grundsätzliche Geschichtstheologie des dschihadistischen Lagers führen aber andere Schriften. Schon seit der Zeit von Sayyid Quṭb wird von prä-dschihadistischen Strömungen "Schwäche, Niedergang und moralische Verelendung gesehen, wenn sie auf den Westen im Allgemeinen und die Vereinigten Staaten insbesondere schauen"<sup>13</sup>, was zur Diagnose führt, das System des Westens sei am Ende. Allerdings gibt es in den Foren aus dem Milieu von al-Qa'ida Hinweise auf eine dschihadistische kohärente Geschichtstheologie.<sup>14</sup> Im *Islamischen Forum al-Fallūḡa* findet sich 2008 eine Prognose über die Dekadenz der Welt, die auf das 19. Jahrhundert zurückgeführt wird:

"Seit den frühesten Anfängen des Kapitalismus und der Geburt des Industriezeitalters zu Beginn des 19. Jahrhunderts ist deutlich geworden, dass die Menschheit auf dem Weg zur Barbarei [...] weit vorangeschritten ist. Wer das entsprechende Wissen und die Kenntnis besitzt, wird den, der es nicht besitzt, angreifen, töten und ausplündern. Seitdem gibt es ein Kräfteverhältnis, das sich bis in unsere Gegenwart nicht verhindert hat, d. h., dass die Menschheit immer tiefer in die Barbarei versinkt, je mehr sie an Wissen gewinnt."<sup>15</sup>

Die Dekadenzprognose ist also Teil der dschihadistischen Geschichtstheologie, die eine Konstante des gesamten islamischen exklusivistischen Denkens und Handelns ist. Diese Dekadenz muss in dieser Sicht zum Zerfall der Welt und zum Anbruch der Endzeit führen.

In einem anderen einflussreichen dschihadistischen Internetforum der 2000er Jahre, *al-Iḥlāṣ*, findet sich in einem Post aus dem Jahr 2008 ein Hinweis, dass der Mahdi und die in Überlieferungen erwähnten schwarzen

<sup>12</sup> Einen guten Überblick gibt die Darstellung in al-Laiṭī, *Usāma bin Lādin*.

<sup>13</sup> Stout, *The Terrorism Perspectives Project*, S. 92.

<sup>14</sup> Zu dschihadistischen Foren s. historisch Quivooij, *L'impact du jihad virtuel* und die Entwicklung begleitend die Aufsätze in Lohlker, *New Approaches to the Analysis of Jihadism*; idem, *Jihadism*.

<sup>15</sup> Lohlker, *Dschihadismus*, S. 113.

Banner aus dem Osten “nicht in unserer Zeit erscheinen, vielmehr nach der Wiedererrichtung des Kalifats und dem Tod des Kalifen.”<sup>16</sup>

Die als notwendig erachtete Errichtung des Kalifats wird in dem hier zitierten Thread genealogisch eingebettet:

“Die wichtige Tatsache bleibt aber, dass die Mudschahidin unter den Teilnehmern und den Mitgliedern von al-Qaida diejenigen sind, die das Kalifat wieder errichten werden, das der Mahdi beerben wird [...] Was nun das Kalifat angeht, so hat seine Errichtung begonnen.“ Für seine Erbauer gilt: Wenn sie nicht die Generation der schwarzen Banner sind, dann wird sicher das Heer der schwarzen Banner aus ihren Nachkommen entstehen und aus den Schülern ihrer Schulen<sup>17</sup>, die mit den Nachrichten über sie und ihr Heldentum aufgezogen werden. Löwen werden aus dem Schoß von Löwen geboren [...] so werden die Gefolgsleute der schwarzen Banner aus den Löwendickichten Afghanistans, des Irak und Tschetscheniens entspringen.”<sup>18</sup>

Die Geschichtstheologie dieser Zeit der Entwicklung des Dschihadismus ermöglicht es, die Rolle der dschihadistischen Avantgarde in eschatologischer Hinsicht zu verankern und als notwendiges Moment des Erreichens der Endzeit zu definieren. Damit ist sie ein nicht mehr kritisierbares, gegen jegliche Auseinandersetzung immunisiertes dynamisches Element, das es ermöglicht, das Heil zu erreichen.

Wenden wir uns jetzt dem IS und zuerst dessen Videos zu! Bei dem IS können wir eine ähnliche Geschichtstheologie wie bei al-Qa‘ida erkennen. Ausgehend von der als nicht kritisierbar konstruierten Frühzeit und späteren Höhepunkten wie dem der Feldzüge Šalāh ad-Dīns<sup>19</sup> werden eine Dekadenz und eine Verfallsphase konstatiert, die mit der zeitgenössischen Unterdrückung der MuslimInnen gleichgesetzt wird, wobei die Effekte des Kolonialismus betont werden. Eine Inferiorität der islamischen Gemeinschaft wird konstatiert, die durch die Abwehr und Ausscheidung aller die Gemeinschaft schwächenden Elemente zur Bildung einer kämpfenden Avantgarde führt, die wiederum aktiv die apokalyptischen Ereignisse<sup>20</sup> im

<sup>16</sup> Ibid., S. 117.

<sup>17</sup> Dies lässt sich als Anspielung auf die Taliban verstehen.

<sup>18</sup> Ibid., S. 120.

<sup>19</sup> So im Video *‘Izzat al-ğihād, wilāyat al-Baraka*, das den Bogen von den Kämpfen Šalāh ad-Dīns u. a. bis zum IS schlägt (s. u.).

<sup>20</sup> Lohlker, *Theologie der Gewalt*, S. 120–122.

Vorlauf des Tages des Gerichts vorbereitet. Auffällig ist der Unterschied zwischen den Paradiesvorstellungen von al-Qa'ida und IS.<sup>21</sup>



Abbildung 1: Kreuzfahrerschiffe aus dem Video 'Izzat al-ğihād

## Videos und die Geschichtstheologie exklusivistischer Art

Abhängig von den zur Verfügung stehenden technischen Möglichkeiten hat sich die Nutzung von Videos als Mittel der Verbreitung dschihadistischer Botschaften immer weiter entwickelt.

Beginnend mit dem Vertrieb von VHS-Videokassetten mit Bildern aus dem Krieg und von dschihadistischen Aktivitäten in Tschetschenien, die auch in Bosnien oder in bosnischen u. a. Moscheen in Österreich erhältlich waren<sup>22</sup>, aber auch per Post versandt wurden, wurden mit steigender Bandbreite der Internetverbindungen Videos zu einem zentralen Mittel der dschihadistischen Kommunikation. Über die fortlaufende Dokumentation bewaffneter Operationen im Irak nach dem Sturz Saddam Husseins und den Entwicklungen in Syrien nach dem Beginn des Aufstandes gegen die Regierung Assad hat sich diese Entwicklung verstärkt.<sup>23</sup> Gerade der IS hat es

<sup>21</sup> Ibid., S. 123. Beim IS findet sich eine deutlich geringere Ausarbeitung der Vorstellung vom Paradies als im Kontext von al-Qa'ida.

<sup>22</sup> Eigene Beobachtungen des Verfassers (RL).

<sup>23</sup> S. die eingangs erwähnten Forschungsarbeiten zum Dschihadismus.

auf diesem Gebiet zu einer hohen Kompetenz gebracht. Wenn auch die IS-Videoproduktion in jüngerer Zeit einer Transformation unterliegt, ist kein grundsätzlicher Rückgang der Medienproduktion festzustellen; dies heißt nicht, dass andere dschihadistische Entitäten keine nennenswerte Videoproduktion aufweisen. Ein Fallbeispiel kann die Strukturen geschichts- und gewalttheologisch geprägter Videos verdeutlichen.

## Videoanalyse

Die folgende Analyse des Videos “al-‘izza fi l-ğihād – Honor Is in Jihad”<sup>24</sup> schließt an die rhetorische Videoanalyse von Bouchra Oualla an. Dschihadistische Videos und insbesondere die des IS verfolgen eine bestimmte Erzählung, deren Elemente immer wieder identifizierbar sind. Damit ist die Untersuchung dieses einzelnen Videos in der Lage, Aufschluss über die Struktur der Propaganda des IS und die ihr zugrundeliegende Geschichtstheologie zu geben.

Wie wird nun das prospektive Zielpublikum angesprochen? Wie wird versucht, es zu überzeugen? Wir können hier im gewissem Maß anschließen an Aristoteles‘ Rhetorik und unterscheiden zwischen *logos*, *ethos* und *pathos*. Diese miteinander verschlungenen Ebenen sind analytisch zu differenzieren.

Es geht darum, in welcher Weise versucht wird, das Zielpublikum zu überzeugen mittels

- 1) des Gebrauchs rationaler Argumentation (*logos*),
- 2) der Schaffung eines vertrauenswürdigen, authentischen Selbstbildes (*ethos*) und
- 3) der Manipulierung der Emotionen des adressierten Publikums (*pathos*).

Als vierte Ebene kommt die Intervention des dschihadistisch-islamischen Rahmendiskurses in diesen Überzeugungsprozess hinzu, der durch eine bestimmende Geschichtstheologie definiert wird.

Wer ist nun der Sprecher des Videos, der Rhetor? Das Video hat mehrere Sprecher: der erste Rhetor ist der hinter der Kamera, die zweite Gruppe von Rhetoren sind die Sprecher, die in diesem Video auftreten. Das vertretene sprachliche Spektrum ist ein Indikator, welches Zielpublikum die Pro-

<sup>24</sup> Produziert von Alhayat Media Center.

duzenten des Videos im Sinne haben. Für die technischen Produzenten des Videos können wir zum jetzigen Zeitpunkt keine näheren Angaben machen; eine genaue Analyse der Rolle der technischen Produzenten, die vielleicht am ehesten als Kameraleute zu benennen sind, steht noch aus.

Wenn wir aus den auftretenden Sprechern das Zielpublikum ableiten, werden bosnische, albanische und kosovo-albanische Muslime angesprochen.

Das Video ist multilingual aufgebaut. Neben dem englischsprachigen Hauptsprecher treten die einzelnen Sprecher (s. o.) in ihren heimatlichen Sprachen mit der Ergänzung arabischer Untertitel auf. Das Video hat dementsprechend einen Doppeltitel: in arabischer Sprache “Die Ehre liegt im Dschihad” und in englischer Sprache “Honor Is in Jihad”.



Abbildung 2: Küstengefecht aus dem Video *‘Izzat al-ğihād*

Geschichtstheologisch wird mit der Bedeutung des Elementes der arabischen Sprache in hocharabischer, sakralisierender Form eine Aktualisierung der islamischen Frühzeit angedeutet, die als Bezugspunkt für die Aktualisierung des Heils außerhalb jeder Kritik gestellt wird.

Das Video hat eine Länge von 20 Minuten und 44 Sekunden. Es gliedert sich in folgende Sequenzen:

- a) die Einleitung mit der *basmala* und dem Logo des IS-Medienoutlets al-Ḥayāt, besonders mit der Medienproduktion für sogenannte *foreign fighter* beschäftigt (0:00-0:13)  
Dies ist eine übliche Einleitungssequenz für IS-Videos.
- b) Überblendung auf eine Landkarte des Balkans + Beginn des Haupt-sprechers + arabische Untertitel + Verweis auf die Zeit nach dem siebten Jahrhundert der *hiğra* und Überblendung auf ein historisierendes Bild der osmanischen Stadt Edirne als Ausgangspunkt des osmanischen Vordringens auf den Balkan (-0:28)
- c) historisierende Schlachtszenen aus Filmen (-0:43)
- d) Zwischenspiel: idyllisches Bergtal mit eingeblendetem Schriftzug “Balkan – the mountainous land” (-0:48)
- e) Schlachtenbilder + Überblendung auf Feuerschein (-1:07)
- f) Überblendung auf eine IS-Fahne und eine Kolonne von IS-Kämpfern in grüner Landschaft, dann zusammensitzend in fröhlicher Stiftung, nachgestellte Kampfszene, dann wiederum inszenierte Marschszene (-1:22)
- g) Überblendung auf den Titel des Videos in englischer Sprache, arabisch untertitelt, IS-Kämpfer werden darüber gelegt (-1:33)
- h) Einblendung des ersten Rhetors aus den Reihen der IS-Kämpfer, der einen Beinamen trägt, der auf eine bosnische Herkunft verweist (am Bildrand sind Kinder zu sehen – 2:01), Kamerafahrten an den Gesichtern der anderen Kämpfer entlang (-2:47)
- i) historische Aufnahmen bis in den Zweiten Weltkrieg hinein, Betonung des Verderbens der Muslime durch die Gründung von Nationalstaaten – besonders kommunistische (Albanien) und sozialistische (Jugoslawien) – illustriert u.a. mit Bildern zerstörter Moscheen, Ausschnitte in Sepia bzw. schwarz-weiß + Überblendung auf die IS-Fahne (in schwarz-weiß) und einen der vorher gezeigten Kämpfer (in schwarz-weiß) (-3:48)
- j) dieser Kämpfer, ebenfalls als bosnisch deklariert, ist der zweite Sprecher + erste Erwähnung der Ausreise (*hiğra*) in das IS-Gebiet als Ausweg für die Muslime auf dem Balkan + Einblendung eines Gruppenbildes + Kamerafahrten entlang der Reihe der IS-Kämpfer (-5:38)
- k) Einblendung einer Gruppe von IS-Kämpfern, die sich zum Marsch fertigmachen, nachdem sie mit einem Pickup gefahren sind (-5:52)
- l) dritter Sprecher, der als albanisch deklariert wird, am Ufer eines Flusses; besondere Betonung der Vereinigung aller Muslime in einem Körper (= IS) (-7:06)

- m) Schwenk auf eine am Flussufer marschierende Gruppe von IS-Kämpfern, Fokussierung eines einzelnen Kämpfers mit IS-Fahne (-7:15)
- n) Bilder von der Zerstörung von Moscheen in Albanien + Bilder des Sturzes von Statuen + Bilder von Unabhängigkeitsbestrebungen Bosniens, die als bloß “formal” qualifiziert werden + Bilder aus dem Bosnienkrieg mit besonderem Fokus auf die Opfer (besonders Kinderleichen) (-8:43)
- o) Einblendung des nächsten Sprechers, der als bosnisch deklariert wird + die Wendung zum IS wird als einziges Mittel beschrieben, künftigen Massakern an MuslimInnen wie im Bosnienkrieg zu entgehen (-10:51)
- p) Bilder aus dem Bosnienkrieg übergehend in Bilder von bosnischen Politikern, die als diejenigen bezeichnet werden, die die Muslime für das nächste Massaker freigeben (-11:49)
- q) Einblendung eines weiteren Sprechers, der ebenfalls als bosnisch deklariert wird + Anknüpfung an die vorhergehenden Filmsequenzen + Verweis, dass der Krieg in Bosnien gescheitert sei, weil kein islamischer Staat im Sinne des IS errichtet wurde (-13:26)
- r) weitere Kriegsbilder + Verweis darauf, dass nach dem Ende des Bosnienkrieges die ‘Ungläubigen’ übermütig geworden seien + Einblendung von Bildern aus dem Irakkrieg (u.a. mit dem *spiritus rector* der Vorgängerorganisation des IS, az-Zarqāwī) + Einblendung von Bildern von IS-Fahnen und triumphierender IS-Kämpfer (alles in s/w) (-14:15)
- s) Überblendung auf Farbbilder + Schwenk auf eine IS-Familie (Mann: IS-Kämpfer, Frau: vollverschleiert, zwei Kinder) + der Mann, als albanisch deklariert, ist der nächste Sprecher und ruft dazu auf, in das IS-Gebiet zu kommen (-14:56)
- t) Überblendung auf eine Gruppe von IS-Kämpfern in idyllischer Umgebung + dann zusammen Tee trinkend + ein IS-Mitglied mit kleinem Sohn spielend (-15:16)
- u) nächster Sprecher, der als Kosovare deklariert wird (-16:54)
- v) Überblendung auf schwarz-weiß Bilder eines älteren Kämpfers, der sich ankleidet, um auf Patrouille zu gehen + Überblendung auf Farbbilder + dieser Kämpfer, auch als bosnisch deklariert, wird zum nächsten Sprecher + Aufnahme einer vorherigen Szene aus einem inszenierten Kampf + weitere Kampfbilder + Einblendung des freudigen Gesichtes eines Kämpfers (-20:22)
- w) Einspielung eines *našid* + der ältere Kämpfer wird gezeigt wie er sich mit dem Rücken zur Kamera entfernt.

Das Video zeichnet sich neben der multilingualen Komposition durch das Wechselspiel von zeitgenössischen, historischen und historisierenden Aufnahmen aus, bevorzugt in schwarz-weiß-Bildern, mit farbigen Aufnahmen der Sprecher aus den Reihen der IS-Kämpfer. Dadurch wird es zu einem Zusammenwirken, das den Zuseher/die Zuseherin in das Narrativ hineinzieht. Gerade die Kamerafahrten entlang der Reihe der IS-Kämpfer laden zu einer Einfühlung in deren Gesichter ein.

Dazu kommen zum Ende die idyllischen Bilder aus dem IS-Gebiet, die dieses als alternatives Gebiet der Erlösung für Muslime zeigen sollen. Es wird die Rolle des IS als Garant des Heils und der Erlösung aus der ständig bedrohten Lage der MuslimInnen (hier am Balkan) konstruiert.

Alle Sprecher beziehen sich auf den Begriff der Ehre. Damit ordnen sie sich in einen größeren Diskurs des IS ein: Der Titel des Videos und die Erzählung signalisieren so, dass einer der zentralen Begriffe des Videos die Ehre, arab. *‘izza*, ist.<sup>25</sup> Dies ist auch einer der Schlüsselbegriffe des IS, der immer mit dem Begriff der Inferiorität zusammen gedacht werden muss. Das Gebiet des IS-Kalifates wird so als “Land der Ehre” kodiert, in dem allein die Erniedrigung und die gefühlte Inferiorität aufgehoben werden können. Die Behauptung der Unterdrückung der MuslimInnen aufgrund ihres Muslimseins wird damit zur unabdingbaren Voraussetzung des IS-Kalifates wie auch des dschihadistischen Kampfes zur Wiederherstellung der ‘Ehre’ allgemein. Der Dschihadismus auch in Form von Videos dient also als eine Verhaltenslehre, durch die ehrenhaftes Verhalten im dschihadistischen Sinne trainiert werden kann.

Der Begriff Ehre spielt auch in anderen IS-Videos eine wichtige Rolle. In einem Video, das sich an ein westafrikanisches Publikum richtet, wird das o. g. Programm in einem anderen regionalen Rahmen durchgespielt. Der Titel des Videos ist programmatisch: “Von der Erniedrigung zur Ehre”. Ein mit historischen und aktuellen Kampfszenen reichlich versehenes Video trägt den summarischen Titel “Die Ehre des Dschihad”. *‘izza* kann aber auch in einen anderen Rahmen gestellt werden. Ein Video mit dem Titel “Suchen Sie denn bei ihnen die Macht?” zeigt Menschen, die als Feinde des IS deklariert werden und getötet werden. Die Aussage ist, sie hätten nicht die wahre Macht/Ehre angestrebt, die bei Gott [= IS] liege, vielmehr hätten sie sich mit dem Feind verbündet.

Ein weiteres Video versucht, den IS als legitimen Erben der ägyptischen Revolution von 2011 darzustellen, und greift die ägyptische Salafi-

<sup>25</sup> S. auch Lohlker, “Dschihadistischer Terror”, S. 105–115.

yya als Verräter dieser Revolution an. Der Titel lautet so auch “Die Ehre des Dschihad und die Schande der Salafiyya”. Dies soll als kleiner Einblick in den Gebrauch des Begriffs der Ehre im IS (aber auch über diesen hinaus) genügen.<sup>26</sup>

Schließen wir mit einem Zitat zum Thema Ehre aus einem weiteren Video: “Heute leben wir in einer Zeit, in der der Staat [= IS], seine Soldaten und seine Söhne Anführer sind und keine Sklaven.” Die Befolgung der richtigen Verhaltenslehre befähigt also zum Führertum und bedeutet die Überwindung des Gegenstücks zur Ehre, nämlich der Inferiorität. Demgemäß heißt das zitierte Video auch “Der Islamische Staat ist die Ehre!”.<sup>27</sup>

Eine kleine philologische Anmerkung: Der Begriff *‘izza* bedeutet aber nicht nur Ehre. Betrachten wir Einträge in arabischen Nationalwörterbüchern erkennen wir ein weiterreichendes Bedeutungsfeld. Zwar wird die Bedeutung “wenn jemand stark wird nach der Schwäche/Erniedrigung” gegeben, aber auch “erhaben sein”, “mächtig sein”, “jemanden abwehren” werden genannt.



Abbildung 3: Video *‘Izzat al-ğihād*

<sup>26</sup> S. als Darstellung der miteinander verknüpften Ideen von Ehre und Inferiorität Lohlker, *Theologie der Gewalt*, S. 179–181.

<sup>27</sup> Alle zitierten Videos sind in einer Datenbank am Institut für Orientalistik vom Autor archiviert.

Wenn dies auch für *foreign fighter* nicht von unmittelbarer Bedeutung sein mag, sind diese Bedeutungen in der Semantik des IS vorhanden und wirken so indirekt auf alle AnhängerInnen des IS.

Andere Videos zeigen Szenen aus Historienfilmen, die archaisierend die Geschichte des Kampfes für die islamische Gemeinschaft illustrieren sollen.<sup>28</sup> Es werden aber auch ähnlich gestaltete Szenen eines Gebetes gezeigt, die eine ursprüngliche Reinheit der Gottesverehrung signalisieren sollen, einen Heilszustand, in den es mittels des IS zurückzukehren gelte.<sup>29</sup>

## Zurück zur offenen Geschichte

Wenn wir Heilsgeschichte in diesem Kontext als sich offenbarenden Heilsplan verstehen, der zwangsläufig nur eine abgeschlossene Geschichte kennen kann, die reaktualisiert wird, wird ein Ausweg aus der exklusivistischen Zwangslage denkbar, der inklusivistisch orientiert ist.

Mit ‘Abd al-Karīm al-Ġilī in seinem Werk *al-Insān al-kāmil*, also einer genuin islamischen Quelle, können wir so ansetzen:

“Wisse, dass Gott, Er ist erhaben, alle Geschöpfe zu seiner Verehrung erschaffen hat. Sie sind dazu gezwungen, haben eine natürliche Veranlagung dazu von ihrem Ursprung her. Es gibt nichts im Sein, das Ihn nur verehrt durch seinen Zustand, seine Rede und seine Taten, vielmehr sogar durch ihre ‚Essenz‘ (*ḡat*)<sup>30</sup> und ihre ‚Akzidenzien‘.<sup>31</sup> Jedes Ding im Sein ist gehorsam gegenüber Gott, Er ist erhaben.”<sup>32</sup>

Hier wird also nicht geschichtstheologisch eine hierarchische Ontologie propagiert, die einer weisen lenkenden Elite bedarf, um aus dem Tal der Tränen heraus zu gelangen. Nicht gedacht wird aber auch an ein absolutes Eins rein himmlischer Art; vielmehr wird es als immanent gedacht. Die

<sup>28</sup> Es sei hier an das bekannte Video zur Einführung des Golddinars erinnert oder den entsprechenden Flyer der *maktabat al-himma*.

<sup>29</sup> S. zur Analyse Lohlker, “The ‘I’ of ISIS”, S. 4–15. bzw. idem, “Theology Matters”. Das Video ist unter dem Titel *Sihām al-layl* bekannt. Der Titel bezieht sich u. a. auf ein gängiges Bittgebet, wodurch die Verbindung zum breiteren islamischen Wissen hergestellt wird.

<sup>30</sup> Zur Komplexheit dieses Konzeptes und seiner Geschichte s. Dagli, *Ibn al-‘Arabī and Islamic Intellectual Culture*; s. dort auch zum Folgebegriff.

<sup>31</sup> D. h.: insgesamt, mit allem.

<sup>32</sup> al-Ġilī, *Al-Insān al-kāmil*, S. 252f.

Ein(s)heit ist irdisch, nicht aus einem überlegenen, transzendenten Wissen gedacht, vielmehr aus der Vielheit des Geschaffenen, die gleichartig im Rang gedacht ist.

Hier wird also die Verehrung des Einen als fortdauernder Prozess begriffen, der eben nicht abschließbar ist, da das Abschließen die Einnahme der Position des Schöpfers – oder des Generals (s. u.) – bedeutet. Wie ist es also möglich, ein inklusivistisches Denken zu formulieren? Ein starkes Hindernis ist die auch bei Helminski auffindbare Fixierung auf Quellen, die nur richtig auszulegen seien. Helminski bewegt sich hier weiterhin auf dem von Exklusivisten definierten Spielfeld.

Wir können hier zusätzlich an Ibn Sinās epistemologische Revolution im mathematischen Denken ansetzen, die eben nicht dem älteren euklidischen Denken und anderen griechischen Denkern entspricht, in dem eine Zahl als Addieren von Einheiten verstanden wird. Die Idee der Zahl wird bei Ibn Sinā mit dem Prozess der Bildung eines Aggregates verbunden, die eben keine Pluralität impliziert. Ibn Sinā unterscheidet Pluralität durchaus von diesem Aggregat (arab. *muğtama*), dadurch, dass nicht nur die Formierung einer einzelnen und deshalb spezifischen Entität gemeint ist, vielmehr auch der Prozess der Formierung dieser Entität.<sup>33</sup> Beziehen wir diese zahlentheoretischen Überlegungen ein, wird auch die oben zitierte Aussage al-Ğilis als Prozessaussage erkennbar, die eben nicht in ein statisches kosmologisches Denken einzubetten ist. Auch wird durch das Inbezugsetzen von Ein(s)heit und Vielheit das simplifizierte atomistische Denken exklusivistischer Art epistemologisch unmöglich.

Eine neue Epistemologie, die nicht Spielarten des Identitären befördert, hat so anzusetzen daran, dass nicht die Erschließung der Wahrheit des Textes oder der des Autors – und damit die Aufdeckung des angenommenen göttlichen Heilsplans – die zentrale Aufgabe ist:

“Vielmehr ist der Eintritt in den Dialog mit dem prinzipiell unabgeschlossenen Text die Herausforderung, die traditionelle Texte am Leben erhält. Und es ist ihre Struktur, die es ermöglicht, die starren Grenzen der Logik des Territorialen gerade moderner Lektüren islamischer traditioneller Texte zu überwinden wie sie die Salafiyya<sup>34</sup> praktiziert, die diese zu reinen Depots von Beweisen macht, ohne sie zu begreifen. Letztlich ist häufig im nicht geschriebenen Buchstaben vieles zu entdecken, dessen sich

<sup>33</sup> S. dazu im Detail Tahiri, *Mathematics and the Mind*.

<sup>34</sup> Und die anderen Strömungen dieses Milieus (Einfügung R. L.).

eine bloße Lektüre nicht bewußt ist. Ein [...] Beispiel: Die fast alle Suren des Korans einleitende Formel ‘Im Namen Gottes, des Barmherzigen, des Allerbarmers’ wird im Arabischen defektiv geschrieben. Nehmen wir den Eingangsteil: ‘bi – (i)smi – allah’. Das in Klammern gesetzte (i) markiert hier den arabischen Buchstaben *alif*, der im Schriftbild entfällt. Dieser Einleitungsform hat der große Sufi Ibn ‘Arabi ein eigenes Kapitel in seinem großen Werk ‘Die mekkanischen Eröffnungen’ (*al-Futuhāt al-makkiyya*) gewidmet. Dort heißt es zu dieser Stelle, dass durch den Buchstaben *ba’* und den darunter befindlichen Punkt überhaupt erst die Schöpfung in Erscheinung trete. Durch das *ba’* wird der Buchstabe *alif*, der mit der Schöpfung assoziiert wird erst aussprechbar – ein Satz mit großen theologischen Konsequenzen. Bei der Lektüre müssen wir uns also auch in dieser über den Text hinaus bewegen – wir müssen das Nichtgeschriebene lesen. Damit bewegen wir uns entlang einer Fluchtlinie der Deterritorialisierung, die uns aus den Texten hinausführt.”<sup>35</sup>

Eine Lektüre dieser Art ermöglicht es, das Spielfeld des exklusivistischen Denkens zu verlassen, den Text zu einem Feld des pluralistischen Handelns und Denkens zu machen, neue Fluchtlinien zu erkunden. Letztlich ist gerade eine Geschichtstheologie ein Hindernis eines genauen und befreiten Denkens. Wenn die Geschichtstheologie salafistischer u. a. Spielart tatsächlich radikal weitergeführt wird, kann man mit Michael Muhammad Knight formulieren:

“Wenn der Islam allein der Weg des Propheten und seiner Gefährten ist, dann kann der Islam in unserer Welt nicht existieren; ich habe keine andere Wahl als alle für ungläubig zu erklären (*takfir*), ihr seid alle raus aus dem Spiel. [...] Die Prophetengefährten brauchten nicht die innovativen Strukturen, die spätere Muslime entwickelten, um das Erbe der frühen Gemeinschaft zu bewahren, zu interpretieren und zu regulieren. Das ist ein Problem, auf das mich der Salafismus aufmerksam macht. Obwohl: die Salafisten vertrauen zu sehr auf ihre methodischen Vorannahmen, als dass sie allen Konsequenzen der Problemstellung entgegen könnten. Das Zeitalter der frommen Altvorderen endet nach der dritten Generation [...], aber späteren Gelehrten wird vertraut, dass sie das Beispiel der *Salaf* bewahrt und überliefert haben und uns ihre Imitation

<sup>35</sup> Lohlker, “Islamische Texte”, S. 206f. S. dazu auch Lohlker, “Das *bā’* bei Ibn ‘Arabi”, S. 21–27.

[des prophetischen Beispiels] zugänglich gemacht haben. So wie ich das ‘Drei-Generationen-Modell’<sup>36</sup> verstehe, heißt Salafismus, ernst zu nehmen, mit der Kritik weiter zu gehen, als es Salafisten im Allgemeinen wollen. Die salafistische Version einer Verfallsgeschichte und fortschreitenden Herunterkommens zwingt mich zu sagen, dass der idealisierte ‘Weg der Altvorderen’ unmöglich ist. Wenn ich nicht behaupten kann, die Variante des Islam zu kennen, an der alle anderen gemessen werden sollen [...], macht mein allgemeines Für-Ungläubig-Erklären das Gegenteil von dem, was *takfir* im Allgemeinen beabsichtigt. Die Türen sind offen um jeden einzulassen.”<sup>37</sup>

Radikal gedacht, ermöglicht die Geschichtstheologie des Verfalls und der Aufhebung der Dekadenz gerade die Aufhebung der Avantgarde, der Position des Befehlshabers, der allein um den Weg aus der Dekadenz weiß. Gerade die Abschließung exklusivistischer Art erfordert die absolute Öffnung in inklusivistische Richtung. Um bei der Geschichte zu bleiben: eine Ironie der Geschichte, die bestrickend ist... Wir können also mit Spinoza über die salafistische Abschließung und ihre Neigung, immer wieder eine Art Manifest zu produzieren, dem die Gläubigen zu folgen haben wie einem General, hinausgehen.<sup>38</sup> In der Deleuzeschen Lesart gestaltet sich dies so:

“Sich nicht in die Macht zu verlieben, keinen General in sich aufkommen lassen. Versteht man den General als strukturellen Ort, [...] als Ursprung oder Finalität, so kommt hier das Prinzip der Horizontalität ins Spiel, ein Prinzip, das sowohl in der Ontologie, in der Erkenntnistheorie wie in der Ethik am Werk ist und dabei die verschiedenen Gestalten des Strandes, der Oberfläche und der flachen Ebene einnimmt. In ontologischer Hinsicht bedeutet und erfordert es, auf eine transzendente Ebene zu verzichten und das all-offene Ganze des Seins als flache Immanenzebene zu begreifen, die keine jenseitige (Richt- oder Ziel-) Instanz kennt, für die perfekte Form-Ideen nur als diesseitig geborene Instinkte und Wesenheiten nur als irreduzible, singuläre Vermögensgrade mit entsprechender Virtualität. [...] Der General, der hier – durch die Denkfiguren der

<sup>36</sup> Im Sinne der salafistischen Behauptung eines absoluten Vorrangs der drei ersten Generationen von Prophetengefährten.

<sup>37</sup> Lohlker, *Die Salafisten*, S. 156. Übersetzung nach Knight, *Why I am a Salafi*.

<sup>38</sup> Es sei daran erinnert, dass Gilles Deleuze einen Text verfasste, der den Titel *Un manifeste de moins (Ein Manifest weniger)* trägt (Deleuze, “Ein Manifest weniger”, S. 37–74), ein Hinweis auf ein besseres Leben ohne Manifeste.

Univozität des Seins sowie der immanenten Kausalität – am Aufkommen gehindert wird, ist das Eine, aus dem das Sein entstammen könnte und diesem vorsteht, ihm Ursprung, Ziel und Bestimmung ist – die ontologische Gestalt von Pfahlwurzel und Baumkrone.“<sup>39</sup>

Dies können wir s. o. auch mit al-Ġilī und Ibn Sīnā denken, wenn wir sie kritisch lesen. Dieses Wagnis wird helfen, Geschichtstheologien aufzuheben<sup>40</sup> und eine neue Ontologie zu begründen, die mit den scheinbar neuen, aber bloß modernen bricht. Und der Orientierung an der Eschatologie das Sein entgegensetzen kann.

## Literatur

- Al-Azmeh, Aziz. *Die Islamisierung des Islam. Imaginäre Welten einer politischen Theologie*. Frankfurt am Main und New York: Campus, 1996.
- Bauer, Thomas. *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islam*. Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2011.
- Chittick, William C. “Worship”. In: Tim Winter (Hg.). *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*. Cambridge et al.: Cambridge University Press, 2008, S. 218–236.
- Dagli, Caner K. *Ibn al-ʿArabī and Islamic Intellectual Culture. From Mysticism to Philosophy*. London und New York: Routledge, 2016.
- Deleuze, Gilles. “Ein Manifest weniger”. In: Deleuze, Gilles. *Kleine Schriften*. Berlin: Merve, 1980, S. 37–74.
- Dittrich, Christoph. *Weder Herr noch Knecht. Deleuzes Spinoza-Lektüren*. Wien und Berlin: Turia + Kant, 2012.
- al-Ġilī, ʿAbdalkarīm Ibrāhīm. *al-Insān al-kāmil fī maʿrifat al-awāḥir wa-l-awāʾil*. Beirut: Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 1997.
- Hans, Josef. *Homo oeconomicus islamicus. Wirtschaftswandel und sozialer Aufbruch im Islam*. Klagenfurt: J. Leon sen. 1952.
- Helminski, Kabir Edmund. *Holistic Islam. Sufism, Transformation, and the Challenge of Our Time*. Ashland: White Cloud Press, 2017.
- Knight, Michael Muhammad. *Why I am a Salafi*. Berkley: Soft Skull Press, 2015.

<sup>39</sup> Dittrich, *Weder Herr noch Knecht*, S. 9f.

<sup>40</sup> Ganz allgemein, nicht hegelianisch gemeint.

- al-Laiṭī, Aḥmad. *Usāma bin Lādīn. Aṭ-ṭariq ila l-hādiya ‘aṣar min Sabtambir*. O.O. : Selbstverlag, 2003.
- Lohlker, Rüdiger. “Cyberjihad. Das Internet als Feld der Agitation”. In: *Oriente* 43/4 (2002), S. 507–536.
- . “Das bā’ bei Ibn ‘Arabī”. In: Lohlker, Rüdiger (Hg.). *Der Buchstabe bā’*. *Texte zur Einsheit des Seins*. Hamburg: Dr. Kovacs, 2016, S. 21–27.
- . “Die neue Theologie des ḡihād”. In: *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 96 (2006), S. 211–240.
- . *Die Salafisten. Der Aufstand der Frommen, Saudi-Arabien und der Islam*. München: C.H. Beck, 2017.
- . *Dschihadismus. Materialien*. Wien: facultas/wuv, 2009.
- . “Dschihadistischer Terror als Kompensation von Inferioritätsgefühlen?” In: Benz, Wolfgang (Hg.). *Vom Alltagskonflikt zur Massengewalt*. Schwalbach am Taunus: Wochenschauverlag, 2017, S. 105–115.
- . “Excluding the Other. Wahhabism, Salafism, Jihadism, and Political Islam”. In: *Totalitarismus und Demokratie* 14/2 (2017), S. 265–289.
- . “Islamische Texte. Bewegungen der Deterritorialisierung und Umordnung der Dinge”. In: Appel, Kurt et al. (Hg.). *Religion in Europa heute. Sozialwissenschaftliche, rechtswissenschaftliche und hermeneutisch-religionsphilosophische Perspektiven*. Göttingen: Vienna University Press, 2012, S. 193–208.
- (Hg.). *Jihadism. Online Discourses and Representations*. Göttingen: Vienna University Press, 2013.
- (Hg.). *New Approaches to the Analysis of Jihadism. Online and Offline*. Göttingen: Vienna University Press, 2012.
- . “The ‘I’ of ISIS. Why Theology Matters”. In: *Interventionen* 7 (2016), S. 4–15.
- . *Theologie der Gewalt. Das Beispiel IS*. Wien: facultas, 2016.
- . “Theology Matters. The Case of Jihadi Islam”. In: *Strategic Review* July-September (2016).  
URL: <http://sr-indonesia.com/in-the-journal/view/europe-s-misunderstanding-of-islam-and-isis> (abgerufen: 7.11.2017).
- . “Variantologie des Universellen. Potenziale der islamischen Traditionen für Toleranz, Dialog und Pluralismus”. In: Petschnigg, Edith et al. (Hg.). *Hat der jüdisch-christliche Dialog Zukunft?* Göttingen: Vienna University Press, 2017, S. 197–205.
- Quivooij, Romain. *L’impact du jihad virtuel*. Paris: L’Harmattan, 2016.

- 
- Stout, Mark E. et al. *The Terrorism Perspectives Project. Strategic and Operational Views of Al Qaida and Associated Movements*. Annapolis: Naval Institute Press, 2008.
- Tahiri, Hassan. *Mathematics and the Mind. An Introduction into Ibn Sinā's Theory of Knowledge*. Cham et al.: Springer, 2016.
- Zielinski, Siegfried und Eckhard Förluß (Hg.). *Variantologie. Zur Tiefenzeit der Beziehungen zwischen Kunst, Wissenschaft und Technik*. Berlin: Kadmos, 2013.
- Zielinski, Siegfried. "Vorwort". In: Zielinski, Siegfried und Eckhard Förluß (Hg.). *Variantologie. Zur Tiefenzeit der Beziehungen zwischen Kunst, Wissenschaft & Technik*. Berlin: Kadmos, 2013, S. 7–16.