

Salafismus

Grundlagenbericht der Dokumentationsstelle Politischer Islam

Österreichischer Fonds zur Dokumentation
von religiös motiviertem politischen
Extremismus

GRUNDLAGENPAPIER
Ausgabe Nr. 05

Salafismus

Grundlagenbericht der Dokumentationsstelle Politischer Islam

Impressum

Medieninhaber und Herausgeber

Österreichischer Fonds zur Dokumentation von religiös motiviertem politischem Extremismus (Dokumentationsstelle Politischer Islam), E-Mail: office@dokumentationsstelle.at

Unternehmensgegenstand

Der Österreichische Fonds zur Dokumentation von religiös motiviertem politischen Extremismus (Dokumentationsstelle Politischer Islam) ist ein Fonds mit eigener Rechtspersönlichkeit, dessen Tätigkeit nicht auf Gewinn gerichtet ist und der ausschließlich gemeinnützige Zwecke im Sinne der §§ 34 bis 47 BAO verfolgt. Erklärtes Ziel ist die wissenschaftliche Dokumentation und Erforschung des Politischen Islam. Alle Medien des Österreichischen Fonds zur Dokumentation von religiös motiviertem politischen Extremismus (Dokumentationsstelle Politischer Islam) dienen der Information über Themen, Projekte und Forschungen des Österreichischen Fonds zur Dokumentation von religiös motiviertem politischen Extremismus (Dokumentationsstelle Politischer Islam) und der Verbreitung von wesentlichen Informationen zum Thema Politischer Islam sowie der Förderung des Bewusstseins der österreichischen Bevölkerung für assoziierte Themen.

Haftungsausschluss

Die Inhalte dieses Mediums wurden mit größtmöglicher Sorgfalt recherchiert und erstellt. Für die Richtigkeit, Vollständigkeit und Aktualität der Inhalte wird keine Haftung übernommen. Weder der Österreichische Fonds zur Dokumentation von religiös motiviertem politischen Extremismus (Dokumentationsstelle Politischer Islam) noch andere, an der Erstellung dieses Mediums Beteiligte, haften für Schäden jedweder Art, die durch die Nutzung, Anwendung und Weitergabe der dargebotenen Inhalte entstehen. Sofern dieses Medium Verweise auf andere Medien Dritter enthält, auf die der Österreichische Fonds zur Dokumentation von religiös motiviertem politischen Extremismus (Dokumentationsstelle Politischer Islam) keinen Einfluss ausübt, ist eine Haftung für die Inhalte dieser Medien ausgeschlossen. Für die Richtigkeit der Informationen in Medien Dritter, ist der jeweilige Medieninhaber verantwortlich.

Urheberrecht

Alle in diesem Medium veröffentlichten Inhalte sind urheberrechtlich geschützt. Ohne vorherige schriftliche Zustimmung des Urhebers ist jede technisch mögliche oder erst in Zukunft möglich werdende Art der Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Verwertung untersagt, sei es entgeltlich oder unentgeltlich. Auch die Übernahme, vollständige oder auszugsweise Weitergabe oder Wiedergabe iSd § 44 Abs. 1 Urheberrechtsgesetz ist nur vorbehaltlich der Zustimmung des Medieninhabers zulässig. Beiträge von ggf. Gastautor/innen drücken deren persönliche Meinung aus und müssen nicht zwangsläufig den Positionen des Medieninhabers entsprechen.

April 2022

Inhaltsverzeichnis

| | |
|---|----|
| 1. Einleitung | 7 |
| 2. Salafismus: Begriff und Versuch einer Definition | 9 |
| 3. Geschichtlicher Hintergrund des modernen Salafismus | 17 |
| 4. Der heutige Salafismus | 25 |
| 4.1. Merkmale | 25 |
| 4.2. Modernität und Attraktivität des Salafismus..... | 27 |
| 4.3. Formen des Salafismus | 33 |
| 4.3.1. Quietistischer Salafismus | 33 |
| 4.3.2. Politischer Salafismus..... | 34 |
| 4.3.3. Jihadistischer Salafismus | 35 |
| 5. Die Glaubenslehre des heutigen Salafismus | 37 |
| 5.1. Tawḥīd | 38 |
| 5.2. Imān und Kufr | 42 |
| 5.3. Al-Walā' wa-l-Barā' | 48 |
| 6. Schlussbemerkungen | 55 |
| 7. Literaturverzeichnis | 56 |

1. Einleitung

Vor allem im Kontext der Berichterstattung über die Terrororganisation Islamischer Staat rückte das Phänomen des Salafismus erstmals verstärkt ins Licht der breiteren Öffentlichkeit, was zur Publikation einer schier unüberschaubaren Anzahl an Büchern, Artikeln, Berichten und Beiträgen in den Feuilletons führte. Während sich die Wissenschaft schon länger intensiv mit dem Thema beschäftigt, ist auch hier zu konstatieren, dass es primär im Zusammenhang mit gesellschaftlichen Sicherheitsinteressen behandelt wird. Der wachsende Korpus an wissenschaftlicher Literatur, die diese Zuwendung zum Salafismus verstehen und erklären will, ist in Bezug auf Methodik und Qualität äußerst vielseitig, fokussiert sich in versicherheitlichender Façon unter dem Schlagwort „Radikalisierung“ allerdings primär auf den Wandel zum jihadistischen Salafisten.¹ Salafismus wird dabei vielfach als extrem konservative Form des Islam verstanden, die unmittelbar mit Terrorismus in Zusammenhang steht. Während der moderne sunnitisch-islamistische Terrorismus in der Tat vorrangig dem salafistischen Spektrum entspringt, ist das Phänomen des Salafismus um einiges komplexer und sollte, um seine Bedeutung, Anziehungskraft und Verbreitung besser verstehen zu können, abseits vorgefasster Meinungen bezüglich der nicht in Abrede stehenden Gefährlichkeit des Phänomens analysiert werden. Während der Salafismus eine der am schnellsten wachsenden Strömungen innerhalb des Islam darstellt² sind es gerade dezidiert apolitische Salafisten, die das Gros des salafistischen Spektrums ausmachen.³

Neben der terrorismusspezifischen Aufarbeitung des Phänomens lassen sich groß zwei Strömungen in der wissenschaftlichen Erforschung des Salafismus ausmachen.

¹ Siehe hierzu auch: Behnam T. Said, Hazim Fouad (2014): „Einleitung“, in: Behnam T. Said, Hazim Fouad (Hrsg.): *Salafismus: Auf der Suche nach dem wahren Islam*, Freiburg: Herder, S. 24–25.

² Vgl. Ahmet Toprak, Gerrit Weitzel (2019): „Warum Salafismus den jugendkulturellen Aspekt erfüllt“, in: Ahmet Toprak, Gerrit Weitzel: *Salafismus in Deutschland: Jugendkulturelle Aspekte, pädagogische Perspektiven*, Wiesbaden: Springer VS, S. 50; Bundesministerium des Innern (2014): *Verfassungsschutzbericht 2013*, (letzter Abruf: 04.10.2021), https://www.bmi.bund.de/SharedDocs/downloads/DE/publikationen/themen/sicherheit/vsb-2013.pdf?__blob=publicationFile&v=1, S. 199.

³ Joas Wagemakers (2014): „Salafistische Strömungen und ihre Sicht auf al-wala’ wa-l bara’ (Loyalität und Lossagung)“, in: Behnam T. Said, Hazim Fouad (Hrsg.): *Salafismus: Auf der Suche nach dem wahren Islam*, Freiburg: Herder, S. 58.

Einerseits wird Salafismus abseits der umfangreichen Literatur über Radikalisierung als Jugendkultur begriffen und damit im Kontext der subjektiven Erfahrung seiner meist jungen Anhänger in modernen westlichen Gesellschaften analysiert.⁴ Andererseits widmet sich die Religions- und Politikwissenschaft primär der Aufarbeitung der dem Salafismus zugrunde liegenden theologisch-ideologischen und ideengeschichtlichen Aspekte und Grundannahmen.⁵

Dieser Beitrag versucht unter Einbeziehung sowohl der umfangreichen wissenschaftlichen Literatur, als auch zahlreicher Originalquellen prominenter salafistischer Theoretiker einen Überblick über das facettenreiche Spektrum des Salafismus, seine Geschichte und Ideenwelt zu geben. Nur so kann der heutige Salafismus als das verstanden werden, was er ist: eine inhärent moderne, fundamentalistische Reformströmung innerhalb des Islam.

⁴ Siehe zum Beispiel: Olivier Roy (2013): *Globalised Islam: The Search for a New Ummah*, London: Hurst & Company; Claudia Dantschke (2014): „Da habe ich etwas gesehen, was mir einen Sinn gibt.“ – Was macht Salafismus attraktiv und wie kann man diesem entgegenwirken?, in: Behnam T. Said, Hazim Fouad (Hrsg.): *Salafismus: Auf der Suche nach dem wahren Islam*, Freiburg: Herder, S. 474–502; Ahmet Toprak, Gerrit Weitzel (Hrsg.) (2019): *Salafismus in Deutschland: Jugendkulturelle Aspekte, pädagogische Perspektiven*, Wiesbaden: Springer; Anabel Inge (2017): *The Making of a Salafi Muslim Women: Paths to Conversions*, New York: Oxford University Press.

⁵ Siehe zum Beispiel: Joas Wagemakers (2012): *A Quietist Jihadi: The Ideology and Influence of Abu Muhammad al-Maqdisi*, New York: Cambridge University Press; Roel Meijer (Hrsg.) (2013): *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, New York: Oxford University Press, Part 1 und Part 2.

2. Salafismus: Begriff und Versuch einer Definition

Der Begriff „Salafismus“ – ebenso wie aus ihm abgewandelte Begriffe – geht auf den Ausdruck „*al-salaf al-ṣāliḥ*“ zurück, der meist mit „die rechtschaffenen Altvorderen“ übersetzt wird und sich im zeitgenössischen Kontext primär auf eine fundamentalistische, puristische Reformströmung innerhalb des sunnitischen Islam bezieht, aber auch eine historische, modernistische Strömung beschreiben kann. Weder in historischer Hinsicht, noch in der Gegenwart wird die Bezeichnung „Salafismus“ jedoch durchgehend von denjenigen, die heute generell dieser Strömung des Islam zugerechnet werden, verwendet. Sei es, wie weiter unten noch genauer dargestellt, da die Bezeichnung noch nicht im heutigen Sinne gebraucht wurde, weil sie abgelehnt wird⁶ oder, wie in der folgenden Passage von Ṣāliḥ b. Fawzān al-Fawzān, andere Formulierungen vorgezogen werden.

In dieser Passage aus seinen Ausführungen zu den Grundlagen des richtigen Glaubens, *Min usūl ‘aqīda Ahl al-Sunna wa-l-Ġamā’a* (Von den Grundlagen der Doktrin der Leute der *Sunna* und der Gemeinschaft), beschreibt Ibn Fawzān, einer der prominentesten islamischen Gelehrten Saudi-Arabiens, die textlichen Quellen sowie den Ursprung dessen, was im Allgemeinen als Salafismus bezeichnet wird, wie folgt:

Er [Muhammad] – Gott segne ihn und schenke ihm Heil – sagte: „Die Juden sind in 71 Fraktionen (firqa) gespalten, die Christen sind in 72 Fraktionen gespalten und diese umma [d. h. die islamische umma] wird sich in 73 Fraktionen spalten. Alle bis auf eine sind des Feuers [der Hölle].“ Wir sagten: „Welche ist es, O, Gesandter Allahs?“ Er sagte: „Es sind die, die das vertreten, was ich und meine Gefährten (aṣḥābī) heute vertreten.“

Es kam wie er – Gott segne ihn und schenke ihm Heil – es berichtet hatte und die umma spaltete sich am Ende der Epoche der Gefährten. Diese Spaltung hatte jedoch keinen großen Einfluss auf das Gebilde der umma während der Epoche der bevorzugten Generationen (qurūn, sing. qarn) die der Gesandte Allahs –

⁶ Siehe dazu: Wagemakers: *A Quietist Jihadi*, S. 7–8.

Gott segne ihn und schenke ihm Heil – pries: „Die Besten unter Euch sind die meiner Generation (qarni), dann die, die dieser folgt und die, die dieser folgt.“

Der Überlieferer sagte: „Ich weiß nicht, ob er zwei oder drei Generationen nach seiner (ba’d qarnihi) erwähnte.“ Dies ist der Fülle an Gelehrten, bestehend aus Hadithgelehrten, Koranexegeten und Rechtsgelehrten sowie den folgenden Gelehrten, denen, die den Folgenden folgten und den vier Imamen⁷ sowie deren Schülern und der Stärke des islamischen Staates während dieser Generationen (qurūn) geschuldet. [Deshalb] erfuhr die abweichende Fraktion durch Argumente und Gewalt eine abschreckende Strafe. Nach dem Ende der bevorzugten Generationen vermischten sich die Muslime mit den Anhängern abweichender Religionen, die Wissenschaften der ungläubigen Religionsgemeinschaften (‘ulūm milal al-kāfira) wurden arabisiert und die arabischen Könige nahmen einige der Anhänger der Leute des Unglaubens und der Irrleitung auf. So wurde aus ihnen Minister und Berater und die Differenzen wuchsen, die Fraktionen und Sekten wurden mehr und die unrechtmäßigen Lehren (maḍāhib al-bāṭila) erschienen. Dies ist bis in unsere Zeit so und [bleibt] solange Gott will.

Jedoch, Gott sei es gelobt, hielt die Firqa al-Nāḡiyya (die gerettete Fraktion), die Ahl al-Sunna wa-l-Ġamā’a (der Leute der Sunna und der Gemeinschaft) fest am wahren Islam, trieben zu ihm an und rief zu ihm auf. Gott sei es gelobt, hören sie damit nicht auf und sie werden damit nicht aufhören, [somit] bestätigend was der Prophet Allahs – Gott segne ihn und schenke ihm Heil – berichtete über das Bestehen, den Fortbestand und die Standhaftigkeit dieser Fraktion. Dies ist eine Wohltat Allāhs – gepriesen sei er – für das Bestehen dieser Religion und ein Beweis für die Widersacher.

Wahrlich, diese gesegnete Denomination (ṭā’ifa mubāraka) vertritt das, was die Gefährten des Propheten – Gott möge Gefallen an ihnen finden – zusammen mit dem Gesandten Allahs – Gott segne ihn und schenke ihm Heil – in Worten, Taten und Überzeugung vertraten. Wie der Prophet Allahs – Gott segne ihn und

⁷ Gemeint sind die Gründer der vier traditionellen sunnitischen Rechtsschulen: Abū Ḥanīfa al-Nu‘mān, Mālik b. Anas, Muḥammad al-Šāfi‘ī und Aḥmad b. Ḥanbal.

schenke ihm Heil – sagte: Es sind die, die das vertreten, was ich und meine Gefährten (aṣḥābī) heute vertreten.“

Wahrlich, sie sind ein rechtschaffender Überrest (bāqiyya ṣāliḥa) derer, von denen Allah [in Sure 11:116] sagte: „Warum gab es in den Generationen (qurūn) vor euch nicht Leute des Überrestes (bāqiyya), die dem Unheil auf der Erde Einhalt geboten.“⁸

Salafisten sehen sich demnach als Anhänger der einzig wahren Ausprägung des Islam, nämlich der, die ihrer Meinung nach in der Ära der *salaf al-ṣāliḥ* d. h. der Zeit Muhammads und seiner Gefährten (*aṣḥāb*) sowie der unmittelbar darauffolgenden Epoche dominierend gewesen sei. Der von Ibn Fawzān zitierte Hadith, nach dem die Besten unter Muhammads Anhängern die seien, die in seinem „*qarn*“ sowie den folgenden zwei oder drei „*qurūn*“ lebten, ist der gängigste Hadith, auf den sich Salafisten in Fragen ihres historischen Referenzrahmens berufen. Dennoch wird aus dem Hadith nicht ganz klar, wie lang diese Epoche tatsächlich dauerte. Während das Wort „*qarn*“ im Zusammenhang mit diesem Hadith und auch im Koran 11:116 generell als „Generation“ interpretiert wird,⁹ so kann und wird es der häufigeren Wortbedeutung folgend auch als „Jahrhundert“ bezeichnet.¹⁰ Da der Überlieferer dieser von Ibn Fawzān gewählten Version des Hadithes (Ṣaḥīḥ al-Buḥārī: 6695) selber nicht sicher ist, wieviel Generationen Muhammad meinte, scheint es Ibn Fawzān nicht auf einen exakten Zeitraum, sondern eine ungefähre Epoche anzukommen. Der Hadith kann daher auch demonstrativ, d. h. im Sinne eines implizierten kontinuierlichen Verfalls gelesen werden, in dem die Qualitäten der muslimischen Gemeinschaft Generation für Generation bzw. Jahrhundert für Jahrhundert abnehmen. Dies wird auch durch die Erwähnung der vier Gründer der traditionellen sunnitischen Rechtsschulen und ihrer Schüler untermauert, da

⁸ Ibn Fawzān al-Fawzān, Ṣāliḥ (kein Datum): *Min uṣūl ‘aqīda Ahl al-Sunna wa-l-Ġamā’a*, [kein Ort, kein Verlag], S. 5–6. Die Übersetzung von Sure 11:116 wurde vom Verfasser in Anlehnung an die Übersetzung Rudi Parets selbst vorgenommen, um sie dem Zusammenhang Ibn Fawzāns Ausführungen anzupassen. Diese und alle folgenden Übersetzungen vom Verfasser, so nicht anders angeführt.

⁹ Mohammad Gharaibeh (2014): „Zur Glaubenslehre des Salafismus“, in: Behnam T. Said, Hazim Fouad (Hrsg.): *Salafismus: Auf der Suche nach dem wahren Islam*, Freiburg: Herder, S. 106.

¹⁰ Albert Hourani (2011): *Arabic Thought in the Liberal Age: 1798–1939*, Cambridge: Cambridge University Press, S. 149; Malcolm H. Kerr (1966): *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muḥammad ‘Abduh and Rashīd Riḍā*, Berkeley: University of California Press, S. 109.

Aḥmad b. Ḥanbal als Letztgeborener der vier etwa 150 Jahre nach dem Tod Muḥammads auf die Welt kam. Generell, nicht nur in der zitierten Passage, ist im Salafismus die zeitliche Nähe zu Muḥammad, nicht der genaue Zeitraum ausschlaggebend.

Die wahre Lehre des Islam wurde nach der Ansicht der Salafisten immer mehr verwässert – Ibn Fawzān macht hier vor allem nicht-islamische religiöse Einflüsse geltend – was zu einer Zersplitterung der *umma* in verschiedenste Fraktionen und Denominationen führte, deren einzig wahre die *Firqa al-Nāḡiyya*, die „gerettete Fraktion“, sei. Sie als einzige käme nicht in die Hölle und sie alleine halte unbeirrt an den wahren Grundsätzen des Glaubens fest. Dies wird auch an der anderen hier von Ibn Fawzān angeführten Bezeichnung *Ahl al-Sunna wa-l-Ġamā'a* offenbar. Die Angehörigen dieser Gruppe seien durch zwei Merkmale gekennzeichnet, schreibt Ibn Fawzān:

Das erste Merkmal: das Festhalten an der sunna des Gesandten – Gott segne ihn und schenke ihm Heil – sogar, wenn sie dies in Widerspruch zum Rest der Fraktionen bringt. Diese halten sich an ihren Ansichten, Neigungen und Aussagen ihrer Anführer fest. Sie beziehen sich nicht auf die sunna, vielmehr beziehen sie sich auf ihre unislamischen Neuerungen (bida', sing. bid'a) und Irreleitungen [...], auf ihre Anführer [...] oder ihre hässlichen Taten [...]

*Das zweite Merkmal: Sie sind Leute der Gemeinschaft die durch das Rechte und die Ablehnung der Spaltung geeint sind. [...]*¹¹

Durch diese Fixierung auf die Frühzeit des Islam, seine textlichen Quellen – d. h. Koran und *sunna* in Kombination mit ihrer Ablehnung all dessen, was nicht aus diesen Quellen abgeleitet werden kann, als *bid'a* und ihrem Anspruch, die einzig wahre Form des Islam zu sein – folgt, dass Salafisten mehr als einem Jahrtausend islamischer Geistesgeschichte skeptisch gegenüberstehen und vor allem die blinde Befolgung der Meinung (*taqlid*) späterer Gelehrter ablehnen. Gleichzeitig spielen allerdings die hanbalitische Schule der Theologie und vor allem dieser Schule zuzurechnende Gelehrte wie Ibn Taymiyya (1263–1328), sein Schüler Ibn Qayyim al-Ġawziyya (1292–1350) und in geringerem Maße Aḥmad b. Ḥanbal (780–855) selbst, die bis in die heutige Zeit rezi-

¹¹ Ibn Fawzān: *Min uṣūl 'aqīda*, S. 7.

piert werden, eine bedeutende Rolle. Diese ist primär durch eine literalistische Herangehensweise an die textlichen Quellen des Islam gekennzeichnet, in der rationale beziehungsweise historisch-kritische oder allegorische Interpretationen aus Angst, die wahre Bedeutung des Textes zu entstellen, vermieden werden. Gewisse Aspekte, speziell im Zusammenhang mit den Namen und Attributen Gottes (*asmā' wa-ṣifāt Allāh*) – auf die weiter unten noch genauer eingegangen wird – werden dementsprechend unhinterfragt (*bi-lā kayf*, wörtlich: ohne „Wie“) übernommen.¹² Die textliche Tradition (*naql*) ist demnach von größerer Bedeutung als die Ratio (*'aql*).

Wohl um sich von Anhängern der hanbalitischen Rechtsschule abzugrenzen, verwiesen Anhänger der hanbalitischen Theologieschule in ihrer Selbstbezeichnung meist nicht auf Aḥmad b. Ḥanbal, sondern bezeichneten sich als *maḏhab*¹³ *al-salaf*.¹⁴ Bis Ende des 19. und teilweise bis ins 20. Jahrhundert benannten die Begriffe *maḏhab al-salaf* beziehungsweise *salafī* daher Anhänger der hanbalitischen Theologieschule; und während diese immer noch ein integraler Bestandteil des Salafismus des 20. Jahrhunderts ist, bezog sich der Verweis auf die „rechtschaffenen Altvordern“ nicht auf eine gesonderte Bewegung innerhalb des Islam, die von sich behauptet, vollumfänglich die einzig wahre Form des Islam zu vertreten. „*Maḏhab al-salaf*“ und „Salafismus“ (*al-Salafīyya*) im Sinne der *Firqa al-Nāḡīyya* bezeichneten also noch nicht dieselben Phänomene.¹⁵

Der Gebrauch des Begriffes „Salafismus“ in seiner heutigen Bedeutung einer spezifischen innerislamischen Strömung, beziehungsweise *firqa*, wie Ibn Fawzān sie beschreibt, geht im Wesentlichen, wie Henri Lauzière in seinem richtungsweisenden Werk zur Genese des Salafismus zeigt, auf das *Maḡalla Salafīyya* (vom Gründer der Zeitschrift als *Salafyah Review* ins Englische übersetzt) zurück. Das Kairoer Journal erschien für lediglich zwei Jahre von 1917 bis 1919 und hatte seinen Namen primär aus

¹² Binyamin Abrahamov (1995): „The ‘Bi-lā Kayfa’ Doctrine and Its Foundations in Islamic Theology“, *Arabica*, 42/3, S. 365–379.

¹³ Der Begriff „*maḏhab*“ wird fälschlicherweise oft auf „Rechtsschule“ reduziert, bezeichnet aber eine Denkschule bzw. Lehre oder Ideologie im Allgemeinen.

¹⁴ Henri Lauzière (2016): *The Making of Salafism: Islamic Reform in the Twentieth Century*, New York: Columbia University Press, S. 28–29.

¹⁵ *Ibid.*, S. 21.

Gefälligkeitsgründen, nicht jedoch um damit eine wie auch immer gestaltete islami- sche Strömung zu beschreiben. Von Kairo erreichte die Publikation den Pariser Orien- talistenzirkel um Louis Massignon. Der bedeutende französische Gelehrte war der erste, der den Begriff „Salafismus“ auf die Ende des 19., Anfang des 20. Jahrhunderts aufkeimende modernistische, jedoch in weiten Zügen hanbalitisch-theologische Strö- mung bezog, die ihren Ausgang bei Muḥammad ‘Abduh und Rašīd Riḍā in Kairo, Ğamāl al-Dīn al-Qāsimī in Damaskus und der Ālūsī-Familie in Bagdad nahm. Obwohl Vertreter dieser Strömung sich selbst nicht als salafistisch in Massignons Verständnis auffass- ten, sondern den Begriff in seiner klassischen Bedeutung verwendeten, setzte sich die falsche Fremdzuschreibung im europäischen wissenschaftlichen Diskurs zusehends durch: „With the weight of scholarly tradition, [however] it became increasingly easy to repeat these erroneous beliefs as if they were well-attested facts.“¹⁶ In seinem 1962 erstmals erschienenen Standardwerk *Arabic Thought in the Liberal Age: 1798–1939* be- handelte Albert Hourani die ägyptische Reformströmung sehr genau, verwendete den Begriff allerdings noch nicht.¹⁷ In den 1930er Jahren übernahmen marokkanische Mo- dernisten den Begriff „*Salafiyya*“ aus der europäischen Literatur und bezogen ihn auf ihr eigene geistige Strömung, woraufhin er sich auch im Nahen Osten in seiner neuen Bedeutung zu verbreiten begann.¹⁸

„Salafismus“ bezog sich somit ursprünglich auf eine modernistische Strömung, die auf den ersten Blick wenig mit dem heute gemeinhin als „konservativ“ umschriebenen Salafismus zu tun hat. Abgesehen von ihrer Orientierung an hanbalitischer Theologie lassen sich jedoch einige Gemeinsamkeiten zwischen den früheren modernistischen und den heutigen, wohl am besten als puristisch beschriebenen, Salafisten konstatie- ren. Hegghammer¹⁹ zählt in dieser Hinsicht einige Aspekte auf, die in den meisten Aus- formungen des Salafismus immanent sind. Erstens, den meisten Salafisten ist eine li- teralistische, oft anti-rationalistische Auslegung religiöser Schriften gemein. Zweitens,

¹⁶ *Ibid.*, S. 22–43, Zitat, S. 43.

¹⁷ Hourani: *Arabic Thought*, siehe vor allem S. 103–192.

¹⁸ Lauzière: *The Making of Salafism*, S. 22–23.

¹⁹ Thomas Hegghammer (2013): „Jihadi-Salafis or Revolutionaries? On Religion and Politics in the Study of Militant Islamism“, in: Roel Meijer (Hrsg.): *Global Salafism: Islam’s New Religious Movement*, New York: Oxford University Press, S. 250.

Salafisten berufen sich oft auf einen bestimmten Kanon an Theologen. Am prominentesten zählen hierzu Aḥmad b. Ḥanbal, Aḥmad b. Taymiyya, Ibn Qayyim al-Ġawziyya und Muḥammad b. ʿAbd al-Wahhāb. Drittens kann man sagen, dass Salafisten kleinste Details der von Muhammad überlieferten Handlungen in der rituellen Praxis aber auch im Alltag zu emulieren suchen. Viertens und fünftens kann man Hegghammers Auflistung noch hinzufügen, dass die meisten, wenn nicht gar alle salafistischen Strömungen den traditionellen Lehrmeinungen ihrer Zeit kritisch gegenüberstanden und die moralische Korruption der Gesellschaft anprangerten. Statt der Befolgung (*taqlīd*) oft über Jahrhunderte hinweg tradierter Lehrmeinungen vor allem der diversen Rechtschulen, steht im Salafismus die individuelle Auslegung von Glaubensinhalten (*iġtihād*) im Zentrum.²⁰ Der Salafismus ist dementsprechend, entgegen oftmaligen dahingehenden Behauptungen, keine konservative Strömung. Sein Ziel ist nicht das Festhalten am Status quo beziehungsweise der Orthodoxie, sofern man im Islam von einer solchen sprechen kann, sondern die Rückkehr zu einer idealisierten prototypischen Form des Islam. Während gewisse, vor allem gesellschaftliche Aspekte des Salafismus, beispielsweise in Bezug auf Frauen- oder Homosexuellenrechte, häufig mit diesbezüglichen konservativen Auffassungen übereinstimmen, sind sie im Salafismus nicht durch historischen Konsens und Gewohnheit, sondern alleine durch Evidenz aus den schriftlichen Quellen des Islam legitimiert. Ziel ist es gerade nicht, die Gesellschaft in ihrem Zustand zu bewahren, sondern sie nach Vorbild der „primordialen Utopie“,²¹ die die erste islamische Gesellschaft darstellt, umzumodeln.

Salafismus ist daher, idealtypisch definiert, eine islamische Reformströmung, die durch ihren literalistischen und in theologischen Belangen oft anti-rationalen Zugang zu den schriftlichen Quellen des Islam gekennzeichnet ist. Ihre Anhänger ziehen das Leben und die Taten Muḥammads als Blaupause für eigene Handlungen heran und empfinden den Rest der Gesellschaft als moralisch verdorben. Während der individu-

²⁰ Rüdiger Lohlker (2014): „Salafismus als Teil der Globalgeschichte“, in: Thorsten Gerald Schneiders (Hrsg.): *Salafismus in Deutschland: Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung*, Bielefeld: Transcript, S. 143.

²¹ Henry Munson, Jr. zitiert in: Shmuel N. Eisenstadt (1999): *Fundamentalism, Sectarianism, and Revolution: The Jacobin Dimension of Modernity*, Cambridge: Cambridge University Press, S. 20.

ellen Auslegung des Korans und der Hadithe Vorrang über überlieferte Lehrmeinungen gegeben wird, nehmen Salafisten jedoch, vor allem in theologischer Hinsicht, bei bestimmten Gelehrten der vergangenen Jahrhunderte Rekurs. Es ist wichtig, dabei im Auge zu behalten, dass Salafismus damit sowohl eine modernistisch als auch eine puristische, fundamentalistische Ausformung erfahren hat.

3. Geschichtlicher Hintergrund des modernen Salafismus

Salafismus kann also grob in einen modernistischen und einen puristischen Zweig unterteilt werden. Der modernistische Zweig entstand unter dem Einfluss des Einzuges der westlichen Moderne ab dem Ende des 18., vor allem aber speziell in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Der zunehmende europäische Einfluss, der 1881 in Ägypten²² und 1920 in Syrien in direkte europäische Herrschaft mündete, brachte tief- und ineinandergreifende soziale und intellektuelle Veränderungen mit sich. Mit dem Aufkommen einer neuen intellektuellen und wirtschaftlichen Oberschicht, der zunehmenden Verbreitung nationalistischer Ideen und westlicher Einflüsse im Bildungs- und Universitätswesen sowie der Gesetzgebung, sank der Einfluss der traditionellen religiösen Eliten dramatisch. Gleichzeitig führte die eklatante militärische, wirtschaftliche, technische und wissenschaftliche Überlegenheit Europas gerade unter jüngeren islamischen Gelehrten zur Einsicht, dass es tiefgreifender religiöser Reformen bedürfe, um die Verwestlichung in geregelte Bahnen lenken zu können und somit selbst nicht gänzlich jeden Einfluss einzubüßen. So schreibt Hourani:

*For Muslims, [...] the problem was inescapable. Islam was what was deepest in them. If to live in the modern world demanded changes in their ways of organizing society, they must try to make them while remaining true to themselves; and this would be possible only if Islam was interpreted to make it compatible with survival, strength and progress in the world.*²³

Die modernistischen islamischen Strömungen die sich in Folge vor allem in Bagdad, Damaskus und Ägypten formierten, verstanden sich trotz diverser intellektueller Idiosynkrasien als Vertreter eines gemeinsamen modernistischen Trends. Für die Entwick-

²² Formal blieb Ägypten trotz des britischen Protektorates noch bis 1914 Teil des Osmanischen Reiches.

²³ Albert Hourani (1991): *The History of the Arab Peoples*, Cambridge, MA: Harvard University Press, S. 307.

lung und Verbreitung des Salafismus ist vor allem der ägyptische Zweig von Bedeutung. Während beispielsweise der syrische²⁴ sowie der irakische²⁵ Zweig lokal sowie zeitlich sehr begrenzte Phänomene darstellten, erreichte ihre ägyptische Entsprechung über Publikationen die gesamte islamische Welt und überdauerte das Ende des Osmanischen Reiches.

Zentrale Figur im modernistischen ägyptischen Salafismus war Muḥammad ‘Abduh (etwa 1849–1905).²⁶ Während ‘Abduh an der al-Azhar in Kairo studierte, machte er die Bekanntschaft Ḡamāl al-Dīn al-Afġānīs, eines ursprünglich wahrscheinlich aus dem Iran stammenden Intellektuellen, mit dem er 1884 im Pariser Exil das Journal *al-‘Urwa al-Wuṭqā* (Der Stärkste Bund) herausbrachte. In dem Journal, das stark vom Einfluss al-Afġānīs geprägt ist, plädierten sie für die Rückkehr zum Beispiel der ersten Generationen der Muslime, um so den Zustand der Schwäche und des Fatalismus, in dem sie die muslimische Gesellschaft weltweit verhaftet sahen, zu überwinden, die islamische *umma* zu stärken und zur einstigen Größe zurückzuführen.²⁷

Dies heißt jedoch vor allem im Falle ‘Abduhs nicht, dass er Europa gegenüber feindlich eingestellt gewesen wäre. Ein vor allem in arabischen Medien häufig angeführtes und ‘Abduh zugeschriebenes Aussage lautet: „Ich ging in den Westen und fand Islam, aber keine Muslime und ich kam zurück in den Osten und fand Muslime, aber keinen Islam.“²⁸ Unabhängig davon, ob dieses Zitat tatsächlich auf ‘Abduh zurückgeht oder nicht, spiegelt es seine Einstellung gegenüber „dem Westen“ und seiner eigenen Heimat sehr deutlich wieder. Die islamische Welt befand sich seiner Ansicht nach in einem

²⁴ Zum modernistischen Salafismus in Syrien siehe: Itzchak Weismann (2001): *Taste of Modernity: Sufism, Salafiyya and Arabism in Late Ottoman Damascus*, Leiden: Brill; David Dean Commins (1990): *Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria*, New York, Oxford: Oxford University Press.

²⁵ Für den (mehr oder weniger) modernistischen Salafismus im Irak siehe: Itzchak Weismann (2009): „Genealogies of Fundamentalism: Salafi Discourse in Nineteenth-Century Baghdad“, *British Journal of Middle Eastern Studies*, 36/2, S. 267–280; Basheer M. Nafi (2009): „Salafism Revived: Nu‘mān al-Alūsī and the Trial of the Two Aḥmads“, *Die Welt des Islams*, 49, S. 50–88.

²⁶ Für eine kompakte Darstellung von ‘Abduhs Ideen siehe: Rotraud Wielandt (2016): „Main Trends of Islamic Theological Thought from the Late Nineteenth Century to Present Times“, in: Sabine Schmidtke (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, Oxford: Oxford University Press, S. 715–724.

²⁷ Nikki R. Keddie (1972): *Sayyid Jamal ad-Din “al-Afghani”: A Political Biography*, Berkeley: University of California Press, S. 222–226.

²⁸ Siehe zum Beispiel: Ben Knight (09.01.2015), „Study: Why Islam is also Western“, *Deutsche Welle*, letzter Abruf: 15.11.2021, <https://www.dw.com/en/study-why-islam-is-also-western/a-18181294>.

Zustand des Niederganges und wäre unwissend, faul, gespalten und unehrlich geworden.²⁹ Dies hatte nach ‘Abduhs Auffassung mehrere Gründe, so war der Islam durch spätere mystische Einflüsse verwässert und somit jenseitsgewandt und passiv geworden. Weiters sei die *umma* durch externe philosophische Einflüsse, die sich in einem übermäßigen Vertrauen in den Nutzen rationalistischer theologischer Debatten (*kalām*) manifestierte, zersplittert und in ihren Grundfesten unterminiert.

Auf der anderen Seite müsse sich die islamische Gemeinschaft gerade in der Rechtsprechung wieder auf den Pfad der Rationalität begeben und die Fesseln des *taqlīd*, d. h. der Nachahmung, abwerfen. Insbesondere türkischstämmige Herrscher, die durch ihre späte Konversion zum Islam unerfahren in religiösen Belangen gewesen seien, hätten rationale Entscheidungsfindung (*iğtihād*) als Gefahr für ihre Herrschaft gesehen und ersetzen sie durch den Ruf zu blindem Gehorsam.³⁰

In vielen dieser Ansichten in Bezug auf den „orientalischen Fatalismus“, den Despotismus und die ossifizierte Rechtsprechung spiegelt ‘Abduhs Werk ganz klar zeitgenössische orientalistische Vorstellungen wieder, die den europäischen Einfluss auf sein Denken deutlich machen.³¹ ‘Abduh bewunderte Europa und setzte sich – vor allem nachdem er 1899 Großmufti von Ägypten geworden war – dafür ein, dass die islamische Welt europäische wissenschaftliche Methoden und Erkenntnisse übernimmt, um in ökonomischer und technischer Hinsicht mit Europa gleichziehen zu können.³² Gleichzeitig dürfe die Gesellschaft aber nicht vom Islam abfallen. Erst wenn der Islam reformiert und gesellschaftlich verankert wäre, könne die Gesellschaft ihr Potential voll entfalten.³³ Inspiriert von Ibn Taymiyya, argumentierte ‘Abduh, dass gerade die weltlichen Regelungen des Islam (*mu‘āmalāt*) vage und offen für rationale Interpretation (*iğtihād*) seien. Der Islam müsse daher reformiert werden, um ihn wieder kompatibel mit den Ansprüchen einer modernisierten Gesellschaft zumachen. Ein Beispiel

²⁹ Mark Sedgwick (2010), *Muhammad Abduh*, Oxford: Oneworld, S. 97–99.

³⁰ Charles C. Adams (1986): *Islam and Modernism in Egypt: A Study of the Reform Movement Inaugurated by Muḥammad ‘Abduh*, New York: Russel and Russel, 123–135; Hourani: *Arabic Thought*, S. 149–151.

³¹ Siehe dazu auch: Sedgwick: *Muhammad Abduh*, S. 67–68.

³² Adams: *Islam and Modernism*, S. 134–140.

³³ Hourani: *Arabic Thought*, S. 139–140; Adams: *Islam and Modernism*, S. 175; Sedgwick: *Muhammad Abduh*, S. 65–67.

hierfür seien die *salaf al-ṣāliḥ*, die sich, in Ermangelung vorhergehender Lehrmeinungen, an ihren eigenen Interpretationen orientieren mussten und so dem Islam zur Blüte verholfen hätten.³⁴

Prominentester Schüler und Weggefährte ʿAbduhs war der syrischstämmige Rašīd Riḍā (1865–1935). Durch seine über ʿAbduh verfasste Biographie und vor allem durch seine Zeitschrift *al-Manār* (Der Leuchtturm) wurden die Ideen ʿAbduhs und anderer Reformer in der gesamten islamischen Welt verbreitet. Während Riḍā selbst bis um die Zeit unmittelbar nach dem Ersten Weltkrieg ebenfalls einen modernistischen Islam vertrat, entwickelten sich seine Ideen ab etwa 1920 in Richtung des puristischen Salafismus.³⁵ Diese Wende muss im Kontext der Ausrufung der französischen und englischen Protektorate auf dem Gebiet des ehemaligen Osmanischen Reiches, der zunehmenden Verbreitung säkularer, nationalistischer Ideen sowie der *de-facto*-Abschaffung des osmanischen Kalifats 1922, als die Türkei den Kalifen all seiner politischen Macht enthob, gesehen werden. Für Riḍā war es schon aus dem Beispiel der *salaf al-ṣāliḥ* heraus selbstverständlich, dass die *umma* von einem Kalifen, der weltliche und geistige Macht in sich vereinen sollte, geführt werden müsse. Nach dem endgültigen Ende des osmanischen Kalifats 1924 sah Riḍā in ʿAbd al-ʿAzīz b. Saʿūd den geeignetsten Kandidaten, die Führung der islamischen Gemeinschaft zu übernehmen.³⁶

Während er dem Fanatismus, mit dem die Etablierung des saudischen Staates vorstättenging, ablehnend gegenüberstand, war es Ibn Saʿūds Persönlichkeit, die Riḍā zu einer Neubewertung und teilweise Revidierung seiner ursprünglichen Position kommen ließ. Da es dem entstehenden Staat eklatant an Lehr- und Verwaltungspersonal fehlte, entsandte Riḍā einige seiner Anhänger, die auf der Arabischen Halbinsel teils einflussreiche Positionen bekleiden sollten. Während Riḍā die Hoffnung hegte, den Wahhabismus, die religiöse Lehre, der sich der neue Staat verschrieb, durch seine Anhänger etwas moderater und reformorientierter zu gestalten, passierte eher das Gegenteil. Riḍā als auch seine Anhänger entwickelten sich in eine zunehmend fundamentalistische Richtung und begannen ihre Ideen nach ihrer Rückkehr sowohl persönlich

³⁴ Hourani: *Arabic Thought*, S. 148–149; Sedgwick: *Muhammad Abduh*, S. 66.

³⁵ Kerr: *Islamic Reform*, S. 153–158.

³⁶ Lauzière: *The Making of Salafism*, S. 64–67; Kerr: *Islamic Reform*, S. 158; Hourani: *Arabic Thought*, S. 240, 301–305.

als auch durch *al-Manār* in der islamischen Welt zu verbreiten. So gründete beispielsweise Muḥammad Ḥāmid al-Fiqī nach seiner Rückkehr 1926 die Ġamāʿa Anṣār al-Sunna al-Muḥammadiyya (wörtlich: Gruppe der Anhänger der Muḥammadanischen Sunna), die über Jahrzehnte das Bild des Salafismus in Ägypten entscheidend mitprägte und heute noch aktiv ist.³⁷

Während der modernistische Trend des Salafismus im Kontext des Aufschwunges der sozialistisch-nationalistischen Regime im Nahen Osten der 1950er und 1960er Jahre durch Kooptation, Unterdrückung und das allgemeine Umsichgreifen des Säkularismus an Bedeutung verlor,³⁸ blieb gerade Muḥammad ʿAbduh weiterhin von großer Bedeutung. So orientierte sich beispielsweise Muḥammad Asad in seiner kommentierten Übersetzung des Koran, die 1980 zuerst in englischer Sprache unter dem Title *The Message of the Qurʾān* erschien, nach eigenen Angaben stark an ʿAbduh. So schrieb er über diesen:

*Seine Bedeutung im Kontext der modernen Welt des Islam kann nicht genug betont werden. Ohne Übertreibung darf gesagt werden, daß jeder einzelne Trend im gegenwärtigen islamischen Denken auf den direkten oder indirekten Einfluß dieses höchst herausragenden aller modernen islamischen Denker zurückgeführt werden kann.*³⁹

Trotz der unbestreitbar wichtigen Stellung, die ʿAbduh in der islamischen Geistesgeschichte einnimmt, und ungeachtet der Bewunderung, die ihm auch über hundert Jahre nach seinem Tod noch entgegengebracht wird, bezeichnen sich modernistische Denker im Islam heute allerdings nur noch selten als Salafisten.⁴⁰ Im gegenwärtigen öffentlichen wie wissenschaftlichen Diskurs bezeichnet „Salafismus“ daher praktisch nur noch die puristische Strömung.

³⁷ Lauzière: *The Making of Salafism*, S. 19, 65–93; zur Ġamāʿa Anṣār al-Sunna al-Muḥammadiyya siehe: Aaron Rock-Singer (2020): „Practices of Piety: An Alternative Approach to the Study of Islamic Movements“, *Religions*, 11/10.

³⁸ Lauzière: *The Making of Salafism*, S. 163.

³⁹ Muhammad Asad (2015): *Die Botschaft des Koran: Übersetzung und Kommentar*, Ostfildern: Patmos, S. 15, FN 4.

⁴⁰ Tariq Ramadan zum Beispiel bezeichnet sich als Salafi Reformer. Matthew A. MacDonald (2014): „What is a Salafi Reformer? Tariq Ramadan and Sayyid Qutb in Conversation“, *Political Theology*, 15/5, S. 385.

Puristischer Salafismus ist, wie schon erwähnt, stark vom Wahhabismus geprägt. Der Wahhabismus ist eine islamische Reformströmung, die auf die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts und den Prediger Muḥammad b. ʿAbd al-Wahhāb zurückgeht. In den 1730er Jahren begann Ibn ʿAbd al-Wahhāb im Naǧd, im Zentrum der Arabischen Halbinsel, einen von den Lehren Ibn Taymiyyas beeinflussten Islam zu predigen. Wie Ibn Taymiyya befasste er sich ausgiebig mit dem Konzept des *tawḥīd*, weshalb sich Anhänger seiner Lehre auch als *Muwahḥidūn* und nicht als Wahhabiten bezeichnen. In seinem Hauptwerk, *Kitāb al-tawḥīd*, nahm er viele der heute für den Salafismus typischen Positionen in Bezug auf religiösen Purismus und die Ablehnung der traditionellen Rechtsschulen vorweg. Wie auch im heutigen jihadistischen Salafismus, erklärte Ibn ʿAbd al-Wahhāb, dass Ungläubige getötet werden dürften.⁴¹

1744 schlossen Ibn ʿAbd al-Wahhāb und Muḥammad b. Saʿūd, ein lokaler Stammesführer, ein Abkommen, in dem der Prediger dem lokalen Herrscher im Gegenzug zur politischen und militärischen Unterstützung seiner Lehren religiöse Legitimität zusagte. Der Wahhabismus breitete sich daraufhin im Zuge der militärischen Expansion des Herrschaftsgebietes des Hauses Saʿūd (Āl Saʿūd) über weite Teile der Arabischen Halbinsel aus, wurde allerdings wiederholt zurückgeworfen. Erst der dritte saudische Staat, der sich mit britischer Unterstützung unmittelbar nach dem Ersten Weltkrieg zu etablieren begann und 1932 als Königreich Saudi-Arabien proklamiert wurde, sollte bis heute Bestand haben. Die Allianz zwischen dem Hause Saʿūd und der Lehre des Wahhabismus ist seitdem nach wie vor aufrecht und das Amt des Großmuftis des Landes wird regelmäßig von einem der Nachkommen Ibn ʿAbd al-Wahhābs, dem sogenannten Haus al-Šayḥ (Āl al-Šayḥ), bekleidet. So hat ʿAbd al-ʿAzīz Āl al-Šayḥ heute die Position des Großmuftis und sein Sohn Šāliḥ b. ʿAbd al-ʿAzīz Āl al-Šayḥ die des Ministers für Islamische Angelegenheiten, Missionierung und Rechtleitung inne. Vorgänger ʿAbd al-ʿAzīz Āl al-Šayḥs als Großmufti war ʿAbd al-ʿAzīz b. Bāz, der das Amt von 1969 bis zu seinem Tod 1999 innehatte und nicht aus der Familie al-Šayḥ stammte.⁴²

⁴¹ Zum Wahhabismus siehe: David Commins (2006): *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*, London: I.B. Tauris.

⁴² Madawi al-Rasheed (2007): *Contesting the Saudi State: Islamic Voices from a New Generation*, Cambridge: Cambridge University Press, S. 27.

Gerade während dieser dreißig Jahre, in denen Ibn Bāz als Großmufti fungierte, verstärkten sich die Missionierungsbestrebungen des Königreiches im Ausland. Während Ibn Bāz bis heute als einer der global wichtigsten Denker des salafistischen Spektrums gilt und zu Lebzeiten qua seiner Stellung auch großen politischen Einfluss hatte, waren die Hintergründe des verstärkten Exportes wahhabitisch/salafistischen Gedankengutes primär politischer Natur. Vor allem die Erfolge der sozialistisch-nationalistischen und ansatzweise demokratischen Regime in der Nachkriegszeit bereiteten dem religiös legitimierten saudischen Königshaus Sorgen.⁴³ Vor allem Ägypten unter Gamal Abd al-Nasser entwickelte sich zusehends zur Führungsmacht im Nahen Osten. In den Jahren von 1958 bis 1961 schloss sich Ägypten mit Syrien zur Vereinigten Arabischen Republik zusammen, der in Form der Vereinigten Arabischen Staaten auch das zaiditische Imamats im Nordjemen angehörte und so auf zwei Seiten an Saudi-Arabien angrenzte. Im Irak fiel die Monarchie 1958 und 1963 ergriff die sozialistisch-panarabische Baath-Partei die Macht, wie 1966 auch in Syrien. Von 1962 bis 1967 standen sich Saudi-Arabien und Ägypten im Jemen als Unterstützer unterschiedlicher Seiten im Bürgerkrieg gegenüber und 1969 putschte sich im Sudan Dschafar an-Numairi, der sich stark an Nasser orientierte, an die Macht. Gleichzeitig nahm Saudi-Arabien zahlreiche in Ägypten verfolgte Mitglieder der Muslimbruderschaft auf, die vor allem im universitären Sektor aktiv waren und einen aktivistischeren Islam propagierten.⁴⁴

Die desaströse Niederlage Ägyptens, Syriens und Jordaniens gegen Israel im Sechstagekrieg von 1967 und der Tod Nassers im Jahr 1970 dämpften den Einfluss des Sozialismus und der Idee des Pan-Arabismus im Nahen Osten erheblich. Der in der arabischen Welt als Sieg interpretierte Ausgang des Yom-Kippur-Krieges führte 1973 jedoch zum Aufschwung des Salafismus und des politischen Islam im Allgemeinen. Obgleich der wahhabitisch/salafistische Einfluss außerhalb der Arabischen Halbinsel – wie im Beispiel der Ġamā‘a Anṣār al-Sunna al-Muḥammadiyya – auf die 1920er zurückgeht und die Bestrebungen, eine religiöse und politische Führungsrolle im Nahen Osten

⁴³ Siehe dazu auch: Gilles Kepel (2014): *Jihad: The Trail of Political Islam*, London: I.B. Tauris, S. 51–52.

⁴⁴ Zum Einfluss der Muslimbruderschaft in Saudi-Arabien siehe: John Calvert (2013): *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism*, Oxford: Oxford University Press, S. 276–280.

einzunehmen, wie an der Gründung von Soft-power-Instrumenten wie der Muslimischen Weltliga⁴⁵ im Jahr 1962 evident wird, schon früher einsetzten, schufen erst das Ölembargo zum Zweck der Verhinderung eines abermaligen israelischen Sieges 1973 und die in Folge dauerhaft erhöhten Ölpreise das Prestige und die finanziellen Möglichkeiten, diese Ambitionen in die Tat umzusetzen. Das Phänomen wird deshalb – zugegebenermaßen etwas salopp – auch als „Petro-Islam“ bezeichnet.⁴⁶

Mit der Ausbreitung dieser Form des Islam und dem Niedergang des Sozialismus in der Region korrelierte eine stärkere Orientierung an den Prinzipien der freien Marktwirtschaft, die speziell in Ägypten unter dem Schlagwort „*Infitāḥ*“ (Öffnung) Bekanntheit erlangte. Die daraus resultierende Schwächung des staatlichen Sozialsystems sowie die Verschlankung der Staatsapparate, die Arbeitsplätze für die rasch wachsenden Bevölkerungen boten und so bis zu einem gewissen Grad vermochten, die Arbeitslosigkeit in Grenzen zu halten, schuf in vielen Fällen Bedarf für aus dem Golf finanzierte islamische karitative Organisationen, die begannen, in diesem Bereich aktiv zu werden. Zusätzlich führte die stärkere Nachfrage nach Arbeitsmigranten am Golf dazu, dass Scharen meist junger Männer ihre Heimatländer in Richtung der Arabischen Halbinsel verließen, wo sie vielfach die dort vorherrschenden, als pur aufgefassten und mit Prosperität assoziierten religiösen Vorstellungen aufnahmen und sie in anderen Teilen der arabischen Welt etablierten.⁴⁷

Durch den Versuch, diese, wie noch näher beleuchtet wird, häufig ins Gewalttätige umschlagende Form der Religion im Nahen Osten zu unterdrücken, fasste der Salafismus durch Migration und das Suchen nach Asyl ab den 1980er und 1990er Jahren auch in Europa Fuß.⁴⁸

⁴⁵ Golam W. Choudhury, James Piscatori (kein Datum): „Organization of the Islamic Conference: Origins“, *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*, Abruf: 16.01.2021, <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t236/e0608>.

⁴⁶ Kepel: *Jihad*, S. 61–80.

⁴⁷ Siehe u. a. Janine A. Clark (2004): *Islam, Charity, and Activism: Middle-Class Networks and Social Welfare in Egypt, Jordan, and Yemen*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, S. 12; Marvin G. Weinbaum (1985), „Egypt’s ‘Infitah’ and the Politics of US Economic Assistance“, *Middle Eastern Studies*, 21/2, S. 216–217; Davut Ateş (2005): „Economic Liberalization and Changes in Fundamentalism: The Case of Egypt“, *Middle East Policy*, 12/4, S. 137–138; Kepel: *Jihad*, S. 61–80.

⁴⁸ Samir Amghar (2014): „Quietisten, Politiker und Revolutionäre: Die Entstehung und Entwicklung des Salafistischen Universums in Europa“, in: Behnam T. Said, Hazim Fouad (Hrsg.): *Salafismus: Auf der Suche nach dem wahren Islam*, Freiburg: Herder, S. 381–382.

4. Der heutige Salafismus

4.1. Merkmale

Ab den 1970er Jahren breitete sich daher von Saudi-Arabien ausgehend ein Islam wahhabitischer Prägung aus, der heute gemeinhin als Salafismus bezeichnet wird. Wie schon gesagt, zeichnet sich dieser durch den schon bei den modernistischen Salafisten angesprochenen Ansatz, den Islam als einheitliche und umfassende Religion zu verstehen, aus.⁴⁹ Islam wird infolgedessen als präzisierbares, in seinen Prinzipien unverrückbares und ahistorisches Glaubensgebäude im Sinne einer Ideologie verstanden. Während ‘Abduh und vor allem al-Afgānī Islam vornehmlich, ähnlich einem methodischen Gebäude, zur Lösung der Probleme der islamischen Gemeinschaft verstanden – ein Ansatz, der sich bis zu einem gewissen Grad im Ausspruch „*al-Islām huwa al-ḥall*“ („Der Islam ist die Lösung.“) der Muslimbruderschaft, deren Gründer Ḥasan al-Bannā von den Modernisten um ‘Abduh beeinflusst war,⁵⁰ widerspiegelt –, wird Islam in der Vorstellung des puristischen Salafismus als ein alle Aspekte des Lebens durchdringendes und zu verbreitendes Phänomen aufgefasst, das nicht notwendigerweise im engeren Sinn politisch ist.

Jede noch so kleine Alltagshandlung wird, um unislamische Einflüsse zu vermeiden, auf ihre religiöse Legitimität geprüft und, so es in Koran oder *sunna* ein Vorbild gibt, möglichst genauso ausgeführt, wie in den Quellen dargelegt. Besondere Bedeutung hat in diesem Zusammenhang Ibn Qayyim al-Ġawziyya, der wichtigste Schüler und Weggefährte Ibn Taymiyyas, der diese Handlungen in seinem Werk genau katalogisiert.⁵¹ Salafisten versuchen sich demnach oft äußerlich am Vorbild Muhammads zu

⁴⁹ Sherif Younis (31.07.2015): „How ‘Abduh’s Caftan brought forth today’s Islamic Ideologies“, *Oasis*, letzter Abruf 16.11.2021, <https://www.oasiscenter.eu/en/how-abduhs-caftan-brought-forth-todays-islamic-ideologies>.

⁵⁰ Hazim Fouad (2014): „Postrevolutionärer Pluralismus: Das salafistische Spektrum in Ägypten“, in: Behnam T. Said, Hazim Fouad (Hrsg.): *Salafismus: Auf der Suche nach dem wahren Islam*, Freiburg: Herder, S. 232.

⁵¹ Siehe dazu u. a. Birgit Krawietz (2014): „Open Source Salafiyya: Zugriff auf die islamische Frühzeit durch Ibn Qayyim al-Dschauziyya“, in: Thorsten Gerald Schneiders (Hrsg.): *Salafismus in Deutschland: Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung*, Bielefeld: Transcript, S. 89–102.

orientieren, was sich beispielsweise im Tragen knöchellanger Hosen und in der Ablehnung jedweden Schmucks, vor allem aber im Tragen eines längeren, an der Oberlippe abrasierten Bartes, widerspiegelt. In der Sprache manifestiert sich dieser Formalismus in der häufigen Verwendung spezifischer Redewendungen beziehungsweise Bittgebeten⁵² und im nicht-arabischen Kontext durch die häufige Interjektion arabischer Ausdrücke.

Auf diese Weise werden Handlungen des Alltags sakralisiert und religiös aufgeladen. Abseits allen Formalismus entfaltet sich in dieser Hinsicht eine ausgeprägte spirituelle Komponente des Salafismus, die sich auch in einer eigenen ornamental beziehungsweise floral dominierten Bildsprache niederschlägt.⁵³ Durch diese Idiosynkrasien grenzen sich Salafisten vom Rest der Gesellschaft – unabhängig ob muslimisch oder nicht – ab und bilden gerade im westlichen Kontext eigene sub- beziehungsweise jugendkulturelle Milieus.

Das elitäre Selbstverständnis, das Salafisten aufgrund ihrer Auffassung, einer auserwählten, den wahren Glauben lebenden Gemeinschaft anzugehören, im Allgemeinen an den Tag legen, geht eng mit dem Anspruch einher, diese Glaubensauffassung verbreiten zu müssen. Einer der zentralen Aspekte des modernen Salafismus ist deshalb die *da'wa* (wörtlich: Einladung). Salafisten haben über die Jahre präzise und ausgeklügelte Anleitungen zur Missionierung erarbeitet, die sich primär auf rationale Argumente um Fragen wie, warum es Gott geben müsse und warum der Koran sein Wort, Muḥammad sein Prophet und so weiter sei, stützen. Darüber hinaus bedient man sich bei der Missionierung auch einer Vielzahl leicht verständlicher Kurzabrisse zentraler Glaubensinhalte. Diese werden oft in den unterschiedlichsten Sprachen in Saudi-Arabien verlegt und meist kostenlos in der islamischen Welt und darüber hinaus verteilt. In Ländern wie beispielsweise Jordanien oder Ägypten liegen sie daher häufig an frequentierten Orten wie Flughäfen oder in Hotels zur freien Entnahme auf oder werden auf der Straße verteilt. Auch in Europa ist dies zu beobachten, wobei diese Praxis im Rahmen der „Lies!“-Kampagne, bei der Salafisten Koranübersetzungen verteilten,

⁵² Für ein unter Salafisten weit verbreitetes Werk siehe in diesem Zusammenhang: Sa'īd al-Qaḥṭānī (2015): *Ḥiṣn al-Muslim: Min aḍkār al-kitāb wa-sunna*, al-Riyāḍ: Maktaba al-Malik Fahd al-Waṭāniyya aṭnā'a al-Našr.

⁵³ Siehe z. B. Krawietz: „Open Source Salafiyya“, S. 97.

breite mediale Aufmerksamkeit erlangte. Darüber hinaus bieten Buchhandlungen, die sich an ein nicht zwingend salafistisches, jedoch meist migrantisches Publikum richten, Schriften saudischer Gelehrter an.⁵⁴ Darüber hinaus hat sich die Möglichkeit der Glaubensvermittlung durch das Internet massiv gesteigert. Gerade soziale Medien schaffen in unzähligen Foren und Plattformen Räume, Gleichgesinnte zu treffen und sich auszutauschen.

4.2. Modernität und Attraktivität des Salafismus

Unabhängig von den Bestrebungen, den Glauben aktiv zu verbreiten und der niedrigen Schwelle, Eingang in die Gemeinschaft zu finden, übt der Salafismus sowohl in inhaltlicher als auch formeller Hinsicht gerade auf junge Menschen eine große Anziehungskraft aus. Während die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Salafismus, wie eingangs erwähnt, immer noch primär im engen Kontext der Terrorbekämpfung und der Frage nach den Ursachen von „Radikalisierung“ zu verorten ist, legte beispielweise Olivier Roy einen etwas allgemeineren, stark auf gesamtgesellschaftliche Dynamiken eingehende und gerade für den europäischen Kontext sehr relevanten Erklärungsversuch vor. Roy subsumiert den Salafismus innerhalb eines etwas weiter gefassten Spektrums, dem er den Namen Neofundamentalismus gibt. Sein Zugang zeichnet sich dadurch aus, dass er Salafismus nicht in theologischer, organisatorischer oder historischer Perspektive behandelt: „I refer here not to a structured movement articulated around a coherent doctrine, but to a form of religiosity that has spread among different milieus.“⁵⁵ Für Roy ist dieses neue Form der Religiosität unmittelbar mit den Folgen der Globalisierung und Migrationserfahrung vieler Muslime verbunden:

⁵⁴ Als Beispiel kann hier das von Muḥammad b. ‘Abdul-‘Azīz Al-Musnad herausgegebene Werk *Islamische Fataawa für Frauen: Scharīah Regelungen zu Frauenangelegenheiten von den Großen Muftis Saudi-Arabiens: Schaikh ibn Baz, Schaikh ibn ‘Uthaimīn Schaikh ibn Ġibrīn und anderen* (Hannover: Dar Albalagh, 2014) angeführt werden, das im deutschsprachigen Raum in zahlreichen Buchhandlungen, die sich an ein islamisches bzw. migrantisches Publikum richten, erhältlich ist.

⁵⁵ Roy: *Globalised Islam*, S. 232.

Why 'neo'[-Fundamentalism]? The call for a return to the true tenets of Islam is not new. Rejection of sectarian affiliations, of the different schools of law, of the-ology and philosophy, in favour of a strict return to the Koran and the Sunnah is a perennial feature of Islamic fundamentalism. But there are some new ele-ments that make a difference: contemporary neofundamentalism is coping with deterritorialisation – the end of Dar-ul-Islam as a geographical entity. Even if it retains a traditional terminology, neofundamentalism explicitly deals with a new situation. [...] As we shall see, neofundamentalism is even better adapted to globalisation than other forms of Islam. It has internalised and addressed the changing forms of religiosity.⁵⁶

Ob man Roy nun zustimmt, dass der Verlust der zumindest gefühlten (territorialen) Einheit der *umma* ein entscheidendes Wesensmerkmal des heutigen islamischen Funda-mentalismus ist oder nicht – immerhin ist Salafismus auch im Nahen Osten und in den übrigen Teilen der sogenannten islamischen Welt eine bedeutende Strömung –, lässt sich festhalten, dass er bei weitem nicht der Einzige ist, der Salafismus mit Glo-balisierung in Verbindung bringt. Dass dem heutigen religiösen Fundamentalismus eine weitgehend moderne Geisteshaltung zugrunde liegt, ist weithin akzeptiert.

Die westliche Expansion führte der islamischen Welt, wie schon angemerkt, nicht nur ihren technologischen, wirtschaftlichen und militärischen Rückstand vor Augen, son-dern verbreitete das Phänomen der Moderne an sich. „[A] new index of human life shaped, above, all by increasing bureaucratization and rationalization as well as tech-nical capacities and global exchange unthinakable in the premodern era.“⁵⁷ Hierbei handelt es sich nicht notwendigerweise um die Übernahme westlichen Gedankengu-tes, sondern um die Herausbildung einer eigenen, im Sinne von Shmuel Eisenstadts Konzept der multiplen Modernitäten aufzufassenden Form der Moderne⁵⁸ oder, wie Gudrun Krämer es ausdrückt:

⁵⁶ *Ibid.*, S. 233–234.

⁵⁷ Bruce B. Lawrence (1989): *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt against the Modern Age*, New York: Harper & Row, S. 27.

⁵⁸ Siehe zum Beispiel: Shmuel N. Eisenstadt (2000): „Multiple Modernities“, *Daedalus*, 129/1, S. 1–29.

[D]ie Fachwissenschaft [hat sich] seit geraumer Zeit von den Prämissen der frühen Modernisierungstheorie entfernt und fragt nun weniger nach der Diffusion westlicher Ideen, Werte und Institutionen über westliche Träger als vielmehr nach der Aneignung, Umformung und Kreierung moderner Referenzen durch lokale Akteure.⁵⁹

Die allmähliche Unterordnung weiterer Teile des täglichen Lebens unter einen technisch-ökonomischen Rationalismus resultierte in einem Primat der Effektivität und Präzision über spirituelle, mystizistische, ästhetische, in Tradition begründete und andere, mit einer quantifizierenden Rationalität schwer und teils per Definition gar nicht fassbare Überlegungen.⁶⁰ Mit anderen Worten, in diesem Fall jenen Thomas Bauers, ist „die Moderne als Prozess der Rationalisierung wesentlich ambiguitätsfeindlich.“⁶¹

Nach einer langen Zeit der stabilen Ambiguitätsakzeptanz führt die Herausforderung durch die westliche Moderne zu einer neuen Krise. Die Forderung, eindeutige Texte vorzuweisen, restlos konsistente Ideologien und Weltanschauungen zu vertreten, klare Positionen zu beziehen, soziales Handeln stets in Einklang mit festen Normen zu bringen und sich dem Prozess der Bürokratisierung und Technisierung unterzuordnen, führt zu einer ambivalenten Haltung zu ambiguitätstoleranten Tradition [...].⁶²

Diese, der Moderne inhärente Ambiguitätsintoleranz zeitigte, so Bauer – und auch Roy verweist in dieser Hinsicht exakt den selben Punkt⁶³ – zwei inhaltlich gegensätzliche, zugleich jedoch fundamental artverwandte geistige Strömungen innerhalb des Islam. Einerseits ist dies „die mehr oder weniger vollständige Übernahme der westlichen Position, bei der im Extremfall das eigene Erbe keine weitere Funktion mehr zu erfüllen

⁵⁹ Gudrun Krämer (2018): „Ḥasan al-Bannā und die Idee eines ‚zeitgemäßen Islam‘“, in: Florian Zemmin, Johannes Stephan, Monica Corrado (Hrsg.): *Islam in der Moderne, Moderne im Islam: Eine Festschrift für Reinhard Schulze zum 65. Geburtstag*, Leiden: Brill, S. 255.

⁶⁰ Zu diesem Prozess, den Marshall G. S. Hodgson „The Great Western Transmutation“ nennt, siehe: Hodgson (1977): *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization, Volume 3: The Gunpower Empires and Modern Times*, Chicago: Chicago University Press, S. 176–196.

⁶¹ Thomas Bauer (2019): *Die Kultur der Ambiguität: Eine andere Geschichte des Islams*, Berlin: Verlag der Weltreligionen, S. 35.

⁶² *Ibid.*, S. 57.

⁶³ Roy: *Globalised Islam*, S. 149.

hat, als die globale westliche Moderne mit Lokalkolorit zu bereichern“,⁶⁴ und andererseits ist dies der religiöse Fundamentalismus. Bei fundamentalistischen Strömungen wie dem Salafismus handelt es sich daher, wie Eisenstadt feststellt, um „thoroughly modern movements, albeit promulgating anti-modern or anti-Enlightenment ideologies“,⁶⁵ die trotz all ihrer Verschiedenheiten ähnliche Charakteristika aufweisen:

As do other utopian sectarian groups, proto-fundamentalist (and later fundamentalist) movements emphasized the construction of sharp symbolic and institutional boundaries; they stressed the distinction between purity and pollution, or the purity of the internal fundamentalist community as against the pollution of the outside world. They evinced strong ideological totalistic tendencies, attempting to construct a self-enclosed universe which demarcates and organizes clearly all arenas of life with very weak tolerance of ambiguity and a closely related tendency to ritualization of patterns of behavior.⁶⁶

Gerade diese Charakteristika, die, wie schon beschrieben, auch dem Salafismus eigen sind, führen, um erneut zu Roy und dem Neofundamentalismus zurückzukehren, zu einer Abkopplung religiöser Lehren und Erfahrungen von ihrem kulturellen Kontext, was sie in Europa gerade für Migranten, oft der zweiten oder dritten Generation, sowie Konvertiten attraktiv macht.

Wie sich in Bezug auf Migranten aus muslimischen Ländern der zweiten und dritten Generation zeigt, kann sich das Fehlen einer islamischen Sozialisierung im Westen zum Problem entwickeln. Eltern verlieren durch die tendenziell bessere Ausbildung ihrer Kinder an Einfluss auf diese, die Mehrheitsgesellschaft ist säkular oder christlich, kann daher also nicht als religiöses Vorbild dienen und aus Tradition gewachsene und legitimierte religiöse Institutionen und Persönlichkeiten fehlen vielfach. Das Resultat ist eine religiöse Autoritätskrise. Was in muslimischen Ländern lebende Muslime meist von Kindesbeinen über ihre Religion und die damit einhergehende kulturelle Identität durch Imitation internalisieren, muss von im Westen geborenen Muslimen, ähnlich

⁶⁴ Bauer: *Die Kultur der Ambiguität*, S. 58.

⁶⁵ Shmuel N. Eisenstadt (1999): *Fundamentalism, Sectarianism, and Revolution: The Jacobin Dimension of Modernity*, Cambridge: Cambridge University Press, S. 1.

⁶⁶ *Ibid.*, S. 26.

wie von Konvertiten, nachträglich erlernt werden. Was daraus folgt, ist eine generelle Individualisierung der Religion. Religiöses Leben wird durch Prediger, Bücher, Videos und soziale Medien erlernt. Die verschiedenen Aspekte der Religionsausübung werden dabei nicht intuitiv begriffen, sondern bedürfen des Verweises auf die Grundlage in den schriftlichen Quellen des Islam, um legitimiert zu werden. Dabei wird Religion von ihrer Tradition und Kultur getrennt – eine, in den Worten Roys, de-kulturalisierte und damit de-territorialisierte Religion.⁶⁷

Der dezidierte Anspruch des Salafismus, sich hauptsächlich an den Quellen des Islam zu orientieren und religiöse Aspekte ohne direkte Erwähnung in den besagten Quellen zu negieren, macht ihn per Definition zu einer de-kulturalisierten Form des Islam. Er liefert schnelle Antworten auf brennende spirituelle, politische und soziale Frage- und Problemstellungen, ermöglicht die Herausbildung einer eigenen islamischen Identität sowie die Einbindung in ein neues soziales Umfeld. Damit geht eine Re-Evaluierung der eigenen Subjektivität einher, die häufig in einem Gefühl von *empowerment* resultiert: Der Salafist ist nicht mehr ein sich häufig – zurecht oder unrecht – marginalisiert fühlender Muslim unter vielen, sondern Mitglied einer in ihrem Selbstverständnis als elitär begriffenen Gemeinschaft von Gleichgesinnten, die vorgibt, streng nach religiösen Regeln zu leben und sich vom Rest der Gesellschaft zurückzieht.⁶⁸

Besonders für junge Menschen in einer Identitätskrise kann sich fundamentalistischer Islam daher zu einer probaten Alternative zur westlichen Lebensweise darstellen.⁶⁹ Wie Martijn de Koning in Bezug auf niederländische Jugendliche mit türkischem und vor allem marokkanischem Hintergrund schreibt:

The way these young people construct their religious identity can best be described as a quest for a true or pure Islam; this is particularly true for Moroccan-Dutch youth, who believe that the idea of 'one's true self' is combined with the idea of an authentic core of Islam that is neither 'Moroccan' nor 'Dutch' [...]

⁶⁷ Roy: *Globalised Islam*, *passim*.

⁶⁸ *Ibid.*, *passim*, aber vor allem 232–289; in Bezug auf de-Kulturalisation siehe auch: Martijn de Koning (2013): „How Should I Live as a ‘True’ Muslim? Regimes of Living among Dutch Muslims in the Salafi Movement“, *Etnofoor*, 25/2, S. 62.

⁶⁹ Siehe zu diesem Punkt z. B. auch Dantschke: „Da habe ich etwas gesehen, was mir einen Sinn gibt.“, *passim*; Inge: *The Making of a Salafi Muslim Woman*, *passim*.

*Their interest in Salafi teaching was triggered when they could not find satisfactory answers to the question how one should live as a Muslim in the Netherlands and the belief that Salafi preachers could provide all the answers.*⁷⁰

Diese Gefühle der kulturellen Zerrissenheit werden vielfach von sozialer und ökonomischer Marginalisierung beziehungsweise einem Gefühl der relativen Deprivation begleitet und verstärkt. Während bis in die 1990er Jahre links orientierte Parteien, Gewerkschaften und Bewegungen als Anlaufpunkte dienten, schafften es salafistische Organisationen in den letzten Jahrzehnten zusehends, das wachsende Frustrationspotential für sich zu nutzen.⁷¹

Die aus dem Niedergang des sekundären Wirtschaftssektors in Europa ab den 1980er Jahren resultierenden Auswirkungen auf süd-(ost)asiatische Migranten im Norden Englands beschreibend, konstatiert Arun Kundani:

*Earlier generations of South Asian Youth had made sense of these kinds of experiences through a secular and leftist political framework. But this was less true for the 1990s. [... D]isillusion with the left was not unusual.*⁷²

In anderen Worten: die Ausbreitung des Salafismus sowohl im Nahen Osten als auch im „Westen“ hängt nicht nur mit dem religiösen Einfluss der reichen Golfländer oder kultureller Entfremdung, sondern auch eng mit dem, zumindest gefühlten, Fehlen politischer Ansätze, die aus marktwirtschaftlichen Veränderungen resultierenden gesellschaftlichen Verwerfungen zu bekämpfen, zusammen. Seit den 1970er Jahren fand der Salafismus in Europa so vor allem in wirtschaftlich und sozial benachteiligten Teilen der Gesellschaft Zulauf.⁷³ Andererseits darf diese generelle Tendenz jedoch nicht den Blick darauf verstellen, dass die zum Salafismus führenden individuellen Gründe und biographischen Trajektorien durchaus unterschiedlich sein können und sich da-

⁷⁰ De Koning: „How Should I Live as a ‘True’ Muslim?“, S. 58.

⁷¹ Vgl. Arun Kundani (2015): *The Muslims are Coming! Islamophobia, Extremism and the Domestic War on Terror*, Verso: New York, S. 34–35; Roy, *Globalised Islam*, S. 45–46.

⁷² Kundani (2015): *The Muslims are Coming*, S. 35.

⁷³ Steven Vertovec (2009): *Transnationalism*, London: Routledge, S. 149–150; Roy: *Globalised Islam*, S. 29–32.

her neben den schon angesprochenen Konvertiten durchaus auch weniger deprivierten gesellschaftlichen Gruppen zugehörige Personen vom Salafismus angezogen fühlen.⁷⁴

4.3. Formen des Salafismus

Wohl gerade auch aufgrund seiner Fokussierung auf doktrinäre Reinheit ist das salafistische Spektrum intern stark zersplittert. Einer weithin akzeptierten,⁷⁵ von Quintan Wiktorowicz eingeführten idealtypischen Einteilung⁷⁶ folgend, kann Salafismus in drei Spektren unterteilt werden: die quietistischen,⁷⁷ die politischen und die jihadistischen Salafisten.

4.3.1. Quietistischer Salafismus

Dies ist, wie schon erwähnt, die zahlenmäßig bedeutendste Strömung innerhalb des heutigen Salafismus und vor allem durch ihre Ablehnung politischer Betätigung als in der Regel auch gewaltsamen Handelns gekennzeichnet. Quietistische Salafisten fokussieren sich auf die Reinhaltung des Glaubens von äußeren Einflüssen und ziehen sich aus der Gesellschaft zurück. Dies geht wie im Falle Nāṣir al-Dīn al-Albānī, einer der herausragendsten Figuren dieser Form des Salafismus, soweit, dass Palästinenser

⁷⁴ Inge: „The Making of a Salafi Muslim Woman“, S. 222, Claudia Dantschke (2019): „Attraktivität, Anziehungskraft und Akteure des politischen und militanten Salafismus in Deutschland“ in: Ahmet Toprak, Gerrit Weitzel (Hrsg.): *Salafismus in Deutschland: Jugendkulturelle Aspekte, pädagogische Perspektiven*, Wiesbaden: Springer VS, S. 64–65.

⁷⁵ Während diese Einteilung auch Kritik erfährt, findet sie in den Standardwerken zum Thema in modifizierter Façon dennoch Verwendung. Thomas Hegghammer und Zoltan Pall legten allerdings eigene Einteilungen vor. Siehe: Hegghammer: „Jihadi-Salafis or Revolutionaries?“, S. 244–265; Zoltan Pall (2013): *Lebanese Salafis between Europe and the Gulf: Development, Fractionalization and Transnational Networks of Salafism in Lebanon*. Amsterdam: Amsterdam University Press, S. 25–28.

⁷⁶ Quintan Wiktorowicz (2006): „Anatomy of the Salafi Movement“, *Studies in Conflict & Terrorism*, 29/3, S. 207–239.

⁷⁷ Wiktorowicz verwendet hier eigentlich den Begriff des „puristischen Salafismus“, wir folgen hier allerdings Wagemakers Argument, dass dieser Bezeichnung eine Wertung zugrunde liegt und dass das entscheidende Merkmal dieser Strömung ihr politischer Quietismus ist. Im vorliegenden Beitrag wird daher, wie bei Wagemakers, von quietistischem Salafismus gesprochen. Joas Wagemakers (2016): „Revisiting Wiktorowicz: Categorising and Defining the Branches of Salafism“, in: Francesco Cavatorta, Fabio Merone (Hrsg.): *Salafism after the Arab Awakening: Contending with People’s Power*, London: Hurst & Company, S. 11.

aufgefordert werden, Israel und die von Israel okkupierten Gebiete zu verlassen, da dort der wahre Islam nicht mehr gelebt werden könne.⁷⁸ Während dies selbst innerhalb des quietistischen Salafismus eine Extremposition darstellt, ist die Forderung, aus dem Westen in die islamische Welt auszuwandern, in dieser Strömung sehr verbreitet. Diese ablehnende Haltung gegenüber westlichen Einflüssen spiegelt sich auch in der Weigerung wider, sich politisch und vor allem parteipolitisch zu betätigen. Das Streben nach Macht führe insbesondere in der Parteipolitik zu Pragmatismus und daher zu einer Verwässerung des reinen Islam.⁷⁹

Andererseits bedeutet dies nicht, dass quietistische Salafisten Pazifisten wären. Jihadismus wird nicht grundsätzlich abgelehnt und zahlreiche dem quietistischen Spektrum zuzurechnende Salafisten wie ‘Abd al-‘Azīz b. Bāz oder Nāṣir al-Dīn al-Albānī unterstützen den Kampf in Afghanistan gegen die Rote Armee.⁸⁰ So der Herrscher jedoch – wie im nächsten Kapitel genauer besprochen – kein deutliches Zeichen seines Unglaubens setzt, sind quietistische Salafisten ihm gegenüber loyal eingestellt. Große Teile des religiösen Establishments Saudi-Arabiens, wie der schon erwähnte ‘Abd al-‘Azīz b. Bāz, Muḥammad b. Ṣāliḥ al-‘Uṭaymīn oder Ṣāliḥ b. Fawzān al-Fawzān, können dementsprechend dieser Strömung zugerechnet werden.

4.3.2. Politischer Salafismus

Diese Strömung entwickelte sich hauptsächlich in Saudi-Arabien unter dem Einfluss der in den 1950er und 1960er Jahren dorthin geflohenen Muslimbrüder wie Muḥammad Qutb oder Muḥammad Surūr. Durch ihre starke Präsenz im universitären Betrieb waren sie in der Lage, eine neue Generation von Gelehrten zu beeinflussen. Frustriert von den als weltfremd angesehenen Debatten der Quietisten begannen sie sich von diesen abzuwenden. Vor allem vor dem Hintergrund der im Zuge des ersten

⁷⁸ Joas Wagemakers (2016): *Salafism in Jordan: Political Islam in a Quietist Community*, Cambridge: Cambridge University Press, S. 70; Guido Steinberg (2012): „Wer sind die Salafisten? Zum Umgang mit einer schnell wachsenden und sich politisierenden Bewegung“, *SWP-Aktuell*, 28, S. 2.

⁷⁹ Wiktorowicz: „Anatomy of the Salafi Movement“, S. 219–220.

⁸⁰ Benham T. Said (2014): „Salafismus und politische Gewalt unter deutscher Perspektive“, in: Benham T. Said, Hazim Fouad (Hrsg.): *Salafismus: Auf der Suche nach dem wahren Islam*, Freiburg: Herder, S. 207.

Golfkrieges forcierten Stationierung US-amerikanischer Soldaten im Königreich im Zuge des ersten Golfkrieges, die vom Großmufti des Landes, ‘Abd al-‘Azīz b. Bāz, religiös legitimiert wurde, bildete sich um Safar al-Ḥawālī und Salmān al-‘Awda⁸¹ die oppositionelle Ṣaḥwa-Bewegung (ṣaḥwa bedeutet: Erwachen), die brutal niedergeschlagen beziehungsweise kooptiert wurde. Während politische Salafisten beispielsweise in Kuwait mit einer eigenen Partei oder im Jemen als Flügel der muslimbruderschaftsnahen Iṣlāḥ-Partei im Parlament saßen, erfuhr der politische Salafismus vor allem ab dem Arabischen Frühling 2010/2011 einen starken Aufschwung, als zahlreiche salafistische Parteien, wie etwa die ägyptische al-Nūr-Partei, die neue politische Freiheit nutzten und bei Wahlen antraten.⁸² Politische Salafisten sind sich in ihrer Glaubenslehre sehr ähnlich und entscheiden sich primär aus strategischen Gründen zu für sie typischen politischen Partizipation.⁸³

4.3.3. Jihadistischer Salafismus

Der jihadistische Salafismus hat seinen Ursprung im Afghanistankrieg der Jahre 1979–1989. Als Muslime aus der arabischen Welt damals dem Aufruf zum Kampf gegen die kommunistische Besatzung folgten, vermischten sich salafistische Lehren mit Ideen des stark von Sayyid Qutb inspirierten radikalen Flügels der Muslimbruderschaft. Bedeutend war hier der palästinensische Prediger ‘Abd Allāh al-‘Azzām, der „spiritual father of the Afghan-Arabs“⁸⁴, dem es zusammen mit Usāma b. Ladīn und Ayman al-Ẓawāhirī gelang, die arabischen Kämpfer ideologisch zu mobilisieren und so den Grundstein für die spätere Herausbildung von al-Qā’ida zu legen.

⁸¹ Zur Ṣaḥwa-Bewegung siehe: Madawi Al-Rasheed (2007): *Contesting the Saudi State: Islamic Voices from a New Generation*, Cambridge: Cambridge University Press.

⁸² Zum Einfluss des Arabischen Frühlings auf den Salafismus siehe: Francesco Cavatorta, Fabio Merone (Hrsg.): *Salafism after the Arab Awakening: Contending with People’s Power*, London: Hurst & Company; In Bezug auf Jemen und Kuwait: Judit Kuschnitzki (2016): „The Establishment and Positioning of al-Rashad: A Case Study of Political Salafism in Yemen“, in: Francesco Cavatorta, Fabio Merone (Hrsg.): *Salafism after the Arab Awakening: Contending with People’s Power*, London: Hurst & Company, S. 99–118.

⁸³ Siehe hierzu Wagemakers: *Salafism in Jordan*, S. 55.

⁸⁴ Fawaz A. Gerges. (2005): *The Far Enemy: Why Jihad Went Global*, New York: Cambridge University Press, S. 18. Als „Afghan-Arabs“ werden häufig die arabischstämmigen Kämpfer in Afghanistan bezeichnet.

Wie aus der Unterstützung Ibn Bāz' für den Krieg in Afghanistan evident wird, stehen Salafisten dem Jihad in einem als defensiv verstandenen Kontext nicht grundsätzlich ablehnend gegenüber. Was jihadistische Salafisten daher vornehmlich charakterisiert, ist ihr Wille, Jihad in revolutionärer Manier gegen von ihrer Ansicht nach vom Glauben abgefallene Herrscher in der islamischen Welt zu führen. Vorrangig um westlichen Einfluss auf und Unterstützung für die vorgeblich der Apostasie anheimgefallenen Herrscher zu schwächen, wird dadurch der Kampf gegen „den Westen“ legitimiert.⁸⁵

Während der jihadistische Salafismus aus Gründen, die auf der Hand liegen dürften, die mit Abstand meiste mediale, akademische und politische Aufmerksamkeit erhält, ist das quietistische Spektrum das größte. Auch ist zu bedenken, dass es sich bei den genannten Kategorien um Idealtypen handelt. Weder sind die verschiedenen Formen des Salafismus zweifelsfrei voneinander zu trennen, noch sind sie intern homogen. Gerade der quietistische Salafismus lässt sich oft nur schwer von anderen fundamentalistischen Strömungen abgrenzen. Es ist also nicht immer eindeutig, ab wann von Salafismus zu sprechen ist, da oft nur einige Wesensmerkmale übernommen werden, ohne aber gerade theologisch in die Tiefe zu gehen, beziehungsweise sich vollumfänglich mit den dem Salafismus zugrundeliegenden Ideen zu identifizieren. Salafismus kann nicht nur als Ideengebäude, sondern – wie unter anderem aus dem Zitat von Roy im letzten Kapitel hervorgeht – auch als eine spezifische Form der Religiosität, eine essenzialisierende Geisteshaltung verstanden werden, die in Kombination mit der ihr eigenen Normativität, insbesondere in Europa die Form einer Jugendkultur angenommen hat. Durch den niederschweligen Zugang zu salafistischen Strömungen sind vor allem gewisse modische (beispielsweise der salafistische Kinnbart oder der Gebrauch arabischen Fachvokabulars) und methodische (beispielsweise die literalistische Lesart des Korans und der Hadithe) Aspekte weiter verbreitet als das salafistische Kernspektrum.

⁸⁵ Wagemakers: „Revisiting Wictorowicz“, S. 18.

5. Die Glaubenslehre des heutigen Salafismus

Da speziell im moderneren puristischen Salafismus der Glaube immer stärker die Form einer Ideologie annimmt, spielt die Reinheit der Glaubenslehre (*‘aqīda*) eine zentrale Rolle. Praktisch jeder salafistische Gelehrte von Rang und Namen hat sich folglich zu diesem Thema zu Wort gemeldet und seine eigene Abhandlung über die seiner Meinung nach wichtigsten Punkte dieser *‘aqīda* vorgelegt. Als Vorbild dieser meist relativ kompakten Bücher kann im Kontext des Salafismus Ibn Taymiyyas *‘Aqīda al-Wāsiṭiyya* gelten. Der wahre Glaube setzt sich laut seiner Einleitung des Werkes wie folgt zusammen:

Die siegreiche Firqa al-Nāḡiyya, glaubt bis zum jüngsten Tag (ilā qiyām al-sā‘a): Es ist der Glaube (imān) an Allah, seine Engel, Bücher und Gesandten, die Wiedergeburt nach dem Tod sowie der Glaube an die Vorherbestimmung im Guten wie im Schlechten.⁸⁶

Während diese Elemente in den meisten salafistischen *‘aqīda*-Schriften aufgezählt sind, enthalten vor allem moderne Schriften weitere vom jeweiligen Autor als essentiell erachtete Elemente wie Jihad, *kufr* (Unglauben) oder die sogenannte Theorie von Loyalität und Lossagung (*al-walā’ wa-l-barā’*).

Zu idiosynkratischen und daher für das Selbstverständnis des Salafismus bedeutendsten Elementen der salafistischen Glaubenslehre gehören der ungewöhnlich starke Fokus auf die Einheit Gottes (*tawḥīd*), die Theorie von *al-walā’ wa-l-barā’* und die Debatte über den Unglauben (*kufr*), auf welche in den folgenden Unterkapiteln detaillierter, wenn auch nur cursorisch eingegangen wird. Besonders aus der Diskussion um *takfīr* und *al-walā’ wa-l-barā’* wird offensichtlich, dass die drei salafistischen Spektren sich auch in ihrer Glaubenslehre unterscheiden⁸⁷ und nicht, wie Wiktorowicz

⁸⁶ Aḥmad b. Taymiyya (1433 AH, 2011/2012 AD): *al-‘Aqīda al-wāsiṭiyya*, Ḍahrān: Mu’assasat al-Durar al-Sunniyya, S. 91.

⁸⁷ Sie dazu: Wagemakers: „Revisiting Wiktorowicz“, S. 14–15.

schreibt, nur in ihrer Methode der praktischen Umsetzung der Gebote dieser Glaubenslehre (*manḥağ*).⁸⁸ Generell lässt sich jedoch festhalten, dass sich die Glaubenslehren innerhalb des Salafismus sehr ähneln und nur in der Interpretation von Detailfragen divergieren.⁸⁹

5.1. Tawḥīd

Die Theorie von der Einheit Gottes ist das zentrale Element der salafistischen *‘aqīda* und stellt eines der Hauptelemente des Glaubens an Gott dar. Wie Ibn Taymiyya in seiner Einleitung zur *‘Aqīda al-Wāsiṭiyya* schreibt:

Zum Glauben (imān) an Allah gehört: Der Glaube und das, was er über sich in seinem Buch über sich selbst schilderte sowie das, was sein Gesandter Muhammad – Gott segne ihn und schenke ihm Heil – über ihn schilderte. Dies ohne Entstellung (taḥrīf), Negierung (taṭīl), ohne nach dem „Wie“ zu fragen (takayīf) und ohne es etwas Anderem gleich zu setzen (tamṭīl). Nur der Glaube daran, dass es nichts gibt, „was ihm gleichkommen würde. Er ist der, der (alles) hört und sieht“ [al-Šūrā: 11].⁹⁰

„Tawḥīd“ beschreibt demnach strenggenommen nicht die „Einheit“ Allahs, sondern seine „Einsheit“, das heißt seine Einzigartigkeit: „Es gibt keinen Gott außer Gott“ (*lā ilāh ilā Allāh*), wie es im ersten Teil des islamischen Glaubensbekenntnisses heißt.

Allah werden im Koran Namen und Eigenschaften – die schon erwähnten *asmā’ wa-ṣiḥfāt Allah* – zugeschrieben beziehungsweise schreiben sich diese aus der Perspektive eines Muslims/einer Muslima selbst zu. Gott hat demnach ein Gesicht⁹¹, Hände⁹² und

⁸⁸ Wiktorowicz: „Anatomy of the Salafi Movement“, S. 214.

⁸⁹ Wagemakers: „Revisiting Wiktorowicz“, S. 15.

⁹⁰ Ibn Taymiyya: *al-‘Aqīda al-wāsiṭiyya*, S. 91–92.

⁹¹ „[D]as erhabene und ehrwürdige Antlitz deines Herrn bleibt bestehen“ (55:27). Übersetzung des Autors in Anlehnung an Paret.

⁹² „Voller Segen ist er, in dessen Hand die Herrschaft (über die ganze Welt) liegt. Er hat zu allem die Macht“ (67:1)

Augen⁹³. Er sitzt auf einem Thron⁹⁴ und hat Eigenschaften wie Barmherzigkeit⁹⁵, die Fähigkeit zu lieben⁹⁶ und, wie im oberen Exzerpt angeführt, zu hören und zu sehen. Die Frage, die sich den Gelehrten dementsprechend seit Jahrhunderten stellte, ist, wie diese Eigenschaften und Beischreibungen, die sich grundsätzlich auch auf Menschen beziehen können, mit der Einzigartigkeit Gottes vereinbar seien. Entsprechend dem Zitat von Ibn Taymiyya fanden die Gelehrten drei Wege um mit diesem Problem umzugehen: *tahrīf*, *taʿtīl*, *takayīf* und *tamtīl*. Ibn Fawzān schreibt in seiner Erläuterung zu dieser Passage:

Der Unterschied zwischen tahrīf und taʿtīl ist, dass tahrīf die wahre Bedeutung auf die der Text verweist, leugnet und mit einer anderen, unwahren Bedeutung ersetzt. Taʿtīl leugnet die wahre Bedeutung, ersetzt sie aber nicht mit einer anderen Bedeutung, so wie die Mufawwiḍa es tut.⁹⁷

Bei der Mufawwiḍa handelt es sich laut Heinz Halm um eine als weithin häretisch angesehenen Denkweise einiger schiitischer Sekten, laut deren Lehre Gott Demiurgen auf der Erde eingesetzt habe, auf die sich die Namen und Eigenschaften bezögen.⁹⁸ Ein Beispiel für *tahrīf* wäre auf der anderen Seite die Argumentation der Muʿtazila, derzufolge die Namen und Eigenschaften metaphorisch zu verstehen wären,⁹⁹ wobei Gottes Hand für seine Wirkmächtigkeit stünde, für die Fähigkeit zu sehen und zu hören, für seine Fähigkeit zu wissen und so weiter. Das Gegenteil von *tahrīf* und *taʿtīl* stellt *tamtīl* dar:

Dies ist der Glaube an die Übereinstimmung (tašbīh). Es wird gesagt, dass die Eigenschaften Allahs wie die Eigenschaften der Erschaffenen seien, so wie

⁹³ „[U]nter unseren Augen fuhr er dahin zum Lohn für einen, der (von seinen Landsleuten) Undank geerntet hatte“ (54:14). Übersetzung des Autors in Anlehnung an Paret.

⁹⁴ „Gott ist es, der die Himmel, ohne daß ihr (irgendwelche) Stützen sehen würdet, emporgehoben und sich daraufhin auf dem Thron zurechtgesetzt hat“ (13:2)

⁹⁵ Bis auf Sure 9 fangen alle Suren im Koran mit der Formel: „Im Namen Gottes, des Barmherzigen, des Allerbarmers“ an.

⁹⁶ „Gott liebt die Rechtschaffenen.“ (aus 2:195)

⁹⁷ Ṣāliḥ b. Fawzān al-Fawzān, (2002): *Ṣarḥ al-ʿaqīda al-wāsiṭiyya li-Ṣayḥ al-Islām Aḥmad b. Taymiyya „raḥamahu Allāh“*, al-Riyāḍ: Riʾāsat Idārat al-Buḥūṭ al-ʿilmiyya wa-l-Iftāʾ, S. 14.

⁹⁸ Heinz Halm (1982): *Die islamische Gnosis: Die extreme Schia und die ʿAlawiten*, Zürich: Artemis, S. 230–231.

⁹⁹ Wagemakers: *Salafism in Jordan*, S. 41.

wenn man sagte, die Hand Gottes sei wie unsere Hand und sein Hören wie unser Hören.¹⁰⁰

Takayīf auf der anderen Seite stellt einen möglichen Mittelweg dar, der von Salafisten aber ebenfalls abgelehnt wird.

Dies ist die Bestimmung der Charakteristika (kayfiyya) der Eigenschaft, es wird gesagt: Kayyafa einer Sache ist, wenn ich ihr eine bekannte Charakteristik zuweise. Takayīf der Eigenschaften Allahs ist, ihre Charakteristika und Gestalt zu bestimmen. Dies ist dem Menschen nicht möglich, denn was Allah für sich alleine beansprucht (istaʿāṭara), ist dem Menschen nicht zugänglich, denn die Eigenschaft folgt der Essenz (dāt). So wie es dem Menschen nicht möglich ist, die Charakteristika der Essenz Allahs zu begreifen, sind die Charakteristika seiner Eigenschaft nicht bekannt. So wurde Imam Mālik¹⁰¹ – Gott erbarme sich seiner – gefragt: „Der Barmherzige hat sich auf seinem Thron zurechtgesetzt“ (20:5), Wie hat er sich zurechtgesetzt?“ und er [Imam Mālik] antwortete: „Es ist bekannt, dass er sich zurechtsetzte, aber das Wie (al-kayf) ist nicht bekannt. Es ist Pflicht, daran zu glauben, es zu hinterfragen, ist bidʿa.“¹⁰²

Dies ist die schon erwähnte, für die hanbalitische – und bis zu einem gewissen Grad auch die ašʿaritische¹⁰³ – Theologieschule typische Doktrin des *bi-lā kayf*, des nicht Hinterfragens von Glaubensgrundsätzen, die auf rationalem Weg nicht mit einer literalistischen Auslegung des Koran übereingestimmt werden können. Die Aussagen werden demnach geglaubt, aber eben nicht hinterfragt, da dem Menschen nicht alles was sich Allah erschließt, verständlich sein kann. Auch dies würde ja den Menschen, zumindest in diesem Zusammenhang, auf eine Stufe mit Gott stellen.

Dass diese Debatte keine rein Abstrakte ist, zeigt auch der Vorwurf, sich einer unerlaubten Neuerung (*bidʿa*) zu bedienen, sollte man nach dem „Wie“ fragen. Die Debatte

¹⁰⁰ Ibn Fawzān: *Šarḥ al-ʿaqīda al-wāsiṭiyya*, S. 14.

¹⁰¹ Gemeint ist Mālik b. Anas siehe FN 7.

¹⁰² Ibn Fawzān: *Šarḥ al-ʿaqīda al-wāsiṭiyya*, S. 14.

¹⁰³ Wagemakers: *Salafism in Jordan*, S. 41.

über die Eigenschaften und Namen Gottes ist von enormer Wichtigkeit für das salafistische Selbstverständnis. Während es in theologischer Hinsicht das Verhältnis des Literalsinns des offenbaren Wortes zu außertextlichen Mitteln und Methoden der Interpretation widerspiegelt und ersterem ein Supremat über ein genaues Verständnis des Textes einräumt, dient es der Salafiyya in praktischer Hinsicht dazu, sich von anderen Strömungen abzugrenzen. Sie verortet sich somit in einer älteren, und schon alleine aus diesem Grund mit größerer Legitimität behafteten, intellektuellen Tradition und kann sich so als Teil einer auf die islamische Frühzeit zurückgehende Elite innerhalb des Islam gerieren.¹⁰⁴

Die Lehre von Gottes Einheit (*tawḥīd*) gliedert sich für Salafisten in drei Unteraspekte. Wie Muḥammad b. Ṣāliḥ al-ʿUṭaymīn schreibt:

Wir glauben an die rubūbiyya (ungefähr: Herrschaft) Allahs, des Erhabenen. Das heißt, dass er der Herr (rabb), der Schöpfer, König und Lenker aller Dinge ist.

Wir glauben an die ulūhiyya (ungefähr: Göttlichkeit) Allahs, des Erhabenen. Das heißt, dass er der wahre Gott ist und alles andere, das angebetet wird, nichtig ist.

Wir glauben an seine Namen und Eigenschaften. Das heißt, dass er die schönsten Namen und vollkommenen und höchsten Eigenschaften besitzt.

Wir glauben an seine Einzigartigkeit (waḥdāniyya) in dieser Hinsicht. Das heißt, dass er keinen Teilhaber in seiner rubūbiyya, seiner ulūhiyya und seinen Namen und Eigenschaften hat.¹⁰⁵

Gerade der *tawḥīd al-ulūhiyya* hat dabei weitreichende praktische Implikationen. Wenn Gott alleine in seiner Göttlichkeit ist, folgt daraus, wie Ibn al-ʿUṭaymīn schreibt, dass nur er alleine angebetet werden darf. Der *tawḥīd al-ulūhiyya* wird dementsprechend auch als *tawḥīd al-ʿibāda*, der *tawḥīd* der Anbetung, bezeichnet. Der kanadische

¹⁰⁴ Zur Bedeutung der Debatte um die Namen und Eigenschaften Gottes siehe auch Wagemakers: *Salafism in Jordan*, S. 42.

¹⁰⁵ Muḥammad b. Ṣāliḥ al-ʿUṭaymīn (1422 AH, 2000/2001 AD): *ʿAqīda Ahl al-Sunna wa-l-Ġamāʿa*, al-Riyāḍ: Maktaba al-Taʿāwanī li-l-Daʿwa wa-l-Irṣād, S. 7.

salafistische Prediger Bilal Phillips bezeichnet ihn in seinem Buch *The Fundamentals of Tawḥeed* als den wichtigsten Aspekt der Einheit Gottes.¹⁰⁶

Since the term 'ibādah means total obedience, and Allah is considered the ultimate Lawgiver, the implementation of secular legal systems not based on divine law (Shari'ah) is an act of disbelief in the divine law and belief in the correctness of such systems, such a belief constitutes a form of worshipping other than Allah (shirk). Allah (ﷻ) said in the Qur'an: [...]

"... those who do not rule by what Allah has revealed are disbelievers." (Qur'an 5:44) [...]

Hence, a significant part of Tawḥīd al-'ibādah involves the implementation of Shari'ah, especially in lands where Muslims form the majority of the population. Divine law now has to be reintroduced in the many so-called Muslim countries where governments now rule according to imported capitalist or communist constitutions [...] The acceptance of non-Islamic rule in the place of Shari'ah in Muslim lands is shirk and an act of kufr.¹⁰⁷

Die im islamischen Glaubensbekenntnis angelegte Formel „es gibt keinen Gott außer Gott“ hat im Salafismus folglich weitreichende Implikationen. Einerseits spiegelt sich hier die für den Salafismus typische und gemeinschaftskonstituierende Ablehnung rationalistischer Interpretationen der textlichen Basis des Islam wieder, andererseits führt er zur Ablehnung weltlicher Gesetzgebung und der Unterstellung der Apostasie der, wie im folgenden Unterkapitel dargestellt wird, bis zur Legitimierung offensiver jihadistischer Gewalt führen kann.

5.2. Imān und Kufr

Wie auch aus dem eingangs angeführten Exzerpt von Ibn Fawzān, wonach die *Firqa al-Nāḡiyya* den Gefährten Muhammads in Worten, Taten und Überzeugung folgten, klar

¹⁰⁶ Abu Ameenah Bilal Philips (2005): *The Fundamentals of Tawḥeed*, al-Riyāḍ: International Islamic Publishing House, S. 34.

¹⁰⁷ *Ibid.*, S. 39–41.

wird, manifestiert sich für Salafisten, im Gegensatz zu einigen anderen Strömungen innerhalb des Islam, der Glauben auch in Taten. Gleichzeitig glauben Salafisten im Allgemeinen, dass Glaube zu- und abnehmen kann. Wie Ibn Taymiyya schreibt:

Zu den Grundsätzen der Leute der Sunna und der Gemeinschaft gehört, dass die Religion und der Glaube Äußerung und Tat ist; die Aussage des Herzens und der Zunge und die Tat des Herzens, der Zunge und der Glieder und dass Glaube mit Gehorsam zunimmt und mit Ungehorsam abnimmt.¹⁰⁸

Selbst schwere Sünden (*kaḇāʾir*, sing. *kaḇīra*) wie das Unterhalten islamisch nicht legitimer sexueller Beziehungen (*zinā*), Diebstahl oder das Trinken von Alkohol führen demnach im Allgemeinen nicht zur Bezichtigung des Unglaubens, sondern lediglich zu einer Abnahme im Glauben:

Er ist ein Gläubiger mit mangelhaftem Glauben oder ein Gläubiger der durch seine schwere Sünde (kaḇīra) unmoralisch im Glauben ist. Weder wird ihm die Bezeichnung [d. h. „Gläubiger“] in ihrer Gänze zugesprochen, noch wird er der Bezeichnung gänzlich beraubt.¹⁰⁹

Einem Muslim ist im salafistischen Denken in der Regel nur dann der Glauben abzusprechen (*takfīr*), wenn er dem Glauben zuwiderlaufende Handlungen wider besseren Wissens und aus freien Stücken setzt. Wie beim Glauben selbst gibt es für Salafisten jedoch auch beim Unglauben Abstufungen. Salafisten unterscheiden hierbei oft zwischen kleinem und großem Unglauben (*kufr asḡar* und *kufr akbar*). Begeht ein Muslim einen Akt, der als *kufr asḡar*, also als kleiner Unglaube, zu werten ist, so ist dies zwar strikt abzulehnen, jedoch schließt es ihn nicht aus der Gemeinschaft der Muslime aus. *Kufr akbar*, der große Unglaube, zieht die Absprache des Glaubens nach sich (*takfīr*). Dies tritt bei sogenannten Annullierungen des Glaubens (*nawāqid*, sing. *nāqid*), das heißt aufgrund von Verstößen gegen die Wahrheiten der Religion (*ṣiḥḥāt al-dīn*), die

¹⁰⁸ Ibn Taymiyya: *al-ʿAqīda al-wisāṭiyya*, S. 123.

¹⁰⁹ *Ibid.*, S. 125.

die *uṣūl al-imān* (die Grundlagen des Glaubens)¹¹⁰ bilden, als auch bei beim wissentlichen und freiwilligen Begehen von *kabāʾir*, ein.¹¹¹ Dieses sich bewusst und freiwillig über die Gebote des Glaubens Hinwegsetzen, ist jedoch schwer nachzuweisen.

Zu den Grundsätzen der Leute der Sunna und der Gemeinschaft gehört, dass sie keinen Muslim des Unglaubens bezichtigen, es sei denn er begeht eine Annullierung (nāqiḍ) der Annullierungen (nawāqiḍ) des Islam. Was aber die kabāʾir betrifft, die ohne širk (Beigesellung an Gott) sind und kein Beweis für den Unglauben des Begehenden vorliegt – wie das Auslassen des Gebetes aus Faulheit – so ist ihr Begehender – das heißt, der [Begehende der] kabāʾir – nicht des Unglaubens zu bezichtigen, vielmehr ist er der Unmoral und des mangelhaften Glaubens zu bezichtigen.¹¹²

Vor allem die Frage des *tawḥīd al-ulūhiyya* ist in dieser Hinsicht von besonderer Relevanz, da wie, oben beschrieben, das Anwenden weltlichen Rechtes ohne Bezugnahme auf die Scharia als unvereinbar mit der Einheit Gottes angesehen wird – d. h. *širk* darstellt – und demnach als *nāqiḍ* gilt. Ausgehend von Koran 5:44 („Diejenigen, die nicht nach dem entscheiden, was Allah (in der Schrift) herabgesandt hat, sind die (wahren) Ungläubigen“) wird Recht, das nicht auf Basis der Scharia basiert, sowie Herrschaft, die auf Grundlage dieses Rechts handelt, abgelehnt. Auch hier stellt sich allerdings meist die Frage der Intention. Wie der ehemalige saudische Großmufti ʿAbd al-ʿAzīz b. Bāz in einer *fatwā* schreibt:

Derjenige der denkt, dass für die Belange der Menschen das Festlegen von Gesetzen, die die Scharia Allahs zuwiderlaufen erlaubt sei, dass sie der Scharia gleich oder besser als die Scharia wären, ist für alle Menschen der Erde ein Ungläubiger (kāfir). Demjenigen aber, der nicht nach dem richtet, was Allah herabgesandt hat und einige Gesetze erlässt, jedoch überzeugt ist, dass er ungerrecht und im Irrtum ist, in der Sache irrend ist, dass er sich gegen seinen Herrn

¹¹⁰ Z. B. den Glauben, dass Gott ein Einziger sei (*tawḥīd*), dass er der Schöpfer des Himmels und der Erde sei oder, dass Muhammad sein Gesandter sei.

¹¹¹ Wagemakers: *Salafism in Jordan*, S. 48–49.

¹¹² Ṣāliḥ b. Fawzān al-Fawzān (kein Datum): *Min usul ʿaqīda Ahl al-Sunna wa-l-Ġamāʿa*, [kein Ort, kein Verlag], S. 14.

[d. h. Allāh] auflehnt, aber für einen Zweck und aus Gründen handelt und weiß, dass er Unrecht tut, wird der Glaube nicht abgesprochen.¹¹³

Salafisten wie Ibn Bāz oder auch Ibn Fawzān und auch Ibn al-‘Uṭaymīn, die meist dem als quietistisch bezeichneten Zweig des Salafismus angehören und im Falle der drei genannten dem saudischen Staat nahestehen beziehungsweise -standen, argumentieren daher, dass dem islamischen Herrscher der Glaube nicht abgesprochen werden könne, da man seine Absicht im Normalfall nicht letztgültig bestimmen könne. Daraus folgt für einige Salafisten wie Ibn Fawzān, dass dem islamischen Herrscher grundsätzlich loyal gegenüberzustehen sei:

Zu den Grundsätzen der Leute der Sunna gehört das Verbot, gegen die Herrscher der Muslime (wulāt umūr al-muslimīn) zu rebellieren, wenn sie eine Übertretung ohne Unglauben begehen, da er [Muḥammad] – Gott segne ihn und schenke ihm Heil – befahl, ihnen in allem was keine Sünde, welche von ihrer Seite aus offenem Unglauben resultierte, sei (fī ḡayr ma‘ṣiya mā lam yaḥṣul minhum kufr bawwāḥ), zu gehorchen.¹¹⁴

Anders sieht es jedoch meist im Falle der Demokratie aus. Für Ibn Fawzān wie auch für den wesentlich radikaleren jordanischen jihadistischen Salafisten Abū Muḥammad al-Maqdisī ist diese *per se* ein System des Unglaubens:

Der Erhabene sagte: „Als (einzig wahre) Religion gilt bei Gott der Islam“ (Āl ‘Imrān: 19). Und der Erhabene sagte: „Ich bin damit zufrieden, daß ihr den Islam als Religion habt.“ (al-Mā‘ida: 3). So glauben wir an ihn und sagen uns von allem los, das ihm widerspricht. Wir erklären alle Formen des Unglaubens (manāhiḡ kāfira, sing. manḡāḡ kāfir), der nichtigen Religionsgemeinschaften und der korrumpierten Lehren, die ihn annullieren und gegen ihn opponieren zu Unglauben. Dazu gehört die unislamische Neuerung dieser Epoche (bid‘a al-‘aṣr al-kufriyya), „die Demokratie.“ So strebt der, der ihr folgt, eine andere Religion als

¹¹³ ‘Abd al-‘Azīz b. Bāz (kein Datum): „al-Tafṣīl fiman [sic] yaḥkum bi-ghayr mā anzala Allāh“, Mawqī‘ Rasmī li-Samāḡat Ṣayḡ al-Imām Bin Bāz, letzter Aufruf: 07.12.2021, <https://binbaz.org.sa/fatwas/1520/%D8%A7%D9%84%D8%AA%D9%81%D8%B5%D9%8A%D9%84-%D9%81%D9%8A%D9%85%D9%86-%D8%AD%D9%83%D9%85-%D8%A8%D8%BA%D9%8A%D8%B1-%D9%85%D8%A7-%D8%A7%D9%86%D8%B2%D9%84-%D8%A7%D9%84%D9%84%D9%87>.

¹¹⁴ Ibn Fawzān: *Min uṣūl ‘aqīda*, S. 16.

den Islam an. Der Erhabene sagte: „Wenn sich aber einer eine andere Religion als den Islam wünscht, wird es nicht (als Ersatz für den wahren Glauben) von ihm angenommen werden. Und im Jenseits gehört er zu denen, die (letzten Endes) den Schaden haben.“ (Āl ‘Imrān: 85)

Deshalb erklären wir den, der gemäß der Religion der Demokratie (*wafq li-dīn al-dīmuqrātiyya*) neben Allah Gesetze erlässt – die Gesetzgebung des Volkes für das Volk – zum Ungläubigen. In gleicher Weise erklären wir jeden, der für sich einen Gesetzgeber aussucht, bevollmächtigt oder beauftragt, als Ungläubigen, da er einen anderen als Allah als Herrscher, Herr und Gesetzgeber erstrebt.¹¹⁵

Im Gegensatz zum Quietisten Ibn Fawzān ist für den jihadistischen Salafisten al-Maqdisī *takfīr* des Herrschers (*takfīr al-ḥākim*) relativ einfach möglich. Er formuliert daher beispielsweise eine Aufzählung von Hinweisen, die klar auf einen Abfall vom Glauben schließen lassen:

Wir sehen die Pflicht zum Aufstand (wuğūb al-ḥurūğ) gegen die Imame des Unglaubens und die ungläubigen Herrscher, die auf den Schultern der Muslime herrschen. Diese fallen vom Glauben ab, wenn sie:

Die Scharia [mit etwas anderem] ersetzen,

Gesetze neben Gott erlassen,

die Tyrannen des Ostens und des Westens anrufen,

die Feinde Allahs als Herrsche nehmen

und feindselig gegen seine Religion und seine Fürsprecher sind.¹¹⁶

Jedoch, so al-Maqdisī, müsse man sich vor der übermäßigen Anwendung des Konzeptes des *takfīr* hüten:

Es ist nicht unsere Methode (manḥağ), ohne Vergewisserung und Erklärung Eile beim takfīr oder bei der Einordnung seiner Anzeichen walten zu lassen. „Es ist ein schlimmer Fehler, das Vergießen des Blutes der betenden Anhänger des

¹¹⁵ Abū Mahmūd al-Maqdisī (kein Datum): *Hādīhi ‘aqīdatnā*, [kein Ort], Minbar al-Tawḥīd wa-l-Ğihād, S. 26.

¹¹⁶ *Ibid.*, S. 34.

*tawhīd (al-muṣallūn al-muwaḥḥidūn) für erlaubt zu erklären. Der Fehler, 1000 Ungläubige [in Ruhe] zu lassen, ist weniger schlimm, als ein Schröpfungsglas Blut eines Muslims zu vergießen.*¹¹⁷

Sowohl Salafisten wie Ibn Fawzān als auch al-Maqdisī sehen sich dementsprechend einer Mittelposition verpflichtet:

*Und die Lehre der Leute der Sunna ist in dieser [Hinsicht, d. h. in Hinsicht auf takfīr] in der Mitte zwischen den Ḥārīğiten, die auch dem, der eine kabīra begeht, selbst wenn sie ohne kufr ist, den Glauben absprechen und den Murğīiten, die sagen, er sei ein Muslim vollkommenen Glaubens.*¹¹⁸

Bei den Murğīiten und Ḥārīğiten handelt es sich um historische Strömungen des Islam, die im innersalafistischen Diskurs häufig in derogativer Manier als Synonyme für die Anhänger anderer theologischer Positionen im Hinblick auf die Frage des Unglaubens verwendet werden. Gerade jihadistische Salafisten werfen moderater argumentierenden Salafisten häufig vor, Murğīiten zu sein, die Entscheidung über *imān* oder *kufr*, also an Gott zu delegieren und so an den Tag des Jüngsten Gerichts zu verschieben („*arğaʿa*“, das Verb, von dem das substantivierte Adjektiv „*murğīi*“ abgeleitet wird, bedeutet „nach hinten verschieben“). Als Ḥārīğiten hingegen werden sowohl im inner- als auch im außersalafistischen Kontext häufig abfällig Muslime bezeichnet, die aus Sicht anderer Muslime voreilig und willkürlich in ihrer Beschuldigung des Abfalls vom Glauben agieren.¹¹⁹

Jihadistisch-salafistische Theoretiker sind in der Regel penibler als gemeinhin angenommen, wenn es darum geht, die Bedingungen zu definieren, unter denen der Glaube abgesprochen werden müsse. Viele von ihnen orientieren sich dabei an der Maxime des von al-Maqdisī zitierten Hadiths, wonach es besser wäre, im Zweifel kein Blut zu vergießen. Innerhalb des IS brach jedoch ein Streit um die Erweiterung des *takfīr*-Begriffs aus, als ein Flügel versuchte, die auf Muḥammad b. ʿAbd al-Waḥḥāb zurückgehende Auffassung zu etablieren, dass auch derjenige zum Ungläubigen würde,

¹¹⁷ *Ibid.*, S. 28.

¹¹⁸ al-Fawzan: *Min uṣūl ʿaqīda*, S. 14. Für ein ähnliches Statement von al-Maqdisī siehe: al-Maqdisī: *Hādīhi ʿaqīdatnā*, S. 27.

¹¹⁹ Wagemakers: *Salafism in Jordan*, S. 195–198.

der einen anderen Ungläubigen im Zweifel nicht den Glauben abspräche. Diese Notwendigkeit, anderen Apostasie zu unterstellen, um selbst nicht vom Glauben abzufallen, konnte sich aber bis heute weder im IS noch im jihadistisch-salafistischen Spektrum allgemein durchsetzen.¹²⁰

5.3. Al-Walā' wa-l-Barā'

Wie aus der Eigenbezeichnung *al-Firqa al-Nāğiyya* evident wird, sehen sich Salafisten als Repräsentanten einer elitären, von anderen Strömungen durch die Reinheit ihrer Lehre, die vorgibt, sich nur an den Quellen des Islam und den ersten Generationen von Muslimen zu orientieren, abgehobenen wahren Ausformung des Islam. Um diese Reinheit aufrechtzuerhalten, sollen Muslime Einflüssen, die diese Reinheit gefährden, nach Möglichkeit entsagen. Das Konzept, das dieser Forderung zugrunde liegt, heißt *al-walā' wa-l-barā'* (meist übersetzt mit Loyalität und Lossagung) und ist im inner-salafistischen Diskurs von großer Bedeutung. Eine in salafistischen Kreisen weit verbreitete Abhandlung, die die Prinzipien des Konzeptes knapp umreißt, kommt abermals von Ibn Fawzān:

Zu den Grundsätzen der islamischen 'aqīda gehört, dass jeder Muslim, der an diese 'aqīda glaubt, loyal zu ihren Anhängern (an yuwālī ahlahā) und feindselig zu ihren Feinden ist sowie, dass er die Leute des tawhīds und der Aufrichtigkeit liebt und ihnen gegenüber loyal ist und die Leute der Beigesellung [an Gott] (ahl al-išrāk) hasst und feindlich zu ihnen ist. Das ist die Religionsgemeinschaft Abrahams (millat Ibrahim) und derer, die mit ihm waren, derer, die wir aufgefordert sind, uns als Beispiel zu nehmen. So wie er – gepriesen und erhaben sei er – sagte: „In Abraham und denen, die mit ihm waren, habt ihr doch ein schönes Beispiel. (Damals) als sie zu ihren Landsleuten sagten: „Wir sagen uns von euch los und von dem, was ihr an Allahs statt verehrt. Wir wollen nichts von euch wissen. Feindschaft und Hass ist zwischen uns offenbar geworden (ein Zustand,

¹²⁰ Cole Bunzel (2019): „Ideological Infighting in the Islamic State“, *Perspectives on Terrorism*, 13/1, S. 12–21. Zu einem Beispiel für einen Theoretiker der Terrororganisation Islamischer Staat, der diese Ausweitung ablehnt, siehe: Abū Sufyān al-Salamī und Turkī b. Mubārak al-Bin'alī (kein Datum): *Šarḥ šurūṭ wa-mawānī' al-takfīr*, [kein Ort]: al-Ghurabā' li-l-'Ilām.

der) für alle Zeiten (andauern wird), solange ihr nicht an Gott allein glaubt.“ (al-Mumtaḥana: 4)¹²¹

Das ist Teil der Religion Muḥammads – Segen und Heil seien auf ihm. Der Erhabene sagte: „Ihr Gläubigen! Seid nicht loyal zu den Juden und den Christen! Sie sind untereinander loyal (aber nicht mit euch). Wenn einer von euch sich ihnen anschließt, gehört er zu ihnen (und nicht mehr zu der Gemeinschaft der Gläubigen). Gott leitet das Volk der Frevler nicht recht.“ (al-Māʿida: 51)¹²² [...]

Es ist dem Gläubigen verboten, die Ungläubigen (kuffār) zum Freund zu nehmen, und seien es die engsten Verwandten. Der Erhabene sagte: „Ihr Gläubigen! Seid nicht loyal zu euren Vätern und euren Brüdern, wenn sie den Unglauben dem Glauben vorziehen! Diejenigen von euch, die sich ihnen anschließen, sind die (wahren) Frevler.“ (al-Tawba: 23)¹²³

Die Loyalität zu den Ungläubigen hat nach Ibn Fawzān zehn Facetten:

1- Die Imitation in Kleidung, Rede und anderen Dingen:

Weil die Imitation in Kleidung, Rede und anderen Dingen zeigt, dass man Zuneigung für den Imitierten hat, deshalb sagte der Prophet – Gott segne ihn und schenke ihm Heil: „Wer eine Gruppe imitiert, gehört zu ihnen.“ [...]

2- In ihrem Land zu leben und nicht in ein Land der Muslime auszuwandern und wegen des Glaubens zu fliehen:

[...] Gott verbat, dass ein Muslim, der migrieren könnte, unter den Ungläubigen lebe. Der Erhabene sagte: „Zu denen, die (zu Lebzeiten durch ihre Weigerung, sich offen zum Islam zu bekennen) gegen sich selber gefrevelt haben, sagen die Engel, wenn sie sie abberufen: „In was für Umständen waret ihr (denn zu euren Lebzeiten, daß ihr nicht gläubig geworden seid)?“ Sie sagen: „Wir waren (überall) im Land unterdrückt (und konnten es deshalb nicht wagen, uns zum Glauben zu bekennen).“ Sie (d. h. die Engel) sagen: „War (denn) die Erde Gottes nicht

¹²¹ Übersetzung der Sure vom Autor in Anlehnung an Paret an den Zusammenhang angepasst.

¹²² Übersetzung der Sure vom Autor in Anlehnung an Paret an den Zusammenhang angepasst.

¹²³ Ṣāliḥ b. Fawzān al-Fawzān (1411 AH, 1990/1991 AD): al-Walāʾ wa-l-barāʾ fi al-Islām, al-Riyāḍ: Dār al-Waṭān li-l-Naṣr, S. 3–4. Übersetzung der Sure vom Autor in Anlehnung an Paret an den Zusammenhang angepasst.

weit (genug), so daß ihr darauf hättet auswandern (und in der neuen Umgebung als Gläubige leben) können?“ Diese (Schwächlinge) wird die Hölle aufnehmen – ein schlimmes Ende! – ausgenommen die unterdrückten Männer, Frauen und Kinder, die über keine Möglichkeit verfügen (sich aus Mekka wegzustehlen) und (aus Hilflosigkeit) auf dem Weg (den sie eingeschlagen haben) nicht rechtgeleitet sind. (al-Nisā': 97–98)“ [...]

3- Zum Vergnügen und der Zerstreung in ihr Land zu fahren:

Es ist verboten, in die Länder der Ungläubigen zu reisen, es sei denn aus Notwendigkeit wie zum Beispiel der Heilung, dem Handel oder der Ausbildung. [...] Auch ist es erlaubt oder notwendig in ihr Land zu reisen um zu Allah aufzurufen (dā'wa) und den Islam zu verbreiten [...]

4- [Den Ungläubigen] gegen die Muslime zu helfen und beizustehen sowie sie zu loben und zu verteidigen:

Dies gehört zu den Annullierungen (nawāqid) des Glaubens und Gründen für den Abfall [vom Glauben] – möge Gott uns bewahren.

5- Ihre Hilfe zu suchen, zu vertrauen und Positionen zu geben die ihnen Zugang zu den Geheimnissen der Muslime geben sowie sie als Vertraute und als Berater zu nehmen:

Der Erhabene sagte: „Ihr Gläubigen! Nehmt euch nicht Leute zu Vertrauten, die außerhalb eurer Gemeinschaft stehen! Sie werden nicht müde, Verwirrung unter euch anzurichten, und möchten gern, daß ihr in Bedrängnis (?) (oder: zu Fall?) kommt. Aus ihren Äußerungen (w. Aus ihrem Mund) ist (schon genug) Haß kundgeworden. Aber was sie (an Haß und Bosheit) insgeheim in ihrem Innern hegen, ist (noch) schlimmer (w. größer).“ (Āl 'Imrān: 118) [...]

6- Ihr Kalendersystem zu verwenden, speziell Kalendersysteme, die auf ihre religiösen Gebräuche und Feste schließen lässt wie der christliche Kalender: [...]

7- Ihre Feste mit ihnen zu feiern, ihnen beim Abhalten zu helfen, ihnen zu ihren [feierlichen] Angelegenheiten zu gratulieren oder Anteil an ihnen zu nehmen: [...]

8- Sie für ihre zivilisatorischen Leistungen und Kultur zu loben und zu rühmen sowie ihre Moralvorstellungen und ihr Geschick zu bewundern ohne ihre nichtigen Lehren und ihre verdorbene Religion zu sehen:

Der Erhabene sagte: „Und laß deine Augen ja nicht (in Begierde) nach dem abschweifen, was wir einzelnen (oder: einer Gruppe?) von ihnen (d. h. von den Ungläubigen) als Glanz des diesseitigen Lebens zur Nutznießung gegeben haben, um sie damit einer Prüfung auszusetzen! Was dein Herr beschert, ist besser und hat eher Bestand.“ (Tā Hā: 131)

Das bedeutet nicht, dass sich die Muslime durch das Lernen über Industrie, die erlaubten Voraussetzungen der Wirtschaft und das Militär nicht die Gründe der Stärke zu eigen machen dürften, dies ist sogar erforderlich. [...]

9- Ihre Namen als Namen zu geben:

[...] der Prophet – Gott segne ihn und schenke ihm Heil – sagte: „Die besten Namen sind ‘Abd Allāh (wörtlich: Diener Gottes) und ‘Abd al-Raḥmān (wörtlich: Diener des Erbarmers).“ Aufgrund des Änderns der Namen hat eine ganze Generation ausländische Namen. Dies führt dazu, dass sich diese Generation von den vorherigen Generationen löst. [...]

10- Vergebung und Gnade für sie zu erbitten:

Dies wurde von Allāh – erhaben sei er – verboten, als er sagte: „Der Prophet und diejenigen, die glauben, dürfen (Gott) nicht für die Heiden um Vergebung bitten – auch (nicht), wenn es Verwandte (von ihnen) sein sollten –, nachdem ihnen (endgültig) klar geworden ist, daß sie (wegen ihres hartnäckigen Unglaubens) Insassen des Höllenbrandes sein werden.“ (al-Tawba: 113)¹²⁴

¹²⁴ Ibn Fawzān: *al-Walā’ wa-l-barā’*, S. 7–16.

Muslime müssten sich folglich von dieser Loyalität gegenüber den Ungläubigen lossagen und im Gegensatz dazu in muslimische Länder auswandern, sich gegenseitig beistehen, respektieren und bei Gott füreinander um Gnade bitten.¹²⁵

Während die von Ibn Fawzān angeführten Punkte hauptsächlich soziale Aspekte behandeln, zeigt sich in den Punkten 4 und 5, dass das Konzept von *al-walā' wa-l-barā'* auch eine politische Komponente hat. In diesem Zusammenhang ist interessant, dass eine (sprachlich eher dürftige) englische Übersetzung von Ibn Fawzāns Buch einen weiteren, also elften Punkt, der von Loyalität zu den Ungläubigen zeugt, anführt:

11- The ruling of seeking the help of the disbelievers in jobs, wars and other such things:

*[...] Seeking their help (the disbelievers) during war: There is a dispute in this issue among the scholars, and the correct opinion is, that it is lawful to seek their help when it is necessary with a condition that the one to ask for help is trustful in Jihad. [...] The necessity meant here is for example, if the disbelievers are more in (manpower) than the Muslims with the condition that the disbeliever has good advice for the Muslims, but if there is no necessity, it is unlawful to seek their help because the disbelievers can't be trusted.*¹²⁶

Hier wird das in Punkt 5 erwähnte Verbot, nicht-Muslime um Hilfe zu ersuchen (*isti'āna bi-l-kuffār*), genauer spezifiziert. Wie Ibn Fawzān anmerkt, handelt es sich hier um eine sehr kontroversielle Frage, in der unter Salafisten keine Einigkeit herrscht. Es war gerade die Entscheidung König Fahds, 1990 die USA um Unterstützung gegen den Irak zu ersuchen, die zu einem erbitterten Widerstand salafistischer Gelehrter führte. Während Ibn Fawzān als loyaler Anhänger des saudischen Königshauses diese Entscheidung hier legitimierte – was wohl auch der Grund sein dürfte, weshalb dieser Punkt in der Übersetzung von 1998, nicht aber in der Originalfassung von 1990/91 aufscheint –, sprachen sich unabhängige salafistische Gelehrte wie Nāṣir al-Dīn al-Albānī deutlich gegen die Stationierung amerikanischer Truppen in Saudi-Arabien aus.¹²⁷ Al-Maqdisī

¹²⁵ *Ibid.*, S. 17–26.

¹²⁶ Saleh Al-Fozan (1998): *Al-Wala and Al-Bara in Islam*, übersetzt von Abdulaziz Addweesh, al-Riyāḍ: Cooperative Office for Call and Guidance, S. 19–23.

¹²⁷ Wagemakers: „Salafistische Strömungen“, S. 73.

bezeichnete den saudischen Staat gar als „ungläubiges britannisch-amerikanisches Regime“,¹²⁸ von dem es sich loszusagen gelte.

Die Terrororganisation Islamischer Staat verwendete das Konzept von Loyalität und Lossagung andererseits auch, um das Staatensystem an sich anzugreifen. Während Salafisten der Idee des Patriotismus oder Nationalismus allgemein ablehnend gegenüberstehen, stellt für den IS schon das Bekenntnis zur Nation einen Akt des *kufr akbar*, des „großen Unglaubens“ dar. In einer Broschüre mit dem Titel *al-Walā' li-l-islām, lā li-l-waṭan!* (Loyalität dem Islam, nicht der Nation!) heißt es unter anderem:

Nationalismus (waṭaniyya) bedeutet, sich von der islamischen Glaubenslehre der Loyalität und Lossagung abzuwenden und sie durch die nationalistische Glaubenslehre der Loyalität und Lossagung zu ersetzen. Nationalismus ist kufr akbar der aus der Religionsgemeinschaft (milla) ausschließt. Jeder der im anhängt, zu ihm aufruft oder ihn aktiv unterstützt, ist ein Abtrünniger von der Religion des Islam. [...]

Nationalismus ist Beigesellung an Gott, den Erhabenen: Nationalismus ist eine nichtige Religion und ein Weg der ḡāhiliyya (manhaḡ ḡāhili), der dazu auffordert, das Heimatland als Idol und Götze zu nehmen, den man an Gottes statt anbetet. Er lässt die Menschen für sich alleine arbeiten, in seinem Sinne opfern und kämpfen und alle außerhalb der Grenzen seines Gebietes mit Hass überschütten und sich von ihnen lossagen, selbst wenn sie zu den Loyalen Allahs gehören. Innerhalb seiner Grenzen lässt er alle mit liebe und Loyalität überschütten, selbst, wenn sie die schlimmsten Ungläubigen sind.¹²⁹

Die Menschen müssten sich daher von der Nation lossagen und in das Gebiet des Islamischen Staates reisen:

Heute, nachdem Allah den Muslimen durch die Ausrufung des islamischen Kalifats im Irak, in Syrien und anderen Ländern Allahs Hoffnung gemacht hat, wurden die Stätten des Kalifats zur Stätte der Hiḡra und des Jihad. Es obliegt allen Muslimen, die in den Stätten des Unglaubens (diyār al-kufr) (wie den arabischen

¹²⁸ Abū Muḡammad al-Maḡdisī (1421 AH, 1999/2000 AD): *al-Kawāšif al-ḡalliyya fī kufr al-dawla al-Sa'ūdiyya*, [kein Ort], Iṣḡarāt Ḡurfa al-Faḡr al-Islāmiyya, S. 4.

¹²⁹ Al-Dawla al-Islāmiyya (2015): *al-Walā' li-l-islām wa-lā li-l-dawla*, [kein Ort], Maktabat al-Himma.

*Ländern und den Ländern, die sich heute selbst islamisch nennen) siedeln, in den Islamischen Staat auszuwandern und sich von ihren Heimatnationen zu trennen.*¹³⁰

Wie schon bei der Debatte über den Unglauben, wird auch hier deutlich, dass die Unterscheidung zwischen jihadistischen und nicht-jihadistischen Salafisten in Detailfragen liegt, während die Grundannahmen im Wesentlichen dieselben sind. Einerseits ermöglicht dies zweifellos ein einfaches Abgleiten in den Jihadismus da, so die Grundsätze einmal akzeptiert sind, der Unterschied zwischen den Strömungen in theologischen Spitzfindigkeiten liegt, andererseits befeuert dies auch – um eine Phrase von Freud zu verwenden – eine Art Narzissmus der kleinen Differenzen, in dem sich die verschiedenen Akteure in theologischer Hinsicht auf das Vehementeste voneinander abgrenzen und sich so in ihren jeweiligen Lagern einzementieren.

¹³⁰ *Loc. cit.*

6. Schlussbemerkungen

Dieser Beitrag hat versucht, einen kurzen und möglichst konzisen Überblick über das Phänomen des Salafismus zu geben. Entstanden aus einer modernistischen Strömung des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts entwickelte sich der Salafismus unter dem Einfluss des Wahhabismus hin zu einer fundamentalistischen Reformströmung, die insbesondere ab den 1970er Jahren zunehmend in der islamischen Welt und in weiterer Folge darüber hinaus Platz griff.

Durch seinen vorrangigen Rekurs auf Koran und *sunna* sowie die als Ideal begriffene Frühgeschichte des Islam, ist der Salafismus weder auf ein bestimmtes Gebiet noch eine spezifische Kultur oder Epoche beschränkt und daher im europäischen Kontext, verallgemeinernd gesprochen, gerade für Konvertiten und kulturell entfremdete Menschen attraktiv. Die Zugehörigkeit zum salafistischen Spektrum vermittelt eine neue, auf einem als rein und unverfälscht begriffenen Islam basierende Identität sowie die Zugehörigkeit zu einer Jugend- beziehungsweise Subkultur, die für sich in Anspruch nimmt, die einzig wahre Form des Islam innerhalb des Islam zu verkörpern.

Der Salafismus kann dabei grob in drei Untergruppen, und zwar in den quietistischen, den jihadistischen und den politischen Salafismus unterteilt werden. Während die Glaubenslehre der drei Strömungen auf den gleichen Prinzipien basiert, unterscheidet sich vor allem die jihadistische von den beiden anderen, wenn auch letztlich nur in Detailfragen. Der quietistische Salafismus ist zahlenmäßig die am weitest verbreitete der drei Gruppen, während der jihadistische Salafismus sowohl vonseiten der Medien als auch von der wissenschaftlichen Forschung die meiste Aufmerksamkeit auf sich zieht. Der politische Salafismus ist in Europa von untergeordneter Relevanz, er erlangte jedoch im Zuge des Arabischen Frühlings in der islamischen Welt vermehrt an Einfluss. In Bezug auf diese Einteilung ist zu beachten, dass es sich um eine idealtypische Klassifizierung handelt und die Grenzen zwischen den drei Gruppen nicht in jedem Fall klar gezogen werden können. Auch beim Salafismus selbst handelt es sich um ein Spektrum, das sich nicht immer klar abgrenzen lässt.

7. Literaturverzeichnis

- Abrahamov, Binyamin (1995): „The ‘Bi-lā Kayfa’ Doctrine and Its Foundations in Islamic Theology“, *Arabica*, 42/3, S. 365–379.
- Adams, Charles C. (1986): *Islam and Modernism in Egypt: A Study of the Reform Movement Inaugurated by Muḥammad ‘Abduh*, New York: Russel and Russel.
- Amghar, Samir (2014): „Quietisten, Politiker und Revolutionäre: Die Entstehung und Entwicklung des salafistischen Universums in Europa“, in: Behnam T. Said, Hazim Fouad (Hrsg.): *Salafismus: Auf der Suche nach dem wahren Islam*, Freiburg: Herder, S. 381–410.
- Asad, Muhammad (2015): *Die Botschaft des Koran: Übersetzung und Kommentar*, Ostfildern: Patmos.
- Ateş, Davut (2005): „Economic Liberalization and Changes in Fundamentalism: The Case of Egypt“, *Middle East Policy*, 12/4, S. 133–144.
- Bauer, Thomas (2019): *Die Kultur der Ambiguität: Eine andere Geschichte des Islams*, Berlin: Verlag der Weltreligionen.
- Bundesministerium des Innern (2014): *Verfassungsschutzbericht 2013*, letzter Abruf: 04.10.2021, https://www.bmi.bund.de/SharedDocs/downloads/DE/publikationen/themen/sicherheit/vsb-2013.pdf?__blob=publicationFile&v=1.
- Bunzel, Cole (2019): „Ideological Infighting in the Islamic State“, *Perspectives on Terrorism*, 13/1, S. 12–21.
- Calvert, John (2013): *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism*, Oxford: Oxford University Press.
- Cavatorta, Francesco; Fabio Merone (Hrsg.): *Salafism after the Arab Awakening: Contending with People’s Power*, London: Hurst & Company.

- Choudhury, Golam W.; James Piscatori (kein Datum): „Organization of the Islamic Conference: Origins“, The Oxford Encyclopedia of the Islamic World, letzter Abruf 16.01.2021, <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t236/e0608>.
- Clark, Janine A. (2004): *Islam, Charity, and Activism: Middle-Class Networks and Social Welfare in Egypt, Jordan, and Yemen*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.
- Commins, David Dean (1990): *Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria*, New York, Oxford: Oxford University Press.
- Commins, David (2006): *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*, London: I.B. Tauris.
- Dantschke, Claudia (2014): „Da habe ich etwas gesehen, was mir einen Sinn gibt.“ – Was macht Salafismus attraktiv und wie kann man diesem entgegenwirken?, in: Behnam T. Said, Hazim Fouad (Hrsg.): *Salafismus: Auf der Suche nach dem wahren Islam*, Freiburg: Herder, S. 474–502.
- Dantschke, Claudia (2019): „Attraktivität, Anziehungskraft und Akteure des politischen und militanten Salafismus in Deutschland“, in: Ahmet Toprak, Gerrit Weitzel (Hrsg.): *Salafismus in Deutschland: Jugendkulturelle Aspekte, pädagogische Perspektiven*, Wiesbaden: Springer VS, S. 61–76.
- Al-Dawla al-Islāmiyya (2015): *al-Walā' li-l-Islām wa-lā li-l-dawla*, [kein Ort], Maktabat al-Himma.
- De Koning, Martijn (2013): „How Should I Live as a 'True' Muslim? Regimes of Living among Dutch Muslims in the Salafi Movement“, *Etnofoor*, 25/2, S. 53–72.
- Eisenstadt, Shmuel N. (1999): *Fundamentalism, Sectarianism, and Revolution: The Jacobin Dimension of Modernity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Eisenstadt, Shmuel N. (2000): „Multiple Modernities“, *Daedalus*, 129/1, S. 1–29.
- Fouad, Hazim (2014): „Postrevolutionärer Pluralismus: Das salafistische Spektrum in Ägypten“, in: Behnam T. Said, Hazim Fouad (Hrsg.): *Salafismus: Auf der Suche nach dem wahren Islam*, Freiburg: Herder, S. 229–264.

- Al-Fozan, Saleh (1998): *Al-Wala and Al-Bara in Islam*, übersetzt von Abdulaziz Addweesh, al-Riyād: Cooperative Office for Call and Guidance.
- Gerges, Fawaz A. (2005): *The Far Enemy: Why Jihad Went Global*, New York: Cambridge University Press.
- Gharaibeh, Mohammad (2014): „Zur Glaubenslehre des Salafismus“, in: Behnam T. Said, Hazim Fouad (Hrsg.): *Salafismus: Auf der Suche nach dem wahren Islam*, Freiburg: Herder, S. 106–131.
- Halm, Heinz (1982): *Die islamische Gnosis: Die extreme Schia und die 'Alawiten*, Zürich: Artemis.
- Hegghammer, Thomas (2013): „Jihadi-Salafis or Revolutionaries? On Religion and Politics in the Study of Militant Islamism“, in: Roel Meijer (Hrsg.): *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, New York: Oxford University Press, S. 244–266.
- Hodgson, Marshall G. S. (1977): *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization, Volume 3: The Gunpower Empires and Modern Times*, Chicago: Chicago University Press.
- Hourani, Albert (1991): *The History of the Arab Peoples*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hourani, Albert (2011): *Arabic Thought in the Liberal Age: 1798–1939*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ibn Bāz, ‘Abd al-‘Azīz (kein Datum): „al-Tafṣīl fīman [sic] yaḥkum bi-ghayr mā anzala Allāh“, *Mawqī‘ Rasmī li-Samāḥat Ṣayḥ al-Imām Bin Bāz*, letzter Abruf: 07.12.2021, <https://bin-baz.org.sa/fat-was/1520/%D8%A7%D9%84%D8%AA%D9%81%D8%B5%D9%8A%D9%84-%D9%81%D9%8A%D9%85%D9%86-%D8%AD%D9%83%D9%85-%D8%A8%D8%BA%D9%8A%D8%B1-%D9%85%D8%A7-%D8%A7%D9%86%D8%B2%D9%84-%D8%A7%D9%84%D9%84%D9%87>.

- Ibn Fawzān al-Fawzān, Šāliḥ (kein Datum): *Min uṣūl ‘aqīda Ahl al-Sunna wa-l-Ġamā‘a*, [kein Ort, kein Verlag].
- Ibn Fawzān al-Fawzān, Šāliḥ (1411 AH, 1990/1991 AD): *al-Walā’ wa-l-barā’ fī al-Islām*, al-Riyāḍ: Dār al-Waṭan li-l-Nashr.
- Ibn Fawzān al-Fawzān, Šāliḥ (2002): *Šarḥ al-‘aqīda al-wāsiṭiyya li-Šayḥ al-Islām Aḥmad b. Taymiyya „raḥamahu Allāh“*, al-Riyāḍ: Ri’āsat Idārat al-Buḥūt al-‘ilmiyya wa-l-Iftā’.
- Ibn Taymiyya, Aḥmad (1433 AH, 2011/2012 AD): *al-‘Aqīda al-wāsiṭiyya*, Ḍahrān: Mu’assasat al-Durar al-Sunniyya.
- Inge, Anabel (2017): *The Making of a Salafi Muslim Women: Paths to Conversions*, New York: Oxford University Press.
- Keddie, Nikki R. (1972): *Sayyid Jamal ad-Din “al-Afghani”: A Political Biography*, Berkeley: University of California Press.
- Kepel, Gilles (2014): *Jihad: The Trail of Political Islam*, London: I.B.Tauris.
- Kerr, Malcolm H. (1966): *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muḥammad ‘Abduh and Rashīd Riḍā*, Berkeley: University of California Press.
- Krämer, Gudrun (2018): „Ḥasan al-Bannā und die Idee eines ‚zeitgemäßen Islam‘“, in: Florian Zemmin, Johannes Stephan, Monica Corrado (Hrsg.): *Islam in der Moderne, Moderne im Islam: Eine Festschrift für Reinhard Schulze zum 65. Geburtstag*, Leiden: Brill, S. 254–266.
- Krawietz, Birgit (2014): „Open Source Salafiyya: Zugriff auf die islamische Frühzeit durch Ibn Qayyim al-Dschauziyya“, in: Thorsten Gerald Schneiders (Hrsg.): *Salafismus in Deutschland: Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung*, Bielefeld: Transcript, S. 89–102.
- Kundani, Arun (2015): *The Muslims are Coming! Islamophobia, Extremism and the Domestic War on Terror*, New York: Verso.

- Kuschnitzki, Judit (2016): „The Establishment and Positioning of al-Rashad: A Case Study of Political Salafism in Yemen“, in: Francesco Cavatorta, Fabio Merone (Hrsg.): *Salafism after the Arab Awakening: Contending with People’s Power*, London: Hurst & Company, S. 99–118.
- Lauzière, Henri (2016): *The Making of Salafism: Islamic Reform in the Twentieth Century*, New York: Columbia University Press.
- Lawrence, Bruce B. (1989): *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt against the Modern Age*, New York: Harper & Row.
- Lohlker, Rüdiger (2014): „Salafismus als Teil der Globalgeschichte“, in: Thorsten Gerald Schneiders (Hrsg.): *Salafismus in Deutschland: Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung*, Bielefeld: Transcript, S. 137–148.
- MacDonald, Matthew A. (2014): „What is a Salafi Reformist? Tariq Ramadan and Sayyid Qutb in Conversation“, *Political Theology*, 15/5, S. 385–405.
- al-Maqdisī, Abū Mahmūd (kein Datum): *Hādīhi ‘aqīdatnā*, [kein Ort], Minbar al-Tawḥīd wa-l-Ġihād.
- al-Maqdisī, Abū Muḥammad (1421 AH, 1999/2000 AD): *al-Kawāšif al-ġalliyya fī kufr al-dawla al-Sa‘ūdiyya*, [kein Ort], Işdārāt Ġurfa al-Fağr al-Islāmiyya.
- Meijer, Roel (Hrsg.) (2013): *Global Salafism: Islam’s New Religious Movement*, New York, Oxford University Press.
- Al-Musnad, Muḥammad b. ‘Abdul-‘Azīz (Hrsg.) (2014): *Islamische Fataawa für Frauen: Scharīah Regelungen zu Frauenangelegenheiten von den Großen Muftis Saudi Arabiens: Schaikh ibn Baz, Schaikh ibn ‘Uthaimīn Schaikh ibn Ġibrīn und anderen*, übersetzt von Abu Ammar Ghembaza Moulay-Mohamed, Hannover: Dar Albalagh.
- Nafi, Basheer M. (2009): „Salafism Revived: Nu‘mān al-Alūsī and the Trial of the Two Aḥmads“, *Die Welt des Islams*, 49, S. 49–97.

- Pall, Zoltan (2013): *Lebanese Salafis between Europe and the Gulf: Development, Fractionalization and Transnational Networks of Salafism in Lebanon*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Paret, Rudi (Übersetzer) (2010): *Der Koran*, Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Philips, Abu Ameenah Bilal (2005): *The Fundamentals of Tawḥeed*, al-Riyāḍ: International Islamic Publishing House.
- al-Qaḥṭānī, Saʿīd (2015): *Ḥiṣn al-Muslim: Min adkār al-kitāb wa-sunna*, al-Riyāḍ: Maktaba al-Malik Fahd al-Waṭaniyya aṭnā'a al-Našr.
- Al-Rasheed, Madawi (2007): *Contesting the Saudi State: Islamic Voices from a New Generation*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rock-Singer, Aaron (2020): „Practices of Piety: An Alternative Approach to the Study of Islamic Movements“, *Religions*, 11/10.
- Roy, Olivier (2004): *Globalised Islam: The Search for a New Ummah*, London: Hurst & Company.
- Said, Behnam T.; Hazim Fouad (2014): „Einleitung“, in: Behnam T. Said, Hazim Fouad (Hrsg.): *Salafismus: Auf der Suche nach dem wahren Islam*, Freiburg: Herder, S. 23–51.
- Said, Behnam T. (2014): „Salafismus und politische Gewalt unter deutscher Perspektive“, in: Behnam T. Said, Hazim Fouad (Hrsg.): *Salafismus: Auf der Suche nach dem wahren Islam*, Freiburg: Herder, S. 193–226.
- al-Salamī, Abū Sufyān; Turkī b. Mubārak al-Binʿalī (kein Datum): *Šarḥ šurūṭ wa-mawānīʿ al-takfīr*, [kein Ort]: al-Ghurabāʾ li-l-ʿIlām.
- Sedgwick, Mark (2010): *Muhammad Abduh*, Oxford: Oneworld.
- Steinberg, Guido (2012): „Wer sind die Salafisten? Zum Umgang mit einer schnell wachsenden und sich politisierenden Bewegung“, *SWP-Aktuell*, 28, S. 1–8.

- Toprak, Ahmet; Gerrit Weitzel (Hrsg.) (2019): *Salafismus in Deutschland: Jugendkulturelle Aspekte, pädagogische Perspektiven*, Wiesbaden: Springer.
- Toprak, Ahmet; Gerrit Weitzel (2019): „Warum Salafismus den jugendkulturellen Aspekt erfüllt“, in: Ahmet Toprak, Gerrit Weitzel (Hrsg.): *Salafismus in Deutschland: Jugendkulturelle Aspekte, pädagogische Perspektiven*, Wiesbaden: Springer VS, S. 47–59.
- al-‘Uṭaymīn, Muḥammad b. Ṣāliḥ (1422 AH, 2000/2001 AD): *‘Aqīda Ahl al-Sunna wa-l-Ġamā’a, al-Riyāḍ: Maktaba al-Ta’āwanī li-l-Da’wa wa-l-Irṣād*.
- Vertovec, Steven (2009): *Transnationalism*, London: Routledge.
- Wagemakers, Joas (2012): *A Quietist Jihadi: The Ideology and Influence of Abu Muhammad al-Maqdisi*, New York: Cambridge University Press.
- Wagemakers, Joas (2014): „Salafistische Strömungen und ihre Sicht auf al-wala’ wa-l bara’ (Loyalität und Lossagung)“, in: Behnam T. Said, Hazim Fouad (Hrsg.): *Salafismus: Auf der Suche nach dem wahren Islam*, Freiburg: Herder, S. 55–79.
- Wagemakers, Joas (2016): „Revisiting Wiktorowicz: Categorising and Defining the Branches of Salafism“, in: Francesco Cavatorta, Fabio Merone (Hrsg.): *Salafism after the Arab Awakening: Contending with People’s Power*, London: Hurst & Company, S. 7–24.
- Wagemakers, Joas (2016): *Salafism in Jordan: Political Islam in a Quietist Community*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Weinbaum, Marvin G. (1985): „Egypt’s ‘Infitah’ and the Politics of US Economic Assistance“, *Middle Eastern Studies*, 21/2, S. 206–222.
- Weismann, Itzchak (2001): *Taste of Modernity: Sufism, Salafiyya and Arabism in Late Ottoman Damascus*, Leiden: Brill.
- Weismann, Itzchak (2009): „Genealogies of Fundamentalism: Salafi Discourse in Nineteenth-Century Baghdad“, *British Journal of Middle Eastern Studies*, 36/2, S. 267–280.

Wielandt, Rotraud (2016): „Main Trends of Islamic Theological Thought from the Late Nineteenth Century to Present Times”, in: Sabine Schmidtke (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, Oxford: Oxford University Press, S. 707–764.

Wiktorowicz, Quintan (2006): „Anatomy of the Salafi Movement“, *Studies in Conflict & Terrorism*, 29/3, S. 207–239.



Dokumentationsstelle
Politischer Islam