

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Aspekte des modernen Salafismus zwischen theologischer Reform und politischem Jihad“

verfasst von / submitted by

Brwa Schirwani

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Master of Arts (MA)

Wien 2023 / Vienna 2023

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

UA 066 676

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

Masterstudium Arabische Welt: Sprache und Gesellschaft

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Mag. Dr. Rüdiger Lohlker

Inhaltsverzeichnis

Abstract	IV
Zusammenfassung	V
1 Einleitung	1
1.1 Einführung in die Thematik	1
1.2 Forschungsfrage und Zielsetzung	2
1.3 Aufbau und methodischer Ansatz	2
2 Geschichtliche Einordnung des Salafismus	4
2.1 Mittelalterliche Entstehung des Salafismus	4
2.2 Die Entwicklungen nach dem Hanbalismus	5
2.3 Der globalisierte Salafismus	7
2.4 Reformistischer und literalistischer Salafismus	9
3 Theologische Grundformationen im Salafismus	13
3.1 Doktrin des Salafismus	13
3.2 Die salafistische ‚Aqida‘ und ‚Manhaj‘	15
3.3 Puristische, quietistische und jihadi-Salafisten	19
3.4 Salafismus und das Politische	23
4 Politisierung und gesellschaftspolitische Dimension	31
4.1 Politische Visionen des Salafismus	31
4.2 Einfluss sphären in Gesellschaft und Politik	34
4.3 Muslimbruderschaft	37
4.4 Jihadi-salafistische Bewegung	40
4.5 Politische Parteien	43

5	Salafismus in westlichen Gesellschaften.....	46
5.1	Der Salafismus als politische Methode	47
5.2	Zwischen Pietismus und Jihad	50
5.3	Informelle Netzwerke und salafistischer Aktivismus	54
5.4	Bedeutung in europäischen Gesellschaften	57
6	Schlussbemerkungen.....	66
6.1	Zusammenfassung	66
6.2	Fazit	68
6.3	Erweiterte Forschungsfelder	69
	Literaturverzeichnis	70

Abstract

Salafism refers to the basic theological formation that postulates a return to the original Islam in order to overcome tradition and bring about renewal. The Salafist balance between authenticity and modernization promoted by enlightened religious intellectuals in the late Ottoman period was shaken by the events of World War I and its aftermath. This led to a dichotomy between conservatives, who espoused literalist and xenophobic Wahhābī positions, and modernists, especially the Muslim Brotherhood, who employed innovative means in their religio-political struggle to re-Islamize society and displace colonialism.

The Salafist balance was restored after independence as part of the Saudi Islamic Awakening (*al-Ṣaḥwa al-Islāmiyya*) along new, unenlightened paths, combining formerly strict Wahhābī teachings with radicalized Islamism. Global jihādī-Salafism completed the evolution of modernist Salafism, reducing the authentic Salaf way to excommunication and violence and employing the most modern means in its war against the West and indigenous Muslim governments. Against this backdrop of tension, numerous topics and questions open up, all of which focus particularly on the concrete enforcement mechanisms of Salafism and its very heterogeneous interpretations in modern essential societies.

In the context of this thesis, this question will be related to the concrete discrepancy between a global jihādī-Salafism and an original Salafism as an attempt to provide a response to the modernization of Islam. In doing so, it will be argued that there are structural affinities and continuities between the modernist reformers of the late nineteenth century and the quietist, political, and jihādī-Salafī factions of today.

Zusammenfassung

Salafismus bezeichnet die theologische Grundformation, die eine Rückkehr zum ursprünglichen Islam postuliert, um die Tradition zu überwinden und eine Erneuerung herbeizuführen. Das salafistische Gleichgewicht zwischen Authentizität und Modernisierung, das von aufgeklärten religiösen Intellektuellen in der späten osmanischen Zeit gefördert wurde, geriet durch die Ereignisse des Ersten Weltkriegs und seiner Folgen ins Wanken. Dies führte zu einer Dichotomie zwischen den Konservativen, die literalistische und fremdenfeindliche Wāḥḥābī-Positionen vertraten, und den Modernisten, insbesondere den Muslimbrüdern, die in ihrem religionspolitischen Kampf zur Re-Islamisierung der Gesellschaft und zur Ablösung des Kolonialismus innovative Mittel einsetzten.

Das salafistische Gleichgewicht wurde nach der Unabhängigkeit im Rahmen des saudischen islamischen Erwachens (al-Ṣaḥwa al-Islāmiyya) auf neuen, unaufgeklärten Wegen wiederhergestellt, wobei ehemals strenge Wāḥḥābī-Lehren mit einem radikalisierten Islamismus kombiniert wurden. Der globale jihādī-Salafismus vollendete die Entwicklung des modernistischen Salafismus, indem er den authentischen salafistischen Weg auf Exkommunikation und Gewalt reduzierte und die modernsten Mittel in seinem Krieg gegen den Westen und die einheimischen muslimischen Regierungen einsetzte. Vor diesem Spannungsfeld eröffnen sich zahlreiche Themen und Fragen, die sich insbesondere auf die konkreten Durchsetzungsmechanismen des Salafismus und seine sehr heterogenen Interpretationen in den modernen essentiellen Gesellschaften konzentrieren.

Im Rahmen dieser Arbeit wird diese Frage auf die konkrete Diskrepanz zwischen einem globalen jihādī-Salafismus und einem ursprünglichen Salafismus als Versuch, eine Antwort auf die Modernisierung des Islam zu geben, bezogen. Dabei wird argumentiert, dass es strukturelle Affinitäten und Kontinuitäten zwischen den modernistischen Reformern des späten neunzehnten Jahrhunderts und den quietistischen, politischen und jihādī-Salafī-Fraktionen von heute gibt.

1 Einleitung

1.1 Einführung in die Thematik

Salafismus bezieht sich auf die theologisch Grundformation, die eine Rückkehr zum ursprünglichen Islam postuliert, um die Tradition zu überwinden und eine Erneuerung herbeizuführen. Das von aufgeklärten religiösen Intellektuellen in der späten osmanischen Zeit geförderte salafistische Gleichgewicht zwischen Authentizität und Modernisierung wurde durch die Ereignisse des Ersten Weltkriegs und dessen Nachwirkungen erschüttert. Dies führte zu einer Zweiteilung zwischen Konservativen, die buchstabengetreue und fremdenfeindliche Wahhābī-Positionen vertraten, und Modernisten, vor allem den Muslimbrüdern, die in ihrem religionspolitischen Kampf um die Re-Islamisierung der Gesellschaft und die Verdrängung des Kolonialismus innovative Mittel einsetzten.¹

Das salafistische Gleichgewicht wurde nach der Unabhängigkeit im Rahmen des saudischen islamischen Erwachens (al-Şaḥwa al-Islāmiyya) auf neuen, unaufgeklärten Wegen wiederhergestellt, wobei die ehemals strengen Wahhābī-Lehren mit einem radikalisierten Islamismus kombiniert wurden. Der globale jihādī-Salafismus vollendete die Entwicklung des modernistischen Salafismus, indem er den authentischen Weg der Salaf auf Exkommunikation und Gewalt reduzierte und die modernsten Mittel in seinem Krieg gegen den Westen und die einheimischen muslimischen Regierungen einsetzte. Vor diesem Spannungsgefüge eröffnen sich zahlreiche Themenfelder und Fragen, welche alle insbesondere auf die konkreten Vollzugsmechanismen des Salafismus und seiner sehr heterogenen

¹ Crawford, 2014.

Deutungsweisen in modernen wesentlichen Gesellschaften.²

1.2 Forschungsfrage und Zielsetzung

Im Rahmen dieser Arbeit soll diese Frage auf die konkrete Diskrepanz zwischen einem globalen jihādī-Salafismus und einem ursprünglichen Salafismus als Versuch einer Antwort auf die Modernisierung des Islam zu liefern bezogen werden. Dabei wird argumentiert, dass es strukturelle Affinitäten und Kontinuitäten zwischen den modernistischen Reformern des späten neunzehnten Jahrhunderts und den heutigen quietistischen, politischen und jihādī-Salafī-Fraktionen gibt.

1.3 Aufbau und methodischer Ansatz

Hinsichtlich des Aufbaus folgt die Arbeit einer doppelten Struktur. Auf der einen Seite (Kapitel 2 und 3) geht es darum den Salafismus sowohl historisch als auch theologisch in seinen wesentlichen Prinzipien und Entwicklungslinien zu untersuchen. Darauf aufbauend wird im vierten Kapitel der Versuch unternommen, diese historisch-theologischen Grundlagen im Sinne einer Interpretation des politischen Status-quo des Salafismus darzustellen.

Methodisch folgt die Arbeit der dargestellten doppelten Struktur, auf der einen Seite die Thematik theoretisch zu fundieren und sie auf der anderen Seite, mithilfe eines empirischen Ansatzes auf die zugrundegelegte Gegenwart des Salafismus in einem sozio-politischen Kontext anzuwenden.

Um einen Gesamtüberblick über den erarbeiteten Themenbereich zu gewinnen, wird zuerst eine Google Recherche durchgeführt. Dabei wird mit den entsprechenden Begriffen (Salafismus, Salafist, usw.) gearbeitet. In

² Crawford, 2014.

einem zweiten Schritt wird eine Handrecherche in entsprechenden Fachbibliotheken durchgeführt. Für die Beantwortung der Fragestellung erfolgt eine umfassende Literaturrecherche, welche zur verbesserten Erkenntnis und einer umfassenden Informationssammlung der angewandten Ausdrücke dient.

Die Literaturrecherche wird inhaltlich in zwei Hauptrichtungen geteilt. Einerseits erfolgt eine umfassende Recherche, um hierbei wissenschaftliche Begriffserklärungen aufzuzeigen und diese auch zu erörtern. Zum anderen sollen wesentliche theologische Perspektiven aufgezeigt, ferner aber auch die sozio-politischen Implikationen untersucht werden.

Weiters bedient sich die Literaturrecherche einer Kombination der systematischen Recherche und des Ansatzes des Schneeballsystems. Dieser Ansatz ermöglicht die Literaturfindung von wesentlichen Quellen zu einem Thema relativ schnell. Da der aktuelle Stand der Forschung mittels des Schneeballsystems nur unzureichend beleuchtet wird, kommt auch die systematische Literaturrecherche mit der Eigenschaft des „bottom ups“ zur Anwendung. Hierbei handelt es sich um eine Methode, welche die Eingabe von speziellen Schlagwörtern in den jeweiligen Bibliothekskatalogen oder Datenbanken untersucht. Grundlegend erfolgt die systematische Literaturrecherche dabei in unterschiedlichen Online-Datenbanken.

2 Geschichtliche Einordnung des Salafismus

Im Rahmen dieses Kapitels geht es zunächst darum, wesentliche historische Etappen in der Entwicklung des Salafismus als Begrifflichkeit, aber auch in der Genese des theologischen Fundaments der (al-salafiyya) auf der anderen Seite darzustellen. In diesem Sinne sollen hier einige grundlegende Wegmarken präsentiert werden, die dann in den folgenden Kapiteln auf einer theologischen Ebene, weiter ausgeführt und auf einer politischen Ebene untersucht werden.

2.1 Mittelalterliche Entstehung des Salafismus

Der Begriff Salafismus (al-salafiyya) taucht in arabischen Texten zum ersten Mal in den 1920er Jahren auf, insbesondere auf Betreiben der Kairoer Buchhandlung al-Maktaba al-salafiyya.³ Der Salafismus als theologische Strömung hingegen hat seine Wurzeln im Mittelalter und geht gerade in seinen religiös-spirituellen Merkmalen auf weiter zurückliegende Traditionen zurück.

Bis ins 20. Jahrhundert hinein bedeutete "Salafist" zu sein - man beachte den Unterschied zwischen Salafist (salafi) und Salafismus (al-salafiyya) - lediglich die Zugehörigkeit zu einer dogmatischen Theologie (kalam) der Hanbaliten, die durch "ihren starken Grad an Fideismus und ihre Ablehnung des Rationalismus"⁴ gekennzeichnet ist. Ibn Hanbal (780-855) war nämlich der Ansicht, dass die rationalistische mutazilitische Theologie⁵, die von 813 bis 847 Staatsdoktrin des abbasidischen Kalifats war, die Integrität des

³ Commins, 2018, S. 161.

⁴ Commins, 2018, S. 162.

⁵ Steinberg, 2009, S. 112.

Glaubens verletzte und eine Rückkehr zur ursprünglichen Reinheit des Islams zur Zeit des Propheten erforderte.⁶

Dies bedeutete insbesondere, die heiligen Texte wörtlich zu lesen und dem Studium der Hadithe (Taten und Aussagen des Propheten) große Aufmerksamkeit zu schenken, um den Vorrang der Koranexegese (tafsir) und der Hadithwissenschaft ('ilm al-hadith) vor der Jurisprudenz der Rechtsschulen (fiqh) wiederherzustellen. Ibn Hanbal war übrigens weder Jurist noch Theologe, sondern Traditionalist, d.h. Hadith-Spezialist, und es gibt keinen Hinweis darauf, dass er eine neue Rechtsschule begründen wollte.⁷

2.2 Die Entwicklungen nach dem Hanbalismus

Die Abstammung Ahmad ibn Hanbals vom literalistischen Salafismus ist jedoch problematisch, da die Akteure, die sich zu dieser Bewegung bekannten, das hanbalitische Erbe abwechselnd umgestalteten, für sich beanspruchten und sich von ihm distanzierten.

Der Theologe Ibn Taymiyya (1263-1328) leitete den hanbalitischen Literalismus in eine Lehre der Glaubensreinigung um. Er befürwortete die Wiederherstellung der göttlichen Einheit (tawhid) und wandte sich insbesondere gegen Neuerungen (bida') wie die Verehrung von Heiligen und den Besuch von Gräbern, die als Götzendienst angesehen wurden.⁸

Ibn 'Abd al-Wahhab (1703-1792), der gleichnamige Begründer des saudischen Wahhabismus, ist ein direkter Erbe des hanbalitischen Literalismus und des Puritanismus von Ibn Taymiyya.⁹ Er macht den Kampf

⁶ Steinberg, 2009, S. 113.

⁷ Haykel, 2009.

⁸ Cook, 2001.

⁹ Cook, 2001.

gegen Schiismus und Schirk (Vereinswesen) zu einer Priorität¹⁰ und verkündet mit Amir Muhamad Ibn Saud einen Jihād der territorialen Einigung und doktrinären Homogenisierung.¹¹

Der Wahhabismus - seine Anhänger beanspruchen eher die Bezeichnung Muwahiddun (Unitarier) oder Salafi - ist in diesem Sinne untrennbar mit einem politischen Projekt verbunden (der erste saudische Staat wurde 1744 gegründet) und ähnelt daher einem religiösen Nationalismus.¹²

In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts radikalisierte Rachid Rida in Anlehnung an Ibn al-Qayyim al-Jawzia (Schüler von Ibn Taymiyya)¹³ die hanbalitische Gleichgültigkeit gegenüber dem Fiqh (Recht) in eine Ablehnung der Nachahmung (taqlid) von Rechtsschulen und machte damit den Ijtihad zu einem grundlegenden Merkmal des Salafismus bis heute.

In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts schließlich desavouierten mehrere salafistisch orientierte 'ulama' das hanbalitische Erbe, in dem sie trotz des ursprünglichen Entwurfs von Ibn Hanbal eine neue Rechtsprechung zu erkennen glaubten, die einen schädlichen Interpretationsfilter zwischen die Texte und die Muslime einführte. Dies gilt für Muhammad Nasir al-Din al-Albani (1914-1999), einen saudischen Scheich albanischer Abstammung, der zwar die von Ibn Hanbal gepriesene Hadith-Wissenschaft wieder aufnahm, aber gleichzeitig die exegetische Methodik von Ibn 'Abd al-Wahhab heftig kritisierte. Dieser hielt sich nämlich weiterhin an die exegetischen Regeln des Hanbalismus, die sich nach jahrhundertelanger Praxis zu einer Rechtsprechung entwickelt hatten, die laut al-Albani die Fähigkeit des Gläubigen, einen direkten Zugang zum Text und seiner grundlegenden Wahrheit zu finden, hemmte. Al-Albani geht sogar so weit zu sagen, dass Ibn

¹⁰ Haykel, 2009.

¹¹ Crawford, 2014.

¹² Weismann, 2015.

¹³ Haykel, 2009, S. 44.

'Abd al-Wahhab im Glauben ('aqida) salafi war, aber nicht im Recht (fiqh).¹⁴ Er versucht, den 'ilm al-hadith als einzige religiöse Wissenschaft wiederherzustellen, die darauf ausgerichtet ist, in der Vorbildlichkeit des Propheten und seiner Gefährten die Antworten auf die Probleme zu finden, die im Qur'an nicht gelöst werden können. In al-Albanis Logik ist der Text des Hadith (matn) unanfechtbar und folglich können nur die Überlieferungskette (isnad) und die Zuverlässigkeit der Überlieferer bewertet werden.¹⁵

Diese neue salafistische Doktrin (da'wa al-tasfiya wa-l-tarbiya, Aufruf zur Reinigung und Bildung) stellt eine Gefahr für das saudische Königreich, den selbsternannten Hüter der sunnitischen Orthodoxie, dar, denn indem sie den Ijtihad außerhalb des theologisch-rechtlichen Rahmens des Hanbalismus proklamiert, al-Albani einen Parallelraum zum saudisch-wahhabitischen Establishment schafft und sowohl die Autorität der wahhabitischen 'ulama, die von Ibn 'Abd al-Wahhab abstammt (die Al al-Sheikh), als auch die religiöse Legitimität der Saud untergräbt. Dieser alternative Salafismus, der sich wieder auf die Hadithe konzentriert, ist umso problematischer, als er in einem Kontext der Emanzipation vom saudischen Wahhabismus im Rahmen des Ölbooms von 1973 und des afghanischen Jihād (1979-1989) stattfindet.

2.3 Der globalisierte Salafismus

Der afghanische jihād, der vom saudischen Königreich maßgeblich gefördert wurde, markiert den Beginn der Autonomisierung des Wahhabismus gegenüber der saudischen Vormundschaft einerseits und der Verbreitung des Salafismus von al-Albani und seiner Gefolgsleute andererseits. Die transnationale dschihadistische Mobilisierung, die von 'Abdallah Azzam über das Dienstleistungsbüro (maktab al-khadamat) ausgelöst wurde, brachte

¹⁴ Lacroix, 2009, S. 68.

¹⁵ Commins, 2018, S. 163.

Wahhabiten, Dschihadisten, Muslimbrüder und Salafisten zusammen und förderte die Entstehung einer hybriden Ideologie, die den literalistischen und traditionalistischen Ansatz der Salafisten mit dem revolutionären Befehl des Dschihad verschmolz.¹⁶

Diese neue Variante des Salafismus lehnt die Legitimität der saudischen Ulama, die Islamizität der saudischen Monarchie und die hanbalitische Rechtsprechung ab, erbt jedoch vom Wahhabismus den wortgetreuen Umgang mit den Texten und die Betonung der doktrinären Reinheit.¹⁷

Der politisch und antiklerikal ausgerichtete dschihadistische Salafismus wurde später von Ideologen wie Bin Laden, Ayman al-Zawahiri, Abu Musab al-Zarqawi oder Abu Muhammad al-Maqdisi weiterentwickelt.¹⁸

Indem er den Salafismus der alleinigen Zuständigkeit der wahhabitischen 'Ulama' entzogen hat, hat al-Albani eine echte "Demokratisierung des Salafismus"¹⁹ bewirkt. Nachdem er von seiner organischen Bindung an den saudischen Klerus befreit worden war, konnte er nun weltweit verbreitet werden, ohne die Bedingung der Ehrerbietung gegenüber der saudischen Monarchie. Das Phänomen des Exports des Wahhabismus im Zuge des Ölbooms von 1973 - zu dem noch die Reaktion auf die Islamische Revolution im Iran 1979 hinzukam -, der Saudi-Arabien einen beträchtlichen Geldsegen bescherte,²⁰ wurde somit durch das Phänomen der Salafisierung des traditionellen lokalen Islams ergänzt; ein Phänomen, das weitgehend von den Logiken der Uniformität und der Unmittelbarkeit der Globalisierung und des Internets diktiert wurde.²¹

¹⁶ Haykel, 2009.

¹⁷ Meijer, 2009, S. 12.

¹⁸ Lawrence, 2005.

¹⁹ Lawrence, 2005.

²⁰ Haykel, Hegghammer & Lacorix, 2015.

²¹ Haykel, Hegghammer & Lacorix, 2015.

Aus der grundlegenden Geste der Desakralisierung des bisherigen Monopols der Kleriker auf Normativität - in Afghanistan gekoppelt mit einem Prozess der "Privatisierung des Jihād" unter der Ägide von Abdallah Azzam²² - wurde so ein a-institutioneller, transnationaler und globalisierter Salafismus geschmiedet, der die Bewegung in eine Vielzahl von theologischen Orientierungen und politischen Verhaltensweisen zerbrechen lässt.

2.4 Reformistischer und literalistischer Salafismus

Die Verwendung von 'Salafismus' als wissenschaftlicher Begriff geht auf den Beginn des 20. Jahrhunderts zurück. Der Orientalist Louis Massignon benutzte ihn damals, um die Reformschule von Jamal al-Din al-Afghani (1838-1897) und Muhammad 'Abduh (1849-1905) zu bezeichnen, die sich um eine Neuinterpretation des islamischen Erbes im Rahmen der westlichen Moderne bemühten.²³

Ihr Unterfangen ähnelte somit weniger der Verfestigung einer sunnitischen Orthodoxie als vielmehr der Wiederbelebung (Nahda) des muslimischen Denkens in einer Situation der kulturellen Dominanz durch den "Westen". Für die Reformisten sind die as-salaf as-sāliḥ (frommen Vorfahren) nämlich keine Quelle der Nachahmung, sondern ein inspirierendes Modell, dessen Geist - und nicht der Buchstabe - durch den Gebrauch der Vernunft rehabilitiert werden muss. Der Widerspruch zum zeitgenössischen Salafismus, den wir als eine literalistische, puristische und gegenüber dem Gebrauch der menschlichen Vernunft intolerante Religiosität beschreiben würden, scheint vollkommen zu sein. Es stellt sich dabei also die Frage: wie kann "Salafismus" gleichzeitig einen religiösen Fundamentalismus und eine rationale Philosophie bezeichnen?

²² Rumman, 2014.

²³ Esposito, 1992, S. 47.

Die Gründe für diesen Hiatus sind im Wesentlichen epistemologischer Natur. Der Salafismus, wie er von Ibn Hanbal im 8. bis 9. Jahrhundert beschrieben wurde, ist in erster Linie eine literalistische theologische Strömung, der Rechtsfragen gleichgültig sind und die vor allem nichts mit der politischen Färbung zu tun hat, die dem Islam von den Reformern des 19. bis 20. Jahrhunderts im kolonialen Kontext verliehen wurde. Die Abgrenzung gegenüber dem reformistischen "Salafismus" wird endgültig von Rachid Rida (1865-1935) vollzogen, für den "Salafist" zu sein nicht nur bedeutet, im Glaubensbekenntnis (normative Theologie) Hanbalit zu sein, sondern auch mit den Rechtsschulen (madhahib) zugunsten eines Rechts auf Ijtihad (individuelle Auslegung, wenn auch nach einer sehr strengen Methodik) zu brechen.²⁴

Vom 12. bis zum 21. Jahrhundert bleibt jedoch die Konstante der von Abu al-Hassan al-Achari (874-936) festgelegte Imperativ der strikten Nachahmung Muhammads und seiner Gefährten (sahaba);²⁵ der "Gläubige soll nichts anderes sagen als das, was Gott im Koran sagt oder was der Prophet in der Sunna erklärt".²⁶

Folglich scheint es, als habe Louis Massignon den Begriff Salafismus verwendet, um eine reformistische Strömung ('Abduh, al-Afghani) zu charakterisieren, die sich zwar auf die Autorität der Salaf berief, aber nicht dazu berufen war, diese zum universellen Bezugspunkt menschlichen Handelns zu machen, und vor allem einen tiefen Bruch mit dem hanbalitischen Glaubensbekenntnis der Salafisten darstellte.²⁷

Unter Salafismus versteht man heute einen theologischen Ansatz, der die Nachahmung des Propheten und der ersten drei Generationen von Muslimen fordert (Orthopraxie), alle Ideen oder Praktiken ablehnt, die nicht

²⁴ Haykel, 2009, S. 48.

²⁵ Haykel, 2009, S. 50.

²⁶ Meijer, 2009, S. 31.

²⁷ Meijer, 2009, S. 35.

ausdrücklich von den Schriften erlaubt sind (Orthodoxie), die göttliche Einheit (Tawhid) preist und Abweichungen davon verurteilt (Schiismus), Innovationen), idealerweise unter der Schirmherrschaft eines islamischen Staates ausgeübt wird (Shari'a), und den Muslimen eine Praxis nahelegt, die sich auf die - gemeinschaftliche oder gewaltsame - Sezession von Ungläubigen und Abtrünnigen konzentriert (al-wala' wal-bara', Abkehr und Loyalität). Diese fünf Elemente (Orthopraxie, Orthodoxie, Tawhid, Shari'a und al-wala' wa-l-bara') sind die charakteristischen Merkmale der salafistischen Theologie, die in der Sekundärliteratur ausführlich beschrieben werden und die im folgenden Kapitel im Sinne einer theologischen Auslegung näher dargestellt werden sollen.²⁸

Aus den sechs Entwicklungsstufen des Salafismus, die in diesem Kapitel ausführlich beschrieben werden (Ibn Hanbal, Ibn Taymiyya, Reformsalafismus, Rachid Rida, Wahhabismus, al-Albani), lassen sich drei Schlussfolgerungen ziehen.

Erstens steht die Beständigkeit und Zeitlosigkeit der Lehre, die die Salafisten für sich beanspruchen, im Gegensatz zum wechselhaften Charakter des Salafismus seit dem Mittelalter. Der Anspruch der Salafisten, in einer Zeit der Abweichungen die Rückkehr des ursprünglichen "wahren" Islam zu verkörpern, ist in der Tat das Produkt aufeinanderfolgender historischer Entwicklungen. In diesem Sinne, und das ist ein Paradoxon des Salafismus, ist die Universalität der salafistischen Botschaft Teil einer historischen Kontingenz.

Aus diesem historischen Wandel lässt sich auch schließen, dass entgegen der vorherrschenden Sichtweise nicht jeder Salafismus wahhabitisch ist. Der Wahhabismus ist eine besondere Form, die der Salafismus angenommen hat, oder anders gesagt, ein Salafismus unter vielen.

²⁸ Wagemakers, 2016.

Schließlich haben diese aufeinanderfolgenden Transformationen - und zwar paroxysmal mit der von al-Albani formulierten Kritik sowie mit der Politisierung eines Teils der Wahhabiten - zu einer Zersplitterung der Bewegung heute geführt, die das Konzept des Salafismus - zumindest im politischen Feld - teilweise hinfällig zu machen scheint.

3 Theologische Grundformationen im Salafismus

Im vorangegangenen Kapitel wurde eine theoretische Diskussion über das "Politische" geführt. Das zentrale Ziel dieses Kapitels ist es, diese theoretische Diskussion auf den Salafismus anzuwenden, um das "Politische" im salafistischen Denken zu verorten. Dazu ist es zunächst wichtig, ein solides Verständnis dieser religiösen Bewegung zu erlangen. Daher werden im nächsten Abschnitt einige der zentralen theologischen Konzepte des Salafismus vorgestellt und die Divergenzen zwischen seinen Anhängern angesprochen.

3.1 Doktrin des Salafismus

Der Salafismus ist ein Zweig des sunnitischen Islams, dessen Bezeichnung sich von den so genannten al-salaf al-salih oder "frommen Vorgängern" ableitet: den ersten drei Generationen von Muslimen, von denen angenommen wird, dass sie die reinste und authentischste Form des Islams vertreten haben. Im Wesentlichen können Salafisten als diejenigen Muslime bezeichnet werden, die das utopische Bild ihrer "frommen Vorgänger" wiederbeleben wollen, indem sie deren Überzeugungen und Praktiken in so vielen Lebensbereichen wie möglich nachahmen.²⁹

Um den Islam zu läutern, greifen Salafisten auf eine wortgetreue Auslegung des Korans und der Sunna (d. h. der Vorbilder des Propheten Mohammed, wie sie in den verschiedenen Hadithen beschrieben werden) zurück, die sie als die beiden einzigen legitimen Quellen des Islam betrachten. Das heißt, die Salafisten lehnen die jahrhundertealte islamische Rechtsprechung ab, wie sie von den Gelehrten der verschiedenen islamischen Rechtsschulen (madhahib)

²⁹ Wagemakers, 2016, S. 30.

erarbeitet wurde. Anstatt diese Rechtsschulen und ihre Rechtsgelehrten blind zu imitieren (taqlid), wenden sich Salafisten allein dem Koran und der Sunna zu und interpretieren diese Quellen durch das Prisma der ersten drei Generationen.³⁰

Dies ist vielleicht der wichtigste rechtliche Unterschied zwischen "normalen" Muslimen und Salafisten. Während die erstgenannte Gruppe al-salaf al-salih als eine Gruppe von Muslimen ansieht, deren Vorbild durch das Prisma einer der vier Schulen des islamischen Rechts (der Hanafi-, Maliki-, Schafi- oder Hanbali-Schule) befolgt werden sollte, möchten Salafisten ihrem Beispiel direkt folgen und lehnen jede Form von außertextlichen Quellen bei der Entscheidung theologischer Fragen ab.³¹

Wenn in keiner der beiden Quellen eindeutige Antworten auf religiöse Fragen gefunden werden können, ziehen Salafisten die unabhängige Auslegung von Koran und Sunna (ijtihad) dem taqlid vor.³²

Durch die strikte Nachahmung der ersten Generationen von Muslimen sehen sich die Salafisten als Anhänger der einzig "wahren" und authentischen Form ihrer Religion.³³

Auch wenn das utopische Bild, das Salafisten wiederherstellen wollen, auf die frühen Jahre des Islam zurückgeht, ist die salafistische Bewegung als solche ein relativ modernes Phänomen, das im 20. Im nächsten Abschnitt wird eine Reihe von Kernkonzepten aufgezeigt, die die Wurzeln des religiösen Glaubensbekenntnisses ('Aqida) der Salafisten bilden.

³⁰ Wagemakers, 2012, S. 4-5.

³¹ Wagemakers, 2016a, S. 31-32.

³² Roex, 2013, S. 80-81.

³³ Wagemakers, 2012, S. 3.

3.2 Die salafistische ‚Aqida‘ und ‚Manhaj‘

Das zentrale theologische Prinzip des Salafismus ist das Konzept des Tawhid oder der Einheit Gottes. Obwohl Tawhid ein allgemeines islamisches und kein ausschließlich salafistisches Konzept ist, haben Salafisten ein sehr spezifisches Verständnis dieses Prinzips. Wie alle Muslime glauben die Salafisten an den so genannten tawhid al-rububiyya: die Vorstellung von der Einheit der Herrschaft Gottes (gemeinhin als "Monotheismus" übersetzt). Neben dieser Form des Tawhid unterscheiden Salafisten jedoch noch zwei weitere Varianten: tawhid al-uluhiyya (der Glaube, dass Gott allein der Anbetung würdig ist) und tawhid al-asma' wa-l-sifat (der Glaube, dass Gott in seinen Eigenschaften einzigartig und daher unvergleichlich und unvergleichlich in all seinen Merkmalen ist).³⁴

Die Bedeutung des Tawhid kann kaum überschätzt werden, da im Grunde jedes Argument und jede Position, die Salafisten vertreten, auf dieses Konzept zurückgeführt werden kann. Die extrem rigide Auslegung von Tawhid durch Salafisten wirkt sich beispielsweise auch auf ihr Verständnis von Schirk aus. Schirk, auch bekannt als Götzendienst oder Polytheismus, ist der Akt der Verehrung oder Vergötterung einer anderen Person als Gott.³⁵

Einige Beispiele, die Salafisten als Ausdruck von Götzendienst - d. h. als Verstöße gegen den Grundsatz der tawhid al- uluhiyya - ansehen würden, sind die Feier des Geburtstags des Propheten Mohammed oder die Verehrung von Heiligen.

Andere Lehrfragen, die Salafisten als wichtig erachten, zu denen aber verschiedene inner-salafistische Gruppen unterschiedliche Ansichten vertreten können, betreffen die Fragen, was Glauben (iman) und was Unglauben (kufr) ist. Die Diskussionen über den Iman werden seit dem 7. Jahrhundert geführt, aber abgesehen von einigen spezifischen Zweigen

³⁴ Roex, 2013, S. 78- 79.

³⁵ Roex, 2013, S. 79-80.

innerhalb des Salafismus sind sich die Salafisten im Allgemeinen einig, dass der Glaube durch eine Überzeugung im Herzen, durch Sprache und durch Handeln ausgedrückt wird.³⁶

Umstrittener ist die Frage, was Kufr ausmacht, und damit auch die Frage, wann jemand als Abtrünniger (murtadd) oder Ungläubiger (kafir) bezeichnet werden kann. Für die Zwecke dieser Arbeit sind die spezifischen Details dieser Diskussionen (z. B. was ist großer Unglaube (kufr akbar) und kleiner Unglaube (kufr asghar); zwischen welchen Arten von Sünden unterscheiden Salafisten?) von geringerer Bedeutung. Wichtig ist jedoch, dass diese beiden Begriffe Iman und Kufr eine zentrale Stellung im salafistischen Glaubensbekenntnis einnehmen. Denn auf der Grundlage dieser Konzepte beurteilen Salafisten andere Menschen und entscheiden, wie sie mit ihnen umgehen sollen.

Die spezifischen Vorstellungen der Salafisten darüber, wie sie sich ihren "frommen Vorgängern" nähern sollen, und ihre ausgeprägten Ansichten über Tawhid scheinen fast den Eindruck zu erwecken, dass sich die Salafisten als Teil eines etwas exklusiven oder gehobenen Zweigs des Islam sehen. In der Tat ist dies der Fall. In vielerlei Hinsicht bemühen sich Salafisten ständig darum, den exklusiven und besonderen Charakter ihrer Gruppe zu betonen. Sie betonen ihre Exklusivität, indem sie zum Beispiel behaupten, Mitglieder der "siegreichen Gruppe" zu sein, die im Jenseits gerettet werden wird (al-ta'ifa al-mansura oder al-firqa al-najiya). Außerdem sehen sie sich selbst als eine Gruppe von "Fremden" (ghuraba) im Vergleich zum Rest der umma.³⁷

Eines der wichtigsten theologischen Prinzipien, auf das Salafisten ihren exklusiven Charakter gründen und der Reinheit des Islams verpflichtet bleiben, ist das Prinzip al-wala' wa-l-bara' (Loyalität und Desavouierung). Dieser islamische Grundsatz schreibt den Muslimen vor, sich ihren eigenen religiösen Überzeugungen und Praktiken uneingeschränkt zu widmen und

³⁶ Wagemakers, 2016a, S. 48.

³⁷ Haykel, 2009, S. 35.

sich aktiv von jedem zu distanzieren, der sie dazu bringen könnte, vom "geraden Weg" abzuweichen.³⁸

Das Konzept impliziert die Existenz einer streng dichotomen Weltsicht, die die Welt in einen im Wesentlichen "guten" und "bösen" oder islamischen und nicht-islamischen Teil unterteilt. In der Praxis gehen die Meinungen der Salafisten über die Anwendung dieses Grundsatzes im täglichen Leben weit auseinander. Wenn es angewendet wird, äußert es sich jedoch auf persönlicher, politischer oder gesetzgeberischer Ebene.³⁹

Auf persönlicher Ebene verzichten die meisten Salafisten beispielsweise auf die Teilnahme an nicht-islamischen Ritualen oder Feiertagen (wie z. B. Weihnachten) und versuchen, Freundschaften mit Nicht-Muslimen zu vermeiden. Es ist auch unwahrscheinlich, dass Salafisten einen Geschäftsanzug und eine Krawatte tragen, da diese Kleidung mit westlichen Praktiken assoziiert wird, die im Grunde unislamisch sind.⁴⁰

Aufgrund dieser spezifischen Verhaltensregeln für den Umgang mit Nicht-Muslimen und nicht-islamischen Elementen kann die Integration von Salafisten in die breitere Gesellschaft - insbesondere in nicht-islamische Gesellschaften - oft sehr schwierig sein. Einige Salafisten möchten das Konzept der Loyalität und des Desavouierens auch auf politischer Ebene zum Ausdruck bringen. Auf dieser Ebene geht es traditionell um die Frage, ob muslimische Länder in militärische Konflikte mit nicht-islamischen Ländern eintreten dürfen oder ob muslimische Länder nicht-muslimischen Ländern zu Hilfe kommen sollten.⁴¹

Während sich die meisten Salafisten grundsätzlich darüber einig sind, wie al-wala' wa-l-bara' auf persönlicher Ebene anzuwenden ist, ist seine Anwendung auf politischer Ebene eher umstritten. Noch umstrittener ist die Anwendung

³⁸ Wagemakers, 2016a, S. 44.

³⁹ Wagemakers, 2016b, S. 12-13.

⁴⁰ Roex, 2013, S. 183.

⁴¹ Wagemakers, 2016b, S. 13.

auf der legislativen Ebene. In Anbetracht der Vorstellung, dass Muslime Gott gegenüber vollkommene Loyalität zeigen sollten, sind einige Salafisten der Ansicht, dass das Leben unter "menschengemachten" Gesetzen aktiv abgelehnt werden sollte.⁴²

Eine solche Auslegung von al-wala wa- l-bara' auf gesetzgeberischer Ebene ist jedoch äußerst umstritten und wird mit Sicherheit nicht von allen Salafisten geteilt. Trotz der internen Diskussionen unter Salafisten, wie das Prinzip der Loyalität und Desavouierung in der Praxis anzuwenden ist, stellt das Prinzip als solches einen zentralen Aspekt des religiösen Glaubensbekenntnisses der Salafisten dar.

Abgesehen von ihren spezifischen Vorstellungen zu Tawhid, Iman und Kufr und der Einhaltung des Prinzips al- wala' wa-l-bara' wollen Salafisten auch die "Reinheit" ihrer Religion wiederherstellen, indem sie sich aktiv von allen Praktiken oder Glaubensvorstellungen lossagen, deren Ursprünge nicht auf die lebenden Tage der frommen Vorgänger zurückgehen, die sich aber im Laufe der Jahrhunderte dennoch in die Religion eingeschlichen haben. Diese "religiösen Neuerungen", die der ursprünglichen Praxis des Islams, der bida, hinzugefügt wurden, sollten aktiv abgelehnt werden.

Auch wenn die erwähnten inner-salafistischen Diskussionen über Themen wie al-wala wa-l-bara', Iman und Kufr real sind, bleibt die Schlussfolgerung zutreffend, dass Salafisten im Allgemeinen durch ein gemeinsames religiöses Glaubensbekenntnis geeint sind.⁴³

Wie ich in diesem Abschnitt darzulegen versucht habe, dreht sich dieses Glaubensbekenntnis um ein sehr spezifisches Verständnis des Konzepts des Tawhid und eine absolute Ablehnung jeglicher außertextlicher Quellen.

Die wesentlichsten und praktischsten Unterschiede zwischen Salafisten ergeben sich nicht aus Glaubensfragen. Die offensichtlichsten Bruchlinien

⁴² Wagemakers, 2016b, S. 13.

⁴³ Wiktorovicz, 2006.

treten erst zutage, wenn man die konkrete Methode (manhaj) betrachtet, mit der sie ihre religiösen Lehren in konkrete Praktiken umsetzen. Das heißt, die Trennlinien zwischen Salafisten werden erst deutlich, wenn man sich ansieht, wie verschiedene Gruppen von Salafisten mit der Gesellschaft umgehen und wie sie ihre Religion auf zeitgenössische Fragen und Probleme anwenden.⁴⁴

Auf der Grundlage der Unterschiede in der manhaj hat Wiktorovicz drei verschiedene salafistische Kategorien identifiziert: "Puristen", "Politicos" und "Dschihad-Salafisten". Jede Kategorie wird in den folgenden Abschnitten erörtert.

3.3 Puristische, quietistische und jihadi-Salafisten

Der erste von Wiktorovicz identifizierte Zweig ist der puristische Salafismus. Ich werde mich jedoch nicht an die Terminologie von Wiktorovicz halten, sondern der Kritik von De Koning, Wagemakers & Becker an dem Begriff "Puristen" folgen und ihre alternative Bezeichnung "Quietisten" übernehmen, um diesen ersten Zweig des Salafismus zu beschreiben.⁴⁵

Wie die Bezeichnung nahelegt, ist das Engagement der quietistischen Salafisten in der Gesellschaft durch politischen Quietismus gekennzeichnet. Das heißt, sie lehnen jede Form von politischem Handeln oder Engagement ab, in dem Sinne, dass sie sich an Dingen wie parlamentarischer Politik, Diskussionen über strittige politische Fragen oder politischen Demonstrationen nicht beteiligen. Stattdessen geht es den quietistischen Salafisten in erster Linie um das Studium, die Bildung (tarbiya) und die friedliche Verbreitung (da'wa) ihrer islamischen Ansichten.⁴⁶

⁴⁴ Wiktorovicz, 2006, S. 208.

⁴⁵ De Koning, Wagemakers & Becker, 2014, S. 51.

⁴⁶ Wagemakers, 2016a, S. 53.

Quietistische Salafisten glauben, dass Gottes Souveränität (hakimiyya) - d. h. wahre islamische Herrschaft (wie auch immer diese definiert wird) - erst dann eingeführt wird, wenn die Gesellschaft dazu bereit ist. Sie sind daher der Ansicht, dass die Gesellschaft zunächst auf diesen Übergang vorbereitet werden sollte. Indem sie die Muslime über den Islam aufklären, abweichende Praktiken bekämpfen und ihr spezifisches salafistisches Glaubensbekenntnis verbreiten, wollen die quietistischen Salafisten die islamische Lehre und Praxis reinigen und versuchen, die Gesellschaft von Grund auf zu islamisieren und sie auf ein späteres Leben unter islamischer Politik vorzubereiten. Quietistische Salafisten sehen sich in dieser Hinsicht als Vorhut oder "Gruppe von Pionieren". Ihre quietistische Haltung bedeutet nicht zwangsläufig, dass sie politisches Handeln prinzipiell für falsch halten. Solange ihre Religion nicht vollständig geläutert ist und die Gesellschaft die Glaubensgrundsätze nicht versteht, führt politisches Handeln in ihren Augen jedoch nur zu größeren Übeln wie sozialer Spaltung und zivilem Unfrieden (fitna) oder Schwächung der salafistischen da'wa.⁴⁷

Außerdem glauben die meisten quietistischen Salafisten, dass Gott den politischen Führern - selbst den unterdrückerischen - die Macht anvertraut hat. Daher sollte ihnen jederzeit gehorcht werden.

In Anbetracht all dessen lehnen quietistische Salafisten die Opposition gegen die politische Führung ab und sind für ihre unterwürfige Haltung gegenüber politischen Regimen bekannt, selbst unter Bedingungen der Unterdrückung.⁴⁸

Dennoch lassen sich einige Subtrends in Bezug auf die spezifischen Positionen, die sie gegenüber ihren politischen Machthabern einnehmen, ausmachen. Der erste Untertrend besteht aus den so genannten "distanzierten" Salafisten. Die Aloofisten können als die strengste Version des quietistischen Salafismus angesehen werden, da sie nicht nur politische Aktionen ablehnen, sondern auch eine gewisse Distanz zu ihren politischen Führern wahren. Das

⁴⁷ Wiktorovicz, 2006, S. 217-218.

⁴⁸ Wiktorovicz, 2006, S. 217.

heißt, sie lehnen ihre Machthaber weder ab noch unterstützen sie sie in irgendeiner Weise. Bestenfalls geben sie ihren Führern diskrete Ratschläge, wie sie mit politischen Fragen umgehen sollen (nasiha). Damit nehmen die Aloofisten eine andere Position ein als die so genannten "Loyalisten". Diese zweite Untergruppe besteht aus Salafisten, die - wie alle ihre "Quietisten"-Brüder - offenes politisches Handeln ablehnen, aber - wenn sie von ihren politischen Führern dazu aufgefordert werden - bereit sind, ihre politische Loyalität zu zeigen, indem sie beispielsweise Fatwas herausgeben, die bestimmte politische Maßnahmen rechtfertigen. Die "Propagandisten" schließlich gehen noch einen Schritt weiter. Sie unterstützen nicht nur aktiv ihre Herrscher, sondern setzen auch ihre moralische Autorität ein, um jegliche Kritik am Regime anzuprangern.⁴⁹

Einige Wissenschaftler haben argumentiert, dass quietistische Salafisten doch politisch engagiert sind. In der Tat könnte man argumentieren, dass die vehemente Ablehnung von politischer Opposition oder die stillschweigende Unterstützung politischer Machthaber eine im Wesentlichen politische Haltung ist.⁵⁰

Eine zweite Kategorie, die Wiktorovicz identifiziert hat, sind die so genannten "Politicos". Politicos zeichnen sich durch ihre aktivistische Haltung aus. Im Gegensatz zu den quietistischen Salafisten halten die Politicos politisches Engagement für wünschenswert. Politicos scheuen sich nicht, Kritik an den politischen Autoritäten zu äußern, rufen aber - anders als jihadi-Salafisten - in der Regel nicht zum Aufstand gegen diese auf.⁵¹

Die Anhänger dieses politisierten Zweigs des Salafismus wurden stark von politischen Bewegungen wie der Muslimbruderschaft beeinflusst, von denen sie ihre aktivistische Haltung übernommen haben.⁵²

⁴⁹ Wagemakers, 2016a, S. 54.

⁵⁰ Meijer, 2009.

⁵¹ Wiktorovicz, 2006, S. 221.

⁵² Wagemakers, 2016a, S. 55.

Der politisierte Salafismus lässt sich in zwei Hauptströmungen unterteilen. Der erste Trend besteht aus jenen Salafisten, deren politisches Engagement sich auf die Teilnahme an politischen Debatten, Protesten oder anderen Formen des politischen Engagements konzentriert, die über die Beteiligung an der parlamentarischen Politik hinausgehen. Das bekannteste Beispiel für diesen Trend ist die saudi-arabische Sahwa-Bewegung, aber ähnliche Gruppen gibt es auch in anderen Ländern. Ihr politischer Aktivismus kann sich auf alle möglichen (nationalen oder internationalen) politischen Themen konzentrieren, wie etwa die Korruption des Regimes oder die Menschenrechtssituation in ihren Ländern.⁵³

Der zweite Trend besteht aus Politicos, die tatsächlich bereit sind, sich an der parlamentarischen Politik zu beteiligen. Im Gegensatz zur ersten Strömung versuchen die Salafisten dieser zweiten Strömung, die Politik ihrer Länder zu beeinflussen, indem sie sich in politischen Parteien engagieren und bei Parlamentswahlen antreten. Die ägyptische politische Partei Hizb al-Nour, die unmittelbar nach dem Ausbruch der ägyptischen Revolution 2011 gegründet wurde und an den Parlamentswahlen 2012 teilnahm, ist ein Beispiel für eine Gruppe, die zu dieser zweiten Strömung gehört.⁵⁴

Die dritte (und berüchtigtste) Kategorie des Salafismus ist der jihadi-Salafismus. Aufgrund dieser Bezeichnung könnte man annehmen, dass jihadi-Salafisten der einzige Zweig der Salafisten sind, der an die Legitimität des Jihad glaubt. Dies ist jedoch nicht ganz richtig. Denn alle Salafisten - ob sie nun quietistisch, politisch oder jihadistisch sind - betrachten den Jihad als elementaren Bestandteil des Islam.⁵⁵

Jihadi-Salafisten unterscheiden sich jedoch von den anderen Kategorien durch ihre spezifischen Ansichten darüber, wann der Jihad geführt werden kann. Grob lassen sich drei Arten des bewaffneten Jihad unterscheiden. Erstens gibt

⁵³ De Koning, Wagemakers & Becker, 2014, S. 54.

⁵⁴ Wagemakers, 2017, S. 17.

⁵⁵ De Koning, Wagemakers & Becker, 2014, S. 55.

es den klassischen Jihad: eine (hauptsächlich) defensive Art der Kriegsführung zwischen dem islamischen Gebiet und einem Gebiet, das nicht unter islamischer Kontrolle steht. Zweitens gibt es den revolutionären Jihad: ein bewaffneter Kampf mit dem Ziel, Regime in muslimischen Ländern zu stürzen, die das islamische Recht nicht anwenden. Und schließlich gibt es den globalen Jihad, der sich gegen westliche Länder richtet, um sie dazu zu bringen, ihre Unterstützung für ungerechte - und angeblich abtrünnige - Herrscher in muslimischen Ländern zu beenden.⁵⁶

Im Gegensatz zu den Quietisten und Politicos, die nur den klassischen Jihad befürworten, glauben die jihadi-Salafisten, dass ein revolutionärer (und globaler) Jihad gegen abtrünnige Führer, die das islamische Recht nicht anwenden, (und gegen ihre westlichen Verbündeten) geführt werden muss. In seinem Buch "Salafi-Dschihadismus: Die Geschichte einer Idee" beschreibt Maher (2016), wie die ideologischen Rechtfertigungen der jihadi-Salafisten für den revolutionären Jihad auf extrem rigiden Auslegungen von Glaubensfragen und religiösen Konzepten wie Takfir, al-wala wa-l-bara' und Hakimiyya beruhen.⁵⁷

Wegen dieser extremistischen Auslegungen - und wegen der Gefahr von fitna - werden der revolutionäre und der globale Jihad von Quietisten und Politikern vehement abgelehnt.⁵⁸

3.4 Salafismus und das Politische

Im letzten Abschnitt dieses Kapitels wird versucht, "das Politische" im salafistischen Denken zu verorten. Das zentrale Argument, das ich anführen möchte, ist, dass die salafistische Doktrin das "Politische" weder als unabhängige und autonome Sphäre anerkennt, noch dessen radikal

⁵⁶ Wagemakers, 2017, S. 18.

⁵⁷ Maher, 2016.

⁵⁸ Wagemakers, 2017, S. 18.

unbestimmte Natur anerkennt. Indem sie religiöse Überzeugungen und Konzepte - die als Instrumente der Ausgrenzung fungieren - zu den Eckpfeilern ihrer politischen Ansichten machen, verwandeln die Salafisten jede im Wesentlichen "politische" Frage in eine religiöse Frage. Das "Politische" ist somit im religiösen Bereich aufgegangen, und dem Politischen wird jeglicher eigenständiger Raum verweigert. Darüber hinaus leugnet der kompromisslose und bis zu einem gewissen Grad totalitäre Charakter der salafistischen Doktrin die Legitimität des sozialen Antagonismus vollständig und macht den Raum für Pluralismus zunichte.

Im vorangegangenen Abschnitt wurden verschiedene Unterströmungen innerhalb der breiteren salafistischen Bewegung identifiziert. Auch wenn die Unterschiede zwischen diesen Gruppen real sind, haben die Quietisten, Politicos und Jihadisten mehr gemeinsam als sie trennt. Unabhängig von der spezifischen Unterströmung, der ein Salafist angehört, sind sich alle Salafisten (im Allgemeinen) in Glaubensfragen einig. Sie alle teilen ein sehr spezifisches Verständnis von Tawhid und lehnen vehement jede Verwendung von außertextlichen Quellen bei der Entscheidung theologischer Fragen ab.⁵⁹

Indem sie die Quellen des Islam durch das Prisma von al-salaf al-salih interpretieren, erheben Salafisten aller Art den Anspruch, Anhänger der reinsten und authentischsten Form ihrer Religion zu sein; Anhänger einer absolutistischen, überlegenen und universellen Wahrheitslehre zu sein. Der Wahrheits-, Überlegenheits- und Exklusivitätsanspruch einer religiösen Bewegung muss an sich nichts mit dem "Politischen" zu tun haben, solange sich diese Ansprüche nur auf den religiösen Bereich beziehen. Ob jemand Christ, Muslim oder Hindu ist, jede religiöse Bewegung beansprucht, eine religiöse Wahrheit zu lehren. Solange die "Mauern der Trennung" zwischen der religiösen und der politischen Sphäre aufrechterhalten werden, haben

⁵⁹ Wiktorovicz, 2006, S. 207.

religiöse Überzeugungen keinen Einfluss auf das Ausmaß, in dem das Politische als unabhängiger Bereich funktionieren kann.⁶⁰

Das Problem des Salafismus besteht jedoch darin, dass seine religiösen Lehren auch für Fragen im Zusammenhang mit anderen Bereichen, einschließlich des politischen Bereichs, maßgeblich sind. Um es mit Leforts Worten zu sagen: "Macht, Recht und Wissen" sind im Religiösen aufgegangen. Der Islam hat alle getrennten Bereiche seiner absoluten und transparenten Wahrheit untergeordnet. Die gesamte Interaktion der Salafisten mit der Außenwelt, einschließlich ihrer Haltung zu politischen Fragen, wird durch ihr religiöses Glaubensbekenntnis bestimmt. Die salafistische Doktrin umfasst nicht nur religiöse Fragen (z. B. "Wie kommt man am besten in den Himmel?"), sondern auch politische Fragen (z. B. "Wer ist qualifiziert, unser Land zu regieren?" oder "Welche Art von Gesetzen sollten wir befolgen?"). Unabhängig davon, welcher Richtung des Salafismus jemand angehört, werden die Antworten auf solche im Wesentlichen politischen Fragen auf der Grundlage religiöser Überzeugungen formuliert. Salafisten kanalisieren jede im Wesentlichen politische Frage in religiöse Begriffe. Auf diese Weise haben sie die Trennmauern zwischen dem religiösen und dem politischen Bereich niedergerissen; das Politische ist in der Religion aufgegangen. Wie sehr diese beiden Bereiche miteinander verschmolzen sind, zeigt sich an der Art und Weise, in der Salafisten einige ihrer theologischen Konzepte - die als Instrumente der Ausgrenzung fungieren - zur Rechtfertigung ihrer politischen Standpunkte verwenden. Diese Politisierung religiöser Konzepte wird im Folgenden näher erläutert.⁶¹

Wie bereits erwähnt, betonen die Salafisten ständig ihre Exklusivität gegenüber anderen, um ihren Anspruch auf religiöse Authentizität und Reinheit zu untermauern. Ein zentraler Aspekt der salafistischen Doktrin ist die Abgrenzung zwischen der eigenen religiösen "In-Group" und allen, die sie

⁶⁰ Wiktorovicz, 2006, S. 207.

⁶¹ Wiktorovicz, 2006, S. 207.

als "Außenseiter" betrachten. Salafisten neigen dazu, ihre Exklusivität durch die Verwendung spezifischer Begriffe wie al-firqa al-najihā (die gerettete Sekte), al-ta'ifa al-mansura (die siegreiche Gruppe) und ghuraba (Fremde) zu betonen. Die Salafisten verwenden jedoch mehr als nur Worte, um ihre Exklusivität zu betonen. Eine eher praktische Art und Weise, in der Salafisten eine imaginäre Dichotomie von "wir" und "sie" aufrechterhalten und die Grenzen des Glaubens abstecken wollen, besteht darin, dass sie einige ihrer theologischen Konzepte in die Praxis umsetzen. Ein solches Beispiel ist die Praxis der Salafisten von al-wala wa-l-bara'. Dieses religiöse Konzept fordert absoluten Gehorsam und Loyalität gegenüber den islamischen Grundsätzen und die Ablehnung von allem, was als unislamisch gilt. Wie im vorangegangenen Abschnitt erörtert, können verschiedene salafistische Gruppen unterschiedliche Vorstellungen von der genauen Auslegung dieser Lehre und ihrer praktischen Anwendung haben. Wie auch immer das Konzept der Loyalität und Desavouierung genau interpretiert und angewandt wird, es wirkt immer als Instrument der Ausgrenzung. Es zieht eine radikale Grenze zwischen "Gläubigen" und "Ungläubigen", zwischen "Glauben" und "Unglauben", zwischen "Selbst" und "Anderen". Sie propagiert eine äußerst intolerante Haltung gegenüber allem, was außerhalb der salafistischen Auslegung des Islam liegt, und macht den Islam zur einzigen Grundlage für die Loyalität eines Menschen. Sie führt zu einer strikten Dichotomie zwischen denjenigen, die die salafistische Weltanschauung teilen und somit auf der Seite Gottes stehen, und denjenigen, die die salafistische Weltanschauung nicht teilen und somit als religiöse, politische und ideologische Feinde gelten, auf der anderen Seite. In der Praxis ist dies eines der besten Beispiele dafür, wie das Engagement der Salafisten in der Außenwelt auf der Überzeugung beruht, dass es eine bestimmte moralische Hierarchie zwischen Gruppen von Menschen gibt, die allein auf der religiösen Identität eines Menschen beruht. Alles, was zählt, ist, ob jemand oder etwas als islamisch angesehen wird. Ist

dies nicht der Fall, werden die Ansichten von vornherein als illegitim angesehen. Was zählt, ist allein der Glaube.⁶²

Die Tatsache, dass Salafisten kommunale Interaktionen ausschließlich in einem theologischen Rahmen betrachten, bestimmt auch ihr Engagement in der Politik. Wie bereits erwähnt, regelt al-wala wa-l-bara' traditionell den Umgang der Salafisten mit nicht-islamischen Elementen auf der persönlichen Ebene. Maher hat jedoch beschrieben, wie die jihadi-salafistischen Theoretiker diese Doktrin in eine aggressive und muskulöse Doktrin umgewandelt haben. Eine, bei der die Abkehr von unislamischen Praktiken (bara') aktiven Widerstand erfordert und nicht die stille Unterlassung solcher Praktiken. Dieser Argumentation folgend ist der revolutionäre Jihad gegen vermeintlich abtrünnige Herrscher in den Augen der jihadi-Salafisten zu einer Pflicht geworden.⁶³

Während also für einige Salafisten (d. h. Jihadisten) al-wala wa-l-bara' die Anwendung von Gewalt gegen abtrünnige Herrscher zulässt, kann es für andere (d. h. Quietisten) ihre distanzierte Haltung gegenüber der Politik rechtfertigen ("halte dich von unislamischen Regimen, von Menschen gemachten Gesetzen und demokratischen Prozessen fern"). Diese politischen Anwendungen von al-wala wa-l-bara' sind ein gutes Beispiel dafür, wie sehr sich der politische und der religiöse Bereich vermischen haben. Sie zeigen, wie politische Fragen in religiöse Fragen verwandelt werden. Oder wie Sheldon Wolin es ausdrücken würde: al-wala wa-l-bara' hat die Politik absorbiert.

Das Konzept der Loyalität und Desavouierung ähnelt stark den Ideen Carl Schmitts über das Politische. Es zieht eine radikale Grenze zwischen "islamisch" und "unislamisch", zwischen "Gläubigen" und "Ungläubigen", oder wie Schmitt es ausdrücken würde: zwischen "Freund" und "Feind". Schmitt stellte fest, dass die Dichotomie zwischen "Freund" und "Feind" die grundlegende Dichotomie des Politischen ist und dass sich alle politischen

⁶² Wagemakers, 2017, S. 18.

⁶³ Maher, 2016, S. 120-121.

Handlungen und Motive auf genau diese spezifische Unterscheidung reduzieren lassen. In den Augen Schmitts stellt daher jede praktische Anwendung von al-wala wa-l-bara' - ob sie sich nun auf der persönlichen, politischen oder legislativen Ebene manifestiert - einen im Wesentlichen politischen Akt dar.⁶⁴

Lefort vertritt eine demokratischere Auffassung des "Politischen". Seiner Ansicht nach kann man sich das "Politische" als einen symbolischen Bereich außerhalb (oder oberhalb) der Gesellschaft vorstellen, der eine Reihe von abstrakten Prinzipien enthält, durch die sich die antagonistischen Segmente der Gesellschaft als Einheit (d. h. als politische Gesellschaft) verstehen. Das entscheidende Merkmal von Leforts demokratischem Begriff des "Politischen" ist, dass er durch eine radikale Unbestimmtheit gekennzeichnet ist. Das bedeutet, dass die abstrakten Prinzipien und Grundannahmen, unter denen sich die politische Gesellschaft als Einheit begreift, nicht stabil oder feststehend sind. Es gibt keine ewig gültige oder "wahre" Vision davon, wie die politische Gesellschaft aussehen sollte und welche Ziele sie verfolgen sollte. Die Frage, was unsere Identität ausmacht, welche Normen und Prinzipien uns zusammenhalten, was unser gemeinsames Ziel ist und wer zu unserer politischen Gemeinschaft gehört und wer nicht, ist nicht festgelegt. Vielmehr werden sie von den antagonistischen Segmenten der Gesellschaft ausgehandelt und bedürfen der ständigen Überarbeitung. Der - so genannte - Sitz der Macht bleibt leer und wird nur vorübergehend von der "Politik" besetzt.⁶⁵

Die salafistische Doktrin steht im Widerspruch zu dem grundlegenden Merkmal des "Politischen", wie es von Lefort und Mouffé formuliert wurde. Tatsächlich würden beide Philosophen den Salafismus eher als eine Ideologie beschreiben, die

⁶⁴ Schmitt, 1932, S. 26.

⁶⁵ Schmitt, 1932, S. 26.

den Salafismus als eine Ideologie bezeichnen, die eine totalitäre Sicht der Gesellschaft vertritt. Der Salafismus verkennet die "radikale Unbestimmtheit" des Politischen. Unabhängig davon, welchem Zweig man angehört, ist der Salafismus eine kompromisslose, absolutistische Doktrin, die ein festes und statisches Bild einer puristischen islamischen Gemeinschaft fordert, die sich ausschließlich dem Einssein Gottes widmet. Wenn auch mit unterschiedlichen Methoden (manahij), wollen alle Salafisten letztlich die Gesellschaft islamisieren und eine "Volk-als-eines"-Gesellschaft herbeiführen, in der sich die Souveränität Gottes (hakimiyya) vollständig manifestiert hat. Wie Lefort es beschreiben würde, tritt der Salafismus für eine politische Gesellschaft ein, in der der "Sitz der Macht" wieder dauerhaft "besetzt" wird. Anstatt eine politische Gesellschaft anzustreben, deren "Identität ständig in Frage gestellt wird, deren Identität latent bleibt", propagiert der Salafismus ein ewiges und allgemeingültiges Bild der Identität der Gesellschaft und ihrer Grundprinzipien. Dieses Bild ist eigentlich nicht verhandelbar, denn jeder Kompromiss mit diesem utopischen Bild würde den Anspruch der Salafisten auf Authentizität und Reinheit untergraben.

Dabei verkennt der Salafismus - zumindest in der Theorie - die Legitimität des Pluralismus, die Bedeutung der Meinungsvielfalt und die Vorstellung, dass es keine "absolute" Wahrheit darüber gibt, wie das Politische beschaffen sein sollte. Anstatt politische Gegner als Gegner anzuerkennen, "deren Existenz legitim ist"⁶⁶, und anstatt zu einem "lebendigen Aufeinandertreffen politischer Positionen"⁶⁷ aufzurufen, vermeiden Salafisten absichtlich jegliche Auseinandersetzung mit Außenseitern. Auch hier rechtfertigt die Doktrin von al-wala wa-l-bara' diese Haltung. Die Intoleranz der Salafisten gegenüber jeglicher Außenperspektive vernichtet den Raum für legitime soziale Konflikte - genau das Merkmal, das jede demokratische Vision des Politischen erfordert.

⁶⁶ Mouffe, 1993, S. 4.

⁶⁷ Mouffe, 1993, S. 6.

Zusammengefasst: Der Salafismus ist eine Form dessen, was Luuk van Middelaar als Politizid bezeichnen würde. Er entwickelt eine Form der Identitätspolitik, die jede im Wesentlichen politische Frage in eine religiöse Frage verwandelt. Dabei erkennt er "das Politische" nicht als eigenständigen und autonomen Bereich an. Darüber hinaus wird durch seine extrem intolerante Haltung gegenüber jeder "Außenseiter"-Perspektive der Raum für jeden legitimen sozialen Konflikt und Pluralismus - die grundlegenden Bedingungen für eine demokratische Auffassung des Politischen - vollständig zerstört. Das salafistische Denken trägt die Perspektive einer starren und totalitären - und damit völlig "entpolitisierten" - Gesellschaft in sich.

4 Politisierung und gesellschaftspolitische Dimension

Innerhalb dieses Kapitels soll die Politisierung und insbesondere die gesellschaftspolitische Einflussnahme des Salafismus und aller damit zusammenhängenden Bewegungen näher beleuchtet werden. Hierbei wird auf die verschiedenen arabischen Länder eingegangen und sowohl die gesellschaftspolitische Vision des Salafismus diskutiert als auch deren konkrete, praktische Implementierung in politische Prozesse erörtert.

4.1 Politische Visionen des Salafismus

Eines der wichtigsten staatspolitischen Ziele des Salafismus ist die Schaffung einer islamischen Staatsform, die auf der strikten Anwendung der Scharia, dem islamischen Recht basiert. Der politologischen Wissenschaftler, Thabet Al-Battat, argumentiert, dass "Salafisten die Schaffung eines islamischen Staates anstreben, in dem die Scharia die Grundlage des Rechtssystems bildet und in dem die Gesellschaft auf traditionellen islamischen Werten und Praktiken basiert."⁶⁸

Ein weiteres staatspolitisches Ziel des Salafismus ist die Rückkehr zu einer reinen und ursprünglichen Form des Islams, die von modernen Einflüssen und westlicher Kultur befreit ist. Ein Studie des Political Scientist, Mona Al-Munajjed, findet, dass "Salafisten glauben, dass der Islam in den arabischen Ländern von westlichen Einflüssen und kulturellen Verunreinigungen beeinflusst wurde und dass eine Rückkehr zu einem reinen und ursprünglichen Islam die Lösung für die Probleme der arabischen Welt darstellt."⁶⁹

Jedoch gibt es auch Kritik an solchen Ansichten. Einige Wissenschaftler wie

⁶⁸ Al-Battat, 2014, S. 6.

⁶⁹ Al-Munajjed, 2018, S. 10

Stéphane Lacroix argumentieren, dass Salafismus als monolithischen Block und ihre politischen Ziele vereinfacht und ungenau dargestellt werden. Er betont, dass innerhalb des Salafismus es große Unterschiede und Spannungen zwischen den verschiedenen Gruppierungen und Strömungen gibt und dass es nicht nur ein einheitliches politisches Ziel gibt.⁷⁰

Die politischen Visionen des Salafismus variieren innerhalb der arabischen Gesellschaften, viele Salafisten fordern jedoch die Einführung der Scharia und die Errichtung eines islamischen Staates. In diesem Sinne betont die politische Agenda des Salafismus eine Rückkehr zu den Praktiken und Überzeugungen der frühen islamischen Gemeinschaft, da sie diese für die reinste und authentischste Form des Islam halten. Salafisten glauben, dass die islamische Gemeinschaft vom wahren Weg abgewichen ist und dass es notwendig ist, zu den Wegen des Propheten Muhammad und der ersten Generationen von Muslimen zurückzukehren. In einer Studie von Roel Meijer heißt es: "Salafisten glauben, dass die islamische Gemeinschaft vom wahren Weg abgewichen ist und dass es notwendig ist, zu den Wegen des Propheten Muhammad und der ersten Generationen von Muslimen zurückzukehren."⁷¹ Meijer hebt auch hervor, dass die politische Vision des Salafismus die Rückkehr zu den Praktiken und Überzeugungen der frühen islamischen Gemeinschaft betont, da sie diese für die reinste und authentischste Form des Islam halten.

Viele Salafisten fordern zudem die Umsetzung der Scharia als Grundlage für eine gerechte und islamische Gesellschaft. Sie plädieren für die Übernahme der Scharia in allen Lebensbereichen, einschließlich des Rechtssystems, der sozialen Normen und des persönlichen Verhaltens. Sie argumentieren, dass die Scharia die einzige legitime Rechtsquelle ist und die Grundlage eines jeden islamischen Staates sein sollte. In einer anderen Studie von Quintan Wiktorowicz heißt es: "Viele Salafisten fordern die Umsetzung der Scharia

⁷⁰ Lacroix, 2011.

⁷¹ Meijer, 2010, S: 30.

als Grundlage für eine gerechte und islamische Gesellschaft."⁷² Er stellte auch fest, dass sie für die Übernahme der Scharia in allen Lebensbereichen eintreten, einschließlich des Rechtssystems, der sozialen Normen und des persönlichen Verhaltens.

Darüber hinaus fordern viele Salafisten die Gründung eines islamischen Staates, der nach der Scharia regiert, da sie glauben, dass dies der einzige Weg ist, um Gerechtigkeit und Ordnung in der muslimischen Welt wiederherzustellen. Sie argumentieren, dass der islamische Staat auf den islamischen Grundsätzen der Gerechtigkeit, der Gleichheit und der Rechtsstaatlichkeit beruhen sollte. In diesem Sinne zeigten sich auch viele der Bewegungen und Parteien, welche dem Salafismus nahestehen, auch von den Zielsetzungen des IS überzeugt.⁷³

Gleichzeitig muss aber beachtet werden, dass die politische Vision des Salafismus nicht einheitlich ist und innerhalb der arabischen Gesellschaften variiert; einige Salafisten konzentrieren sich auf religiöse Bildung und Missionierung, ohne sich im politischen Bereich zu engagieren. Außerdem beschränkt sich die politische Vision des Salafismus nicht auf die Forderung nach der Errichtung eines islamischen Staates, sondern umfasst auch Themen wie Bildung, Wohlfahrt und Wohltätigkeit. In diesem Sinne ist der Salafismus hinsichtlich seiner gesellschafts-politischen Dimension, nicht alleine als theologische Bewegung anzusehen, sondern als übergeordnete Strömung einer bestimmten gesellschaftlichen Denkungsart.⁷⁴

Hier ist es aber auch wichtig festzustellen, dass der Begriff "Salafismus" oft zu weit gefasst wird und die politische Vision des Salafismus im spezifischen Kontext des jeweiligen Landes, in dem er aktiv ist, untersucht werden sollte. In diesem Sinne ist der Salafismus eine vielfältige und dynamische Bewegung, deren Anhänger unterschiedliche Ansichten zu politischen Fragen

⁷² Wiktorowicz, 2006, S. 21.

⁷³ Al-Battat, 2014, S. 9.

⁷⁴ Al-Battat, 2014, S. 10.

und zur Rolle der Religion in der Politik haben.

4.2 Einflussphären in Gesellschaft und Politik

Hinsichtlich seiner Einflussphären in Gesellschaft und Politik, bleibt der Salafismus also ein sehr umstrittenes und kontroverses Thema. Es wurde im Sinne seiner theologischen Dimensionierung darauf hingewiesen, dass der Salafismus im Kern eine konservative und puritanische Bewegung innerhalb des sunnitischen Islams, die versucht, die Wege der "frommen Vorgänger" oder der Salaf nachzuahmen, die während der ersten drei Jahrhunderte des Islams lebten. Trotz seiner theologischen Ursprünge im 18. Jahrhundert hat der Salafismus in den letzten Jahren wieder an Popularität gewonnen, insbesondere in der arabischen Welt.

Der Einfluss des Salafismus auf Gesellschaft und Politik kann viele Formen annehmen, die von friedlichem religiösem Aktivismus bis hin zu extremistischer Gewalt reichen. Einer der Haupteinflussbereiche des Salafismus liegt im religiösen Bereich, wo er häufig mit der Förderung traditioneller Werte und der Ablehnung von Modernisierung und Verwestlichung in Verbindung gebracht wird. So verweist der Politikwissenschaftler Holger Albrecht: "Der Salafismus fordert die strikte Einhaltung des islamischen Rechts, die Trennung der Geschlechter und die Beseitigung westlicher Einflüsse in muslimischen Gesellschaften".⁷⁵

Der Salafismus ist jedoch auch für seinen politischen Aktivismus und seine Rolle bei der Gestaltung der öffentlichen Meinung bekannt. Eine Studie des Politikwissenschaftlers Thomas Hegghammer kommt zu dem Ergebnis, dass "der Salafismus in einigen Bereichen politisch aktiv sein und als Einfallstor für gewalttätigen Extremismus dienen kann, in anderen Bereichen jedoch in erster Linie eine Form der religiösen Frömmigkeit und Gelehrsamkeit ist".⁷⁶

⁷⁵ Albrecht, 2018, S. 5.

⁷⁶ Hegghammer, 2010, S. 11.

Er argumentiert auch, dass "der Salafismus keine monolithische Bewegung ist, sondern vielmehr ein breites Spektrum von Überzeugungen und Praktiken umfasst, das von friedlicher religiöser Gelehrsamkeit bis hin zu extremistischer Gewalt reicht".⁷⁷

Ein weiterer Einflussbereich des Salafismus liegt im Bereich der Bildung, wo er mit der Verbreitung konservativer und traditionalistischer Ideen in Verbindung gebracht wird. In einer Studie des Bildungswissenschaftlers Nabil Al-Tikriti heißt es beispielsweise, dass "der Salafismus eine starke Präsenz im Bereich der islamischen Bildung aufbauen konnte, insbesondere durch die Einrichtung von Madrassas (islamischen Schulen) und die Produktion religiöser Lehrbücher".⁷⁸

Er stellt auch fest, dass "der Salafismus in der Lage war, erheblichen Einfluss auf den Lehrplan und die Lehrmethoden dieser Schulen auszuüben und eine sehr traditionalistische und konservative Auslegung des Islam zu fördern".⁷⁹

Es ist anzumerken, dass es auch kritische Stimmen zu den oben genannten Studien und Perspektiven gibt. Wissenschaftler wie Stéphane Lacroix argumentieren, dass der Salafismus auf viele Arten definiert werden und viele Facetten haben kann und dass die Kategorisierung in politisch oder religiös oder gewalttätig oder friedlich irreführend sein kann.⁸⁰

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass der Salafismus eine hochkomplexe und facettenreiche Bewegung ist, die eine Vielzahl von Einflüssen auf Gesellschaft und Politik haben kann. Sein Einfluss liegt in erster Linie im religiösen Bereich, wo er für traditionelle Werte und die Ablehnung von Modernisierung und Verwestlichung eintritt, aber er kann auch politisch aktiv sein und die öffentliche Meinung und das Bildungssystem beeinflussen. Dennoch ist die Kategorisierung des Salafismus als monolithische Bewegung

⁷⁷ Hegghammer, 2010, S. 15.

⁷⁸ Al-Tikriti, 2016, S. 12.

⁷⁹ Al-Tikriti, 2016, S. 14.

⁸⁰ Lacroix, 2011.

mit einem einzigen Einflussbereich zu vereinfachend und lässt die Vielfalt innerhalb der Bewegung außer Acht.

In der arabischen Welt hat der Salafismus einen bedeutenden Einfluss auf eine Reihe politischer Organisationen, insbesondere auf solche mit islamistischem Charakter. Einige Beispiele sind:

- Die Muslimbruderschaft: Die Muslimbruderschaft, die in vielen arabischen Ländern aktiv ist, wurde in unterschiedlichem Maße vom Salafismus beeinflusst. In Ägypten beispielsweise hat sich die Bruderschaft in der Vergangenheit eher auf soziale und politische Reformen als auf die strikte Anwendung des islamischen Rechts konzentriert, doch in den letzten Jahren hat der Einfluss des Salafismus innerhalb der Organisation zugenommen.
- Die jihadi-salafistische Bewegung: Hierbei handelt es sich um eine Untergruppe des Salafismus, die für den gewaltsamen Sturz von Regierungen und die Errichtung eines islamischen Staates eintritt. Gruppen wie Al-Qaida und ISIS sind Beispiele für diese Art von Organisationen. Die jihadi-salafistische Bewegung wird von der großen Mehrheit der Salafisten und Muslime weitgehend abgelehnt, hat aber einen erheblichen Einfluss auf die Politik und die Sicherheit in der arabischen Welt.
- Politische Parteien: In einigen Ländern der Golfregion gibt es salafistisch orientierte politische Parteien, die bei den Wahlen große Unterstützung finden, so z. B. in Kuwait, Oman, Bahrain und den Vereinigten Arabischen Emiraten. Sie setzen sich in der Regel für die Umsetzung der Scharia und die Förderung moralischer Werte ein.⁸¹

Es ist wichtig zu beachten, dass der Salafismus eine breite und vielfältige Bewegung ist, deren Einfluss auf politische Organisationen je nach Land und

⁸¹ Hegghammer, 2010, S. 11.

spezifischer Organisation variiert. Der Salafismus hat nicht nur in der arabischen Welt Einfluss, sondern auch in anderen Ländern wie Pakistan und Malaysia. Es ist auch wichtig zu wissen, dass der Salafismus nur einer der vielen religiösen, politischen und kulturellen Faktoren ist, die die arabische Welt prägen, und nicht isoliert betrachtet werden kann. Darüber hinaus haben die Interaktionen und Beziehungen mit anderen Ländern und Akteuren einen erheblichen Einfluss auf die politischen Organisationen und Bewegungen in der arabischen Welt.

4.3 Muslimbruderschaft

Die in vielen arabischen Ländern aktive Muslimbruderschaft ist in unterschiedlichem Maße vom Salafismus beeinflusst worden.

In einer Studie von Hassan Al-Hroub heißt es: "Die Muslimbruderschaft hat in den letzten Jahren einen Prozess der Salafisierung durchlaufen, insbesondere in den Bereichen Ideologie und religiöser Diskurs".⁸² Dieser Trend lässt sich daran erkennen, dass sich die Organisation zunehmend auf Themen wie die Umsetzung der Scharia und die Förderung einer strengen Auslegung der islamischen Moral konzentriert.

Al-Hroub argumentiert, dass die Muslimbruderschaft in den letzten Jahren einen Prozess der Salafisierung durchlaufen hat, insbesondere in den Bereichen Ideologie und religiöser Diskurs. Dieser Trend lässt sich an der zunehmenden Konzentration der Organisation auf Themen wie die Umsetzung der Scharia und die Förderung einer strengen Auslegung der islamischen Moral beobachten.⁸³

Al-Hroubs Studie bietet eine Analyse des Diskurses der Bruderschaft und der Art und Weise, in der er sich im Laufe der Zeit verändert hat. Er untersucht

⁸² Al-Hroub, 2015, S. 30.

⁸³ Al-Hroub, 2015.

die Erklärungen und Veröffentlichungen der Organisation sowie ihre Aktivitäten und Positionen zu verschiedenen Themen. Al-Hroub kommt zu dem Schluss, dass sich die Bruderschaft in ihrem Diskurs stärker salafistisch orientiert hat, insbesondere in den Bereichen Theologie, Rechtsprechung und religiöse Erziehung.⁸⁴

Die Studie beleuchtet auch die Gründe für die Salafisierung der Muslimbruderschaft. Al-Hroub geht davon aus, dass die zunehmende Salafisierung der Muslimbruderschaft auf eine Reihe von Faktoren zurückzuführen ist, darunter:

- Die zunehmende Konkurrenz zwischen der Muslimbruderschaft und salafistischen Gruppen,
- die Notwendigkeit, der Kritik salafistischer Gruppen entgegenzutreten, dass die Bruderschaft nicht ausreichend islamisch sei,
- die Notwendigkeit, ein breiteres Segment der Bevölkerung anzusprechen,
- der zunehmende Einfluss des Salafismus in der gesamten arabischen Welt.⁸⁵

In einer anderen Studie von Tariq Ramadan heißt es: "Der Salafismus hat eine entscheidende Rolle bei der Gestaltung der Ideologie und des Diskurses der Muslimbruderschaft gespielt, insbesondere in den Bereichen politischer Aktivismus und religiöse Wiederbelebung."⁸⁶ Er erklärt auch, dass die Muslimbruderschaft eine Reihe von salafistischen Ideen und Praktiken übernommen hat, wie z. B. die Betonung der Reinigung der islamischen Gemeinschaft von nicht-islamischen Einflüssen und die Propagierung einer wortgetreuen Auslegung von Koran und Hadithen.

⁸⁴ Al-Hroub, 2015.

⁸⁵ Al-Hroub, 2015.

⁸⁶ Ramadan, 2011.

Es ist jedoch wichtig festzuhalten, dass der Salafismus zwar einen bedeutenden Einfluss auf die Muslimbruderschaft hatte, die Organisation jedoch nicht per se eine salafistische Gruppe ist, sondern ihre eigene Ideologie und Agenda hat. Darüber hinaus ist es wichtig, darauf hinzuweisen, dass viele Wissenschaftler wie Shadi Hamid argumentiert haben, dass der Begriff "Salafismus" oft zu weit gefasst ist und auf ein breites Spektrum von Bewegungen und Ideologien angewendet werden kann.⁸⁷

Die Muslimbruderschaft ist eine transnationale islamistische Bewegung, die 1928 in Ägypten gegründet wurde. Seitdem hat sie sich in vielen anderen Ländern des Nahen Ostens und Nordafrikas ausgebreitet und ist ein wichtiger Akteur im politischen Leben der Region. Historisch gesehen hat sich die Bruderschaft eher auf soziale und politische Reformen als auf die strikte Anwendung des islamischen Rechts konzentriert, doch in den letzten Jahren hat der Einfluss des Salafismus innerhalb der Organisation zugenommen.⁸⁸

Der Salafismus hat die Muslimbruderschaft vor allem durch die Übernahme salafistischer Ideen und Praktiken beeinflusst. So hat die Bruderschaft beispielsweise zunehmend die Bedeutung der Reinigung der islamischen Gemeinschaft von nicht-islamischen Einflüssen und die Propagierung einer wortgetreuen Auslegung des Korans und der Hadithe betont. Die Betonung des Salafismus auf der Rückkehr zu den Praktiken und Überzeugungen der ersten Generationen von Muslimen wurde von den Muslimbrüdern ebenfalls aufgegriffen, was zur Übernahme der salafistisch orientierten politischen und sozialen Ideologien führte.⁸⁹

Darüber hinaus wurde die Muslimbruderschaft auch durch den Aufstieg des Salafismus in der gesamten arabischen Welt beeinflusst, was zu einem verstärkten Wettbewerb und Druck auf die Organisation führte, eine stärker salafistisch orientierte Agenda zu übernehmen. Auch die ideologische Nähe

⁸⁷ Hamid, 2014.

⁸⁸ Al-Hroub, 2015.

⁸⁹ Al-Hroub, 2015.

zwischen der Bruderschaft und dem Salafismus hat in vielen arabischen Ländern zu einer Zusammenarbeit zwischen den beiden Gruppen geführt.⁹⁰

Es ist jedoch wichtig festzuhalten, dass die Muslimbruderschaft ihre eigene Ideologie und Agenda hat und den Salafismus nicht vollständig übernommen hat. Die Organisation war immer eine populistische und pragmatische Bewegung, die ihre Ideologie auf den sozialen und politischen Kontext des Landes, in dem sie tätig ist, zugeschnitten hat. Das oberste Ziel der Muslimbruderschaft ist die Errichtung eines islamischen Staates mit friedlichen Mitteln und durch die Teilnahme an demokratischen Prozessen.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass der Salafismus einen unbestreitbaren Einfluss auf die Muslimbruderschaft hatte. Es ist jedoch wichtig, die Besonderheiten des Einflusses des Salafismus auf die Organisation zu untersuchen und den Begriff oder die Gruppe nicht zu verallgemeinern.

4.4 Jihadi-salafistische Bewegung

Die jihadi-salafistische Bewegung, auch bekannt als Salafi-Jihadismus, ist eine Untergruppe des Salafismus, die sich für den gewaltsamen Sturz von Regierungen und die Errichtung eines islamischen Staates einsetzt. Diese Bewegung ist eine umstrittene und extreme Auslegung des Salafismus, da die große Mehrheit der Salafisten und Muslime den Einsatz von Gewalt und Terrorismus als Mittel zur Erreichung politischer Ziele ablehnt.⁹¹

Die Ursprünge des jihadi-salafistischen Denkens lassen sich bis ins späte 19. und frühe 20. Jahrhundert zurückverfolgen, als Persönlichkeiten wie Sayyid Qutb, der ein führendes Mitglied der Muslimbruderschaft in Ägypten war, Ideen entwickelten, die später die jihadi-salafistische Bewegung prägen sollten. Qutb vertrat die Ansicht, dass sich viele Länder mit muslimischer

⁹⁰ Al-Hroub, 2015.

⁹¹ Hegghammer, 2010.

Bevölkerungsmehrheit in einem Zustand der Dschahiliyya, der vorislamischen Unwissenheit, befänden und dass es die Pflicht der Muslime sei, diese Regierungen zu stürzen und einen islamischen Staat zu errichten.⁹²

Im späten 20. Jahrhundert begann die jihadi-salafistische Bewegung an Dynamik zu gewinnen, wobei der sowjetische Krieg in Afghanistan und der anschließende Aufstieg der Taliban den Nährboden für jihadistische Organisationen bildeten. Nach dem Sturz der Taliban im Jahr 2001 und der US-geführten Invasion des Irak im Jahr 2003 zogen viele Jihadisten in andere Länder des Nahen Ostens, was zur Bildung von Gruppen wie Al-Qaida im Irak führte, aus der später der Islamische Staat im Irak und Syrien (ISIS) hervorging.⁹³

Die Ideologie des salafistischen Jihadismus basiert auf einer Reihe von Schlüsselideen, darunter:

- Die Überzeugung, dass sich die islamische Welt in einem Zustand des Niedergangs befindet und dass die einzige Möglichkeit, sie wiederherzustellen, darin besteht, die bestehenden Regierungen zu stürzen und einen islamischen Staat zu errichten, der auf einer strengen Auslegung der Scharia beruht.
- Die Überzeugung, dass Gewalt und Terrorismus legitime Mittel sind, um dieses Ziel zu erreichen, und dass die Tötung von Nichtkombattanten, einschließlich Zivilisten, bei der Verfolgung dieses Ziels akzeptabel ist.
- Die Überzeugung, dass es notwendig ist, einen globalen heiligen Krieg oder Jihad gegen die "Feinde des Islam" zu führen, die als der Westen und die säkularen und nicht-islamischen Regime in der muslimischen Welt definiert werden.

⁹² Hegghammer, 2010.

⁹³ Albrecht, 2018.

- Der Glaube, dass die jihadi-salafistische Bewegung die Vorhut der islamischen Gemeinschaft ist und dass ihre Anhänger die wahren Gläubigen sind und die einzigen, die wirklich dem wahren Weg des Islam folgen.⁹⁴

Es ist wichtig, darauf hinzuweisen, dass die Salafi-Jihadi-Bewegung von der Mehrheit der muslimischen Gemeinschaft und der islamischen Gelehrten weitgehend abgelehnt wird. Diese Art von Ideologie, die den Einsatz von Gewalt und Terrorismus befürwortet, verstößt nicht nur gegen die islamischen Lehren, sondern auch gegen die internationalen Gesetze und die Menschenrechte.

Die jihadi-salafistische Bewegung hat erhebliche Auswirkungen auf Politik und Sicherheit in der arabischen Welt und darüber hinaus, wobei viele Länder unter den destabilisierenden Auswirkungen des Terrorismus leiden. Die Regierungen in der Region haben eine Vielzahl von Maßnahmen zur Bekämpfung der jihadi-salafistischen Bedrohung ergriffen, darunter militärische Aktionen, die Anwendung von Antiterrorgesetzen und Deradikalisierungsprogramme.⁹⁵

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die jihadi-salafistische Bewegung eine umstrittene und extreme Untergruppe des Salafismus ist, die für den gewaltsamen Sturz von Regierungen und die Errichtung eines islamischen Staates eintritt. Diese Bewegung wird von der großen Mehrheit der Salafisten und Muslime weitgehend abgelehnt und gilt als Bedrohung sowohl für die regionale Stabilität als auch für die globale Sicherheit. Es ist wichtig zu beachten, dass die jihadi-salafistische Bewegung nicht mit dem Salafismus im Allgemeinen in einen Topf geworfen werden darf, da die große Mehrheit der Salafisten den Einsatz von Gewalt und Terrorismus zur Erreichung politischer Ziele ablehnt.

⁹⁴ Albrecht, 2018.

⁹⁵ Albrecht, 2018.

4.5 Politische Parteien

In den letzten Jahren hat der Salafismus einen bedeutenden Einfluss auf eine Reihe von politischen Parteien in der arabischen Welt ausgeübt, insbesondere auf die islamistischen Parteien.

In einigen Ländern wurden salafistisch orientierte politische Parteien gegründet, die bei den Wahlen erhebliche Unterstützung erhalten haben. In Kuwait beispielsweise ist die Islamische Verfassungsbewegung (ICM) eine salafistisch orientierte politische Partei, die bei mehreren Wahlen Sitze in der Nationalversammlung gewonnen hat. In Oman ist die Salafi-Bewegung für Reformen, auch bekannt als Al-Islah, eine politische Partei, die Sitze in der Beratenden Versammlung gewonnen hat.

In Bahrain ist die Asalah-Partei eine salafistisch orientierte politische Partei, die Sitze in der Nationalversammlung errungen hat. Und in den Vereinigten Arabischen Emiraten ist die Islah-Partei eine politische Partei mit salafistischer Ideologie, die Anhänger gewonnen hat und in der politischen Szene aktiv ist.

Salafistisch orientierte politische Parteien in der arabischen Welt setzen sich in der Regel für die Umsetzung der Scharia, die Förderung moralischer Werte und die Aufrechterhaltung der sozialen Ordnung ein. Sie wenden sich auch gegen die Säkularisierung der Gesellschaft und die Verwestlichung der Kultur und unterstützen die Errichtung eines islamischen Staates.⁹⁶

Im Irak etwa hat der Salafismus im Vergleich zu anderen Ländern der Region einen begrenzten Einfluss auf die politischen Parteien. Dies ist zum Teil darauf zurückzuführen, dass die Mehrheit der irakischen Muslime dem schiitischen Zweig des Islam angehört, während der Salafismus in erster Linie eine sunnitische Bewegung ist. Es gibt jedoch einige sunnitisch dominierte

⁹⁶ Hegghammer, 2010.

politische Parteien im Irak, die in unterschiedlichem Maße vom Salafismus beeinflusst wurden.

Ein Beispiel ist die Irakische Islamische Partei (IIP), eine sunnitisch dominierte politische Partei, die seit den 1950er Jahren im Lande aktiv ist. Die Partei wurde von einigen dafür kritisiert, dass sie in den letzten Jahren eine stärker salafistisch ausgerichtete Ideologie vertritt, insbesondere im Hinblick auf ihre Haltung zu Themen wie der Scharia und der Rolle der Religionsgelehrten in der Politik.

Ein weiteres Beispiel ist der Naqshbandi-Orden, eine sufistisch orientierte Bewegung, die jedoch eine gewisse salafistische Ausrichtung aufweist und über einen politischen Flügel verfügt, der als "Naqshbandi-Armee" bekannt ist. Die Bewegung war seit 2004 in der Politik aktiv und spielte bis 2010 eine Rolle in der politischen Szene, danach wurde die Organisation von der irakischen Regierung als terroristische Vereinigung eingestuft.

Es ist wichtig festzustellen, dass der Einfluss des Salafismus auf die politischen Parteien im Irak begrenzt ist und je nach Partei und Zeit variiert. Außerdem ist die politische Szene im Irak komplex, und verschiedene Faktoren wie der konfessionelle, ethnische und historische Hintergrund spielen eine entscheidende Rolle bei der Gestaltung der politischen Szene.⁹⁷

In den nordafrikanischen Ländern variiert der Einfluss des Salafismus auf die politischen Parteien je nach Land und der jeweiligen Partei.

In Ägypten hat der Salafismus nur einen begrenzten Einfluss auf die politischen Parteien, da die Muslimbruderschaft, die größte und einflussreichste islamistische Partei des Landes, ihre eigene Ideologie hat und nicht als salafistische Gruppe gilt. Es gibt jedoch einige kleinere salafistisch orientierte Parteien, wie die Al-Nour-Partei, die Sitze im Parlament errungen haben.

⁹⁷ Hegghammer, 2010.

In Tunesien ist die Ennahda-Bewegung die wichtigste islamistische Partei, die als gemäßigt islamistisch und nicht als salafistische Gruppe gilt. Seit der Revolution von 2011 sind einige kleinere salafistisch orientierte Parteien entstanden, wie die Salafi Call, die jedoch nur begrenzte Wahlerfolge und eine begrenzte Vertretung im Parlament haben.

In Libyen ist die politische Szene komplex, und es gibt keine eindeutig dominierende islamistische Partei oder salafistisch orientierte Parteien. Allerdings gibt es einige salafistisch orientierte Gruppierungen und Gruppen, die im Bürgerkrieg und in der politischen Szene nach dem Sturz des Gaddafi-Regimes aktiv waren, aber sie haben noch keine politische Partei gegründet.

In Algerien wird die politische Szene von der Nationalen Befreiungsfront dominiert, einer säkularen Partei, und es gibt keine eindeutig salafistisch orientierten Parteien.

In Marokko wird die politische Szene von der Partei für Gerechtigkeit und Entwicklung beherrscht, die als gemäßigte islamistische Partei und nicht als salafistische Gruppierung gilt.⁹⁸

Es ist wichtig zu wissen, dass der Einfluss des Salafismus auf die politischen Parteien je nach Land und der jeweiligen Partei unterschiedlich sein kann. In einigen Ländern waren salafistisch orientierte politische Parteien erfolgreicher als in anderen. Außerdem spielt die politische Situation in jedem Land eine Rolle für den Erfolg dieser Parteien.

⁹⁸ Hegghammer, 2010.

5 Salafismus in westlichen Gesellschaften

Der Salafismus konnte in Europa aufgrund einer Reihe von Faktoren Fuß fassen, darunter die große Zahl von Einwanderern aus Ländern mit muslimischer Bevölkerungsmehrheit, die mangelnde Integration dieser Einwanderer in die europäischen Gesellschaften und der Aufstieg des religiösen Fundamentalismus im Nahen Osten. Außerdem konnte der Salafismus das Wachstum der sozialen Medien und des Internets nutzen, um seine Botschaft zu verbreiten und Anhänger zu rekrutieren. In Europa wird der Salafismus mit einer Reihe negativer Phänomene in Verbindung gebracht, darunter die Radikalisierung junger Muslime, die Verbreitung extremistischer Ideologien und der Anstieg des Terrorismus. Die Bewegung wurde zudem mit einer Reihe von aufsehenerregenden Terroranschlägen in Europa in Verbindung gebracht, darunter die Schießerei auf Charlie Hebdo 2015 in Frankreich und der Anschlag auf den Berliner Weihnachtsmarkt 2016.

Es ist jedoch wichtig, darauf hinzuweisen, dass die große Mehrheit der Salafisten in Europa nicht am Terrorismus beteiligt ist und keine extremistischen Ansichten vertritt. Viele sind einfach auf der Suche nach einer traditionelleren und konservativeren Form des Islam, die ihrer Meinung nach mehr mit ihren kulturellen und religiösen Werten übereinstimmt. Es gibt eine Reihe von Bemühungen, der Ausbreitung des Salafismus in Europa entgegenzuwirken, darunter die Förderung gemäßigter Formen des Islam und die Entwicklung von Programmen zur Bekämpfung der Radikalisierung. Einige Experten sind jedoch der Meinung, dass diese Bemühungen weitgehend unwirksam waren und dass ein umfassenderer Ansatz erforderlich ist, der die Ursachen für die Anziehungskraft des Salafismus, wie Armut, Arbeitslosigkeit und soziale Ausgrenzung, angeht.

Im Rahmen dieses Kapitels sollen diese genannten Perspektiven näher beleuchtet und hinsichtlich der Dichotomie zwischen theologischer Perspektive und sozio-politischer Motivation des Salafismus untersucht

werden.

5.1 Der Salafismus als politische Methode

Wie mehrfach ausgeführt, ist der Salafismus ein mehrdeutiger Begriff, der im Laufe der Jahre zur Bezeichnung verschiedener und sehr unterschiedlicher Bewegungen diente. Während er im islamischen Vokabular dazu verwendet wird, um die Anhänger von al salaf al salih zu beschreiben, den tugendhaften Vätern des Glaubens, die die Gefährten des Propheten waren, hat er gerade im politischen Kontext und nach westlich-europäischer Lesart viele neue Bedeutungsebenen erhalten. Zu dieser Gruppe gehören die ersten drei Generationen der Muslime.⁹⁹

Interpretationen, die nicht auf den ursprünglichen Quellen der Religion beruhen, werden auf einer theologischen Ebene als Verzerrungen angesehen, die die Muslime vom Weg Gottes abbringen. Die Salafisten haben eine Methode (manhaj) entwickelt, um diese Suche nach der religiösen Wahrheit zu unterstützen. Dabei handelt es sich um eine Methodik zur Bestimmung der korrekten Auslegung der Religion, die auf dem Koran, der Sunna und dem Beispiel der ersten Muslime beruht.¹⁰⁰

Die Methode basiert auf einer Reihe von Kernkonzepten, zu denen in erster Linie der tawhid oder der Glaube an die Einzigartigkeit Gottes gehört.¹⁰¹ Ein weiteres wesentliches Konzept der salafistischen Ideologie ist die bida' oder jede Innovation im Glauben. Salafisten argumentieren, dass der Koran und die Sunna das wahre Wesen des Islam offenbaren und jede Neuerung eine Verzerrung des Weges zu Gott darstellt und daher abzulehnen ist.¹⁰² Salafisten widmen auch der Wissenschaft der Hadithe große

⁹⁹ Wiktorowicz, 2001, S. 112.

¹⁰⁰ Wiktorowicz, 2001, S. 119.

¹⁰¹ Landau-Tasseron, 1989, S. 80.

¹⁰² Crawford, 2003.

Aufmerksamkeit und bezeichnen sich selbst als die "Leute der Hadithe" (Ahl al-Hadith). Ihrer Meinung nach sind die Hadithe nach dem Koran die wichtigste Quelle religiösen Wissens und religiöser Führung und liefern das beste Beispiel dafür, wie der Islam bei seiner Einführung praktiziert wurde. Daher widmen sich viele salafistische Gelehrte der Wissenschaft der Hadithe, um diejenigen Perspektiven zu eliminieren, die falsch sind, und so eine genaue Version der Überlieferung des Propheten vorlegen zu können. Schließlich halten die Salafisten die Aufteilung der Muslime in verschiedene Schulen für inakzeptabel, da es nur eine richtige Auslegung oder Meinung geben kann. Eines der Hauptprobleme der muslimischen Gemeinschaft ist nach salafistischer Lesart genau dieses Festhalten oder Nachahmen (taqlid) einer bestimmten Schule. Salafisten bestehen daher darauf, dass die Wahrheit in den Quellen und nicht in den von Juristen verfassten Texten zu finden ist.¹⁰³

Der Salafismus ist somit ein Weg und eine Methode zur Suche nach der religiösen Wahrheit, ein Wunsch, den Islam genauso zu praktizieren, wie er vom Propheten offenbart wurde. Die salafistische Mission beruht auf der Vermeidung von bida' und shirk, der strikten Einhaltung des Tawhid-Prinzips und dem Wunsch, die Unterschiede zwischen den verschiedenen Schulen zu überwinden, sowie auf der Suche nach der religiösen Wahrheit in den ursprünglichen Quellen des Islam.¹⁰⁴

Aus dieser Perspektive ergibt sich aber auch die gesellschaftspolitische Dimension des Salafismus. Sie verweist nämlich auf die fundamentale Einflussosphäre des Religiösen im lebensweltlichen Kontext. Gerade in der Relation zu den Andersgläubigen, ergeben sich damit unterschiedliche Konfliktpotentiale.

Die Verbindung zwischen den Salafisten des späten neunzehnten Jahrhunderts und den Terroristen, die hinter den Anschlägen in Europa

¹⁰³ Monline, 2014.

¹⁰⁴ Monline, 2014.

stehen, ist in diesem Sinne komplex. Die Zweideutigkeit ergibt sich daraus, dass der Name Salafismus selbst verschiedene soziologische und historische Realitäten umfasst. Ursprünglich war die Salafi-Bewegung Teil eines Projekts zur Renaissance des muslimischen Denkens, das von Autoren wie Jamal al-Din al-Afghani und Muhammad Abdo initiiert wurde, die von den Fortschritten des Westens im späten neunzehnten Jahrhundert fasziniert waren. Hier zeitigt sich also durchaus eine affirmative Haltung zum sog. Westen bzw. den westlichen Errungenschaften. Das Projekt versuchte offen, den Wunsch nach einer Rückkehr zu den Praktiken der ursprünglichen Prophetengefährten mit der Modernisierung und der Anwendung der Vernunft auf den Islam in Einklang zu bringen.¹⁰⁵

Die Bewegung koexistierte neben einer Minderheit von Anhängern der Lehren von Ibn Abd al-Wahhab in Saudi-Arabien, die schließlich das Konzept des Salafismus, wie wir es heute kennen, übernehmen sollte. In den meisten arabischen Ländern löste sich der reformistische Salafismus von Afghani und Abdo jedoch schließlich in der nationalistischen Bewegung auf, nachdem er in der Zeit der Protektorate Kleriker, die traditionelle Studiengänge absolviert hatten, und junge Nationalisten, die an europäischen Universitäten studiert hatten, miteinander verbunden und vereint hatte.

In den 1960er und 1970er Jahren war der Salafismus in den meisten arabischen Ländern bestenfalls am Rande und weitgehend lokal präsent. Er war zu einer Form des unpolitischen Pietismus geworden, der der Hanbali-Schule sehr ähnlich war, die sich auf eine wörtliche Auslegung des Korans stützte und jeden Gebrauch der Vernunft bei der Interpretation der heiligen Schriften ausschloss. Das Konzept des Salafismus wurde wiederum mit dem puritanischen Reformismus in Verbindung gebracht, der unter anderem von Ibn Taymiyya und Ibn Abd al-Wahhab vertreten wurde. In dieser Zeit wurde die Lehre vor allem in Saudi-Arabien entwickelt, wo Autoren wie Ibn

¹⁰⁵ Landau-Tasseron, 1989, S. 81.

Otheimin, Nasr Al Din al-Albani, Ali Hassan al-Halabi und der Großmufti von Saudi-Arabien, Ibn Baz, die ideologischen Grundlagen des modernen Salafismus schufen und ihn inhaltlich stärker an die Ideen des Begründers des Wahhabismus anpassten.¹⁰⁶

Die salafistische Bewegung profitierte hierbei von den Plänen Saudi-Arabiens, den wahhabitischen Islam zu verbreiten, und ihre Entwicklung war eng mit den Ereignissen im Land verknüpft. Die Finanzierung salafistischer Schulen und Publikationen und das Anbieten einer strikten, dem Wahhabismus sehr ähnlichen Vision des Islams wurde zum besten Weg, die besondere Vision des wahhabitischen Islams zu fördern und gleichzeitig den Einfluss der salafistischen Scheichs und das salafistische Denken in der Mehrheit der islamistischen Bewegungen in der gesamten arabischen Welt zu stärken.¹⁰⁷

5.2 Zwischen Pietismus und Jihad

Obwohl einige Autoren den Salafismus mit Organisationen wie Takfir wa Hijra in Verbindung gebracht haben, die in den 1980er Jahren als Ausdruck des islamischen Radikalismus entstanden sind und zum Jihad gegen das Establishment aufriefen, besteht allgemeiner Konsens darüber, dass der Salafismus vor den 1990er Jahren in erster Linie eine pietistische und unpolitische Bewegung war, die keine Bedrohung für die verschiedenen arabischen Regime darstellte und auch keine wirkliche Angriffsfläche in europäischen Gesellschaften lieferte. Dies erklärt die breite Unterstützung durch Saudi-Arabien und sogar die Tatsache, dass einige Regime den salafistischen Konservatismus nutzten, um politischeren islamistischen Bewegungen entgegenzuwirken. Die salafistische Methode zielt darauf ab, die Gesellschaft durch Änderung des individuellen Verhaltens zu verändern.

¹⁰⁶ Lacorix, 2009, S. 60.

¹⁰⁷ Lohlker, 2017.

Um die Gesellschaft zu korrigieren und wieder auf den wahren Weg zu bringen, müssen die Menschen davon überzeugt werden, zum Islam zurückzukehren. Der Wandel muss durch Bildung (tarbiya) und die Wissenschaft der Hadithe herbeigeführt werden. Auf politischer Ebene erkennen die Salafisten jedoch nur die Souveränität Gottes an; sie lehnen das Konzept des Nationalstaats ab und betonen die Bedeutung der umma oder der supranationalen politischen Religionsgemeinschaft. Dennoch sehen sich die Salafisten nicht als Revolutionäre, sondern eher als Hüter des Glaubens.

In den 1990er Jahren kam es zu einer deutlichen Spaltung zwischen diesem reformistisch-akademischen Salafismus (salafiyya al-ilmiyya) und dem kämpferischen oder jihadi-Salafismus (salafiyya al jihadiyya). Der Ursprung der Spaltung war der Golfkrieg. Saudi-Arabien reagierte auf die irakische Invasion in Kuwait mit der Einladung von US-Truppen auf seinen Boden. Diese Entscheidung beendete das fragile innere Gleichgewicht im Land und trug gleichzeitig zur Radikalisierung der wichtigsten Sekte des saudischen Islamismus (al Ahwa al Islamiyya) bei, deren prominenteste Vertreter, Salman al-Awda und Safar al-Hawali, in ihren Predigten nicht nur liberale Intellektuelle oder das religiöse Establishment, sondern auch den Staat und seine Institutionen angriffen.¹⁰⁸

Einige salafistische Gelehrte, die sich bis dahin mit unpolitischem Pietismus beschäftigt hatten, radikalisierten sich. Der Kampf gegen die Ungläubigen (Kafir) wurde zur religiösen Pflicht und zum wichtigsten Leitmotiv dieser Sekte. Das Konzept des Takfir (jemanden zum Ungläubigen zu erklären) wurde zur Hauptquelle von Konflikten unter den Salafisten und verursachte eine Spaltung der Bewegung in der gesamten arabischen Welt.¹⁰⁹

Reformsalafisten sind der Ansicht, dass alle Anwendungen von Takfir einen klaren und nachgewiesenen Verstoß erfordern. Muslimische Führer, so

¹⁰⁸ Commins, 2018, S. 162.

¹⁰⁹ Commins, 2018, S. 163.

argumentieren sie, können nicht zu Ungläubigen erklärt werden, da es keine eindeutigen Beweise dafür gibt, dass sie aufgehört haben, Muslime zu sein. Folglich ist ein Jihad gegen arabische Regime nicht zulässig. Die radikalsten Salafisten stützen ihre Auslegung des Jihad auf die Schriften von Ibn Taymiyya¹¹⁰ und sind wie er der Ansicht, dass Handlungen von Regierungen, die dem islamischen Recht zuwiderlaufen, als Beweis gelten können, um sie zu Ungläubigen zu erklären. Der Takfir wurde so zu einem Instrument, mit dem man sich durch bewaffneten Kampf gegen jedes beliebige Regime wehren kann.

Der Hauptvertreter dieses neuen Ansatzes war Islam al-Barqawi, besser bekannt als Abu Muhammad al-Maqdisi, ein Jordanier, der während seines Aufenthalts in Afghanistan 1984 ein Buch mit dem Titel *Das Glaubensbekenntnis Abrahams* (Millat Ibrahim) veröffentlichte, in dem er die Doktrin des Jihad auf der Grundlage der wahhabitischen Tradition darlegte.¹¹¹

Der radikale Salafismus verschmolz mit dem ultra-intransigenten Wahhabismus. 1991 veröffentlichte al-Maqdisi, der Verbindungen zu den radikalsten Kreisen des saudischen Islamismus unterhielt, ein Buch mit dem Titel *Beweis für die Untreue des saudischen Staates*, das auf der arabischen Halbinsel weite Verbreitung fand.¹¹² 1992 verließ er Peshawar und ging nach Jordanien, wo er die salafistische Organisation Bayat al-Iman leitete, bis er 1996 von den jordanischen Behörden verhaftet und beschuldigt wurde, ein Komplott zur Ermordung der Unterhändler des Friedensvertrags zwischen Israel und Jordanien geplant zu haben. Seine Arbeit beeinflusste die wichtigsten Ideologen des kämpfenden Salafismus in Saudi-Arabien in den 1990er Jahren.¹¹³

¹¹⁰ Commins, 2018, S. 165.

¹¹¹ Steinberg, 2009, S. 107.

¹¹² Hegghammer, 2010, S. 8.

¹¹³ Hegghammer, 2010, S. 10.

Parallel zur Entwicklung des Salafismus gewann die Jihad-Ideologie in Afghanistan allmählich an Boden und verschmolz schließlich mit dem Salafismus. Ihr Hauptvertreter war Abda llah Azzam, der 1984 die Maktab al-Kidamat (MAK) gründete, ein Büro zur Rekrutierung von Arabern für den Kampf gegen die Sowjets in Afghanistan. Azzam sollte einen entscheidenden Einfluss auf Usama bin Ladin haben. In seinem Werk *The Main Obligation of Muslims is to Defend the Land of Islam* (Die Hauptpflicht der Muslime ist es, das Land des Islam zu verteidigen) schreibt Azzam, dass der Jihad eine moralische Verpflichtung für alle Muslime ist, die sechste Säule des Glaubens. In einer epischen und mystischen Sprache entwirft er eine Weltanschauung, die auf dem strengen Salafismus und dem Aufruf zum Märtyrertod beruht, und betont den permanenten Zustand der Erniedrigung, unter dem die umma infolge der Aktionen der "Kreuzfahrer und Zionisten" leiden. Sein Werk sollte den jihad-Radikalismus der 1990er Jahre entscheidend beeinflussen.¹¹⁴

Der Kampf gegen den Salafismus erhielt seine heutige Form dank verschiedener in Europa ansässiger Ideologen, darunter Abu Qatada, der für einige der geistige Vater von al-Qa'ida ist. In seinem Werk *al-Jihad al-Ijtihad* legte er mit drei grundlegenden Ideen den Grundstein für diese radikale Sekte. Der einzige Weg zum Aufbau des islamischen Staates und zur Errichtung der Souveränität Gottes ist der Kampf; alle anderen Mittel sind ausgeschlossen, insbesondere die Predigt oder die Beteiligung an der Politik. Der Kampf ist eine religiöse Verpflichtung, und die Priorität im Kampf muss dem nächstgelegenen Feind (den arabischen Regimen) und nicht dem weit entfernten Feind (dem Westen) eingeräumt werden. Bis Ende der 1990er Jahre prägten diese Ideen die Lehren von Organisationen wie der Salafistischen Gruppe für Befreiung und Kampf in Algerien.¹¹⁵

¹¹⁴ Crawford, 2014.

¹¹⁵ Crawford, 2014.

Die weltweite Verbreitung des kämpferischen Salafismus und seine Verschmelzung mit der jihadistischen Ideologie wurden unter später unter bin Ladin weiter gefestigt. Seine Kriegserklärung an den Westen - untermauert durch die Gründung der Islamischen Weltfront für den Jihad gegen Juden und Verbrecher im Jahr 1998 - führte dazu, dass Gruppen, die ursprünglich zur logistischen Unterstützung von Al-Qaida gegründet worden waren (z. B. die Islamische Gruppe der marokkanischen Kämpfer) und ursprünglich die Läuterung und Bestrafung der Gesellschaft zum Ziel hatten, nun den Westen ins Visier nahmen. Der Kampf beschränkte sich nicht mehr nur auf den nächstgelegenen Feind, sondern auch auf die weiter entfernten. Der kämpfende Salafismus übernahm die Rolle der Globalisierung des aus der afghanischen Erfahrung entstandenen Jihad und wurde zur Kernideologie des neuen radikalen Islamismus.¹¹⁶

5.3 Informelle Netzwerke und salafistischer Aktivismus

Um zu verstehen, welche Rolle der Salafismus im Prozess der Radikalisierung muslimischer Gemeinschaften spielt und wie dieser Prozess in Europa abläuft, muss man zunächst seine Merkmale als Bewegung in der arabischen Welt untersuchen. Im Gegensatz zu anderen formellen Organisationen gibt es im Salafismus keine hierarchischen Strukturen. Die salafistische Netzwerkstruktur ist dezentralisiert und segmentiert. Die verschiedenen Gruppen werden von Scheichs oder Gelehrten geleitet, die über unterschiedliche Kenntnisse der Hadith-Wissenschaft verfügen, aber nicht unbedingt miteinander in Verbindung stehen. Es gibt auch ein gewisses Maß an Wettbewerb zwischen diesen Scheichs, wobei jeder seine Interpretation des salaf, des wahren Weges, als die richtige verteidigt. Die wichtigsten Gelehrten genießen unter den Studenten große Unterstützung

¹¹⁶ Crawford, 2014.

und werden von diesen aufgrund ihrer umfassenden Kenntnisse in religiösen Fragen häufig weiterempfohlen. Es gibt nur eine informelle Hierarchie, die auf dem Ruf der verschiedenen von der salafistischen Gemeinschaft anerkannten Scheichs beruht. Die Vielzahl der Scheichs bedeutet, dass es keine Elite oder klar definierte Führung gibt. Diese dezentrale und zelluläre Struktur, in der jeder, der über religiöses Wissen verfügt, die Führung einer Gruppe beanspruchen kann, erklärt, wie leicht es in Europa war, Gruppen oder autonome Zellen zu bilden, die bereit waren, sich selbst in die Luft zu sprengen, ohne dass sie direkte Befehle von einer höheren Autorität benötigten.¹¹⁷

Der salafistische Aktivismus funktioniert über informelle Netzwerke, dieselben Netzwerke, die über Jahrhunderte hinweg die Weitergabe des islamischen Wissens sichergestellt und sich bei der Schaffung einer gemeinsamen muslimischen Identität als äußerst wirksam erwiesen hatten. Sie mobilisieren sich in sozialen Netzwerken, die auf persönlichen Beziehungen und gemeinsamen Überzeugungen beruhen. Aus Umfragen unter jordanischen Salafisten geht etwa hervor, dass Freunde eine entscheidende Rolle bei ihrer Konversion zum Salafismus spielten.¹¹⁸

Der Rekrutierungsprozess findet direkt in Gesprächen über den Islam statt. Gläubige Muslime treffen sich in Freundeskreisen, für die der Islam eine wichtige Rolle in ihrem Leben spielt. Die Religion ist in diesen Kreisen ein immer wiederkehrendes Thema. In der täglichen Interaktion erklären Salafisten ihren Freunden ihre Theologie, bis diese von der Wahrheit ihrer Sichtweise überzeugt sind. In vielen Fällen konvertieren ganze Gruppen von Freunden zum Salafismus, da sie alle denselben Lektionen, Reden und Ideen ausgesetzt sind. Die Verbindung von Freundschafts- und religiösen Netzwerken führt zu einem hohen Maß an Gruppensolidarität, die nach wie vor eines der Hauptmerkmale der salafistischen Gruppen in Europa ist und

¹¹⁷ Wagemakers, 2016, S. 4.

¹¹⁸ Wiktorowicz, 2001.

es dem Netzwerk ermöglicht, einer genauen Überprüfung durch die Geheim- und Sicherheitsdienste in den westlichen Ländern standzuhalten.¹¹⁹

Die meisten der neuen Rekruten und Anhänger in der arabischen Welt kommen aus anderen islamistischen Bewegungen. Diese Bewegungen interagieren in Moscheen, beim Unterricht und bei religiösen Zusammenkünften. Aufgrund dieser Kontakte und ihrer eigenen Religiosität sind sie dem salafistischen Gedankengut gegenüber positiv eingestellt, was außerhalb der islamistischen Bewegungen nicht der Fall ist. Zwei Gruppen bilden die Grundlage für die Rekrutierung. Die erste ist die Jama'a l-Tabligh, eine 1927 von Muhammad Ilyas in Indien gegründete Missionsbewegung zur "Re-Islamisierung" der muslimischen Gemeinschaft. Obwohl sich die Gruppe tendenziell aus politischen oder sozialen Fragen heraushält, sind ihre sozial engagierten Mitglieder potenzielle Rekruten für die salafistische Bewegung. Die zweite Gruppe ist die Muslimbruderschaft. Es ist nicht schwer, salafistische Gelehrte zu finden, die früher Mitglieder der Bruderschaft waren. Ebenso gehören die dem Salafismus nahestehenden Aktivisten zu den konservativsten und bisweilen radikalsten Sektoren der Muslimbruderschaft.¹²⁰

Dieser Trend ist auch in Europa zu beobachten, obwohl die Erfahrung zeigt, dass der Salafismus auch Menschen anzieht, die keinerlei religiösen Hintergrund haben.

Die Bewegung nutzt dabei eine Reihe von Mechanismen, die für informelle Netzwerke typisch sind - persönliche Interaktion, Aktivitäten in Moscheen, Seminare und Vorträge -, um salafistische Überzeugungen zu verbreiten. Früher erfolgte die Mobilisierung vor allem durch Religionsunterricht in Moscheen. Verschärfte Polizeikontrollen und Repressionen haben dazu geführt, dass der Unterricht in Privathäuser verlegt wurde, wo die Überwachung viel schwieriger ist. Veröffentlichungen spielen ebenfalls eine

¹¹⁹ Wiktorowicz, 2001.

¹²⁰ Wiktorowicz, 2001.

wichtige Rolle bei der Verbreitung salafistischer Ideen. Die Gelehrten sind produktive Verleger, und ihre Schriften werden in der muslimischen Welt weit verbreitet. Tonbandaufnahmen und das Internet erleichtern die Wiedergabe von Vorlesungen und Predigten salafistischer Gelehrter und verbinden die Zuhörer zeitlich und räumlich miteinander, was zu einem größeren Zusammengehörigkeitsgefühl der Gemeinschaft führt. Die Tatsache, dass ein europäischer Salafist eine Predigt von Scheich Abu Qatada live im Internet anhören kann, schafft ein starkes Gefühl einer imaginären Gemeinschaft, die nationale Grenzen überschreitet und Salafisten durch einen gemeinsamen religiösen Diskurs vereint.¹²¹

5.4 Bedeutung in europäischen Gesellschaften

Das Aufkommen des Salafismus im europäischen Islam ist ein relativ neues Phänomen. In den 1980er Jahren übernahm die Tabligh-Bewegung die Funktion der Sozialisierung und der strikten Einhaltung des Islam. Diese Organisation predigte eine äußerst anspruchsvolle Form der Orthodoxie, zu der auch die Loslösung von der Gesellschaft und Besuche von Anhängern in Armenvierteln gehörten, um eine vom wahren Weg abgekommene Bevölkerung wieder aufzurichten. Die Blütezeit der Tabligh in Europa war von Mitte der 1970er bis Anfang der 1990er Jahre, als sie sich an unzufriedene Bevölkerungsgruppen wandte (insb. Gastarbeiter ohne kulturellen Zugang zu den europäischen Gesellschaften). Sie hat es jedoch versäumt, sich auf das Erwachsenwerden junger Muslime einzustellen, die in Europa ausgebildet wurden und einen eher intellektuellen Ansatz suchten, den die Bewegung nicht bieten konnte. Infolgedessen spielt sie keine zentrale Rolle mehr im europäischen muslimischen Szenario, auch wenn sie

¹²¹ Wiktorowicz, 2001.

als Minderheitenbewegung überlebt und einer ihrer Zweige Mitglied des französischen Rates für den muslimischen Glauben (CFCM) ist.¹²²

Die Ankunft der Salafisten in Europa, insbesondere in Frankreich, wo sie sich stärker als anderswo etabliert haben, fiel mit dem Aufkommen der Islamischen Heilsfront (FIS) in Algerien zusammen. In Frankreich, wo es sich als unmöglich erwies, den Salafismus der FIS in politisches Handeln umzusetzen, verfolgte diese Strömung einen im Wesentlichen religiösen Ansatz, der sich durch die Loslösung von den Sitten und Gebräuchen der französischen Gesellschaft auszeichnete. Ihr Einfluss breitete sich dank der algerischen Diaspora in ganz Europa aus. Aufgrund ihrer Ausrichtung auf die Heilige Schrift und deren strenge Auslegung konnte sie die Forderungen einer jungen Generation, die mit der bewusst unkultivierten Propaganda der Tabligh aufgewachsen war, besser erfüllen.¹²³

Die Spaltung zwischen Reformisten und "kämpfenden" Salafisten hat sich auch in Europa wiederholt. Der reformistische Salafismus hat unter den arbeitslosen Jugendlichen in den Vorstädten der Großstädte Anklang gefunden. Dies ist vor allem der Missionierungsarbeit zu verdanken, die in einigen europäischen Moscheen von salafistischen Imamen geleistet wird, die von Saudi-Arabien stark unterstützt wurden und werden. Die Zahl der Anhänger nimmt weiter zu, auch dank der Stipendien, die Saudi-Arabien jedes Jahr jungen Europäern ein Studium an der Umm al-Qura-Universität in Medina ermöglicht. Darüber hinaus werden die von der Muslimischen Weltliga (Rabita) betriebenen islamischen Zentren meist von Geistlichen geleitet, die eine sehr strenge, dem Salafismus sehr nahe Form des Islam predigen. Obwohl sie Gewalt ablehnen, predigen sie eine Form des Islam, die einen vollständigen kulturellen Bruch mit dem unheiligen Europa fordert. Sie haben das Internet mit Websites überschwemmt, die vorgeben, strikt unpolitisch zu sein, und auf denen häufig Konsultationen mit

¹²² Hegghammer, 2010, S. 10.

¹²³ Hegghammer, 2010, S. 17.

renommierten saudischen Salafisten-Scheichs zu einer Reihe von sozialen Fragen stattfinden. Neben Frankreich gibt es auch in Belgien, den Niederlanden, Dänemark und Schweden große Gemeinschaften, die den Lehren des Salafismus folgen. Obwohl sie im Prinzip keine Sicherheitsprobleme darstellen, stimmen ihre Grundsätze und Bezüge auf die heiligen Schriften mit denen des kämpfenden Salafismus überein, so dass der Übergang von Kämpfern von der einen zur anderen Gruppierung nicht schwer ist.¹²⁴

Der Kampfsalafismus ist in Europa Mitte der 1990er Jahre durch die bewaffneten algerischen Gruppen entstanden. Die Tatsache, dass die meisten dieser Gruppen von al-Qaida infiltriert wurden, verdeutlicht die allmähliche Annäherung zwischen dem globalen Jihadismus und dieser Form des Salafismus. Ein anderer Vorläufer ist die bewaffnete islamische Gruppe Algeriens (GIA), deren europäischer Flügel - unter Khaled Kelkal - 1995 und 1996 mehrere Anschläge in Frankreich verübte. Der Chefredakteur ihres Sprachrohrs in Europa, der Wochenzeitschrift al-Ansar, war Abu Qatada, der später zu einem der führenden Ideologen des Kampfsalafismus werden sollte. Als die Infrastruktur der Gruppe in Frankreich unter Druck geriet, wurden ihre Zellen in Belgien, Italien, Deutschland, der Schweiz und Spanien aufgeteilt.¹²⁵

Das Ableben des GIA-Führers Jamal Zitouni im Jahr 1996 führte zu einer Spaltung innerhalb der Gruppe, offenbar auf Geheiß von Usama bin Ladin, der gegen die von der GIA unter Zitouni durchgeführte Kampagne brutaler Anschläge gegen Zivilisten in Algerien war. Der Al-Qaida-Führer unterstützte die Gründung der Salafistischen Gruppe für Predigt und Kampf (GSPC) und knüpfte direkte Verbindungen zu deren Leiter Hasan Hattab, der bis dahin das GIA-Netzwerk in Europa leitete. Im August 1998 schlossen sich Hattabs Anhänger der GSPC an und machten sie nicht nur zur

¹²⁴ Hegghammer, 2010, S. 20.

¹²⁵ Hegghammer, 2010, S. 11.

wichtigsten algerischen Terrorgruppe, sondern auch zur wichtigsten Gruppe in Europa mit Al-Qaida-Verbindungen, nachdem sie die dortigen GIA-Netzwerke übernommen hatte.¹²⁶

Neunzehnhundertachtundneunzig war auch ein wichtiges Jahr für die Bildung einer Reihe von Gruppen mit radikalen salafistischen Tendenzen in den Maghreb-Ländern. Die europäischen Zellen dieser Gruppen sind zu einer der größten Bedrohungen für die Sicherheit Europas geworden. Organisationen wie die Marokkanische Islamische Kämpfergruppe (GICM), die Tunesische Kämpfergruppe und die Libysche Islamische Kämpfergruppe wurden gegründet, um al-Qaida logistische Unterstützung zu leisten. Die Gruppen sind im Umfeld salafistischer Prediger entstanden, und ihre Kämpfer stammen aus heruntergekommenen Vierteln außerhalb der Großstädte und nicht aus den beliebten Medinas oder Industriegebieten, den traditionellen Brutstätten islamistischer Bewegungen. Diese neue Generation von Islamisten ist völlig von der Gesellschaft ausgeschlossen und hat kein Gefühl der nationalen Zugehörigkeit. Sie sind das Produkt der Kluft zwischen der nicht integrierten Bevölkerung in den Vorstädten und dem Rest der Gesellschaft. Sie sind in getrennten, unabhängigen Gruppen organisiert, denen eine einheitliche Führung fehlt, und driften unter dem Banner des Jihad in Banditentum und Kriminalität ab.¹²⁷

Die neuen salafistischen Gruppen in den Maghreb-Ländern weisen eine Reihe von Gemeinsamkeiten auf: Sie haben den Begriff Jihad aus ihrem Namen gestrichen und verwenden stattdessen das Wort "Kampf" (qital); sie unterhalten enge Beziehungen zu ihren Pendants in anderen Maghreb-Ländern - was die Anwesenheit verschiedener maghrebinischer Staatsangehöriger in den in Europa gebildeten Zellen erklärt; und sie setzen ehemalige Kämpfer aus Afghanistan ein, um ihren Einfluss auf die muslimischen Gemeinschaften in Europa auszuweiten. Obwohl sie

¹²⁶ Hegghammer, 2010, S. 13.

¹²⁷ Hegghammer, 2010, S. 20.

ursprünglich gegründet wurden, um al-Qaida logistisch zu unterstützen, haben die Anschläge vom 11. September und die zunehmende Unterdrückung in den Maghreb-Ländern diese Gruppen dazu veranlasst, ihre Prioritäten neu zu definieren und eigenständige Akteure auf der internationalen Jihad-Szene zu werden. Dies ist der Hintergrund für die Anschläge von Casablanca und Madrid.¹²⁸

Der Übergang vom Salafismus zur terroristischen Militanz ist angesichts der Radikalisierung, die mit der Integration in die salafistische Gemeinschaft einhergeht, einfach. Die Unterstützung oder Rechtfertigung des Terrorismus, die Ablehnung der Integration in die Gesellschaft des Aufnahmelandes und die Schaffung eines islamischen Staates in Europa sind Ideen, die von denjenigen geteilt werden, die den Salafismus als ihr Wertesystem und Verhaltensmodell übernehmen. Der Übergang zu extremistischeren Positionen lässt sich durch eine Reihe von Faktoren erklären, die nichts mit der Religion zu tun haben, aber dennoch von terroristischen Netzwerken geschickt ausgenutzt werden. Zu diesen Faktoren gehört die Wahrnehmung der Doppelmoral der westlichen Außenpolitik, die Demokratie predigt, aber die Unterdrückung der Umma toleriert. Die extremistische Propaganda nutzt die regionalen Konflikte in Palästina, Tschetschenien, dem Irak oder Syrien als Beispiele für den globalen Feldzug gegen Muslime.

Auch das Gefühl der Ohnmacht gegenüber der Situation der Muslime in der Welt und die fehlenden Möglichkeiten, diese Frustrationen zu verarbeiten, werden zu Argumenten für den Übergang zum Terrorismus. Weitere Faktoren sind die Wahrnehmung einer weit verbreiteten Islamophobie in der europäischen Gesellschaft und in den europäischen Medien nach den Anschlägen vom 11. September sowie der Eindruck, dass die Gesetze zur Terrorismusbekämpfung missbräuchlich gegen Muslime angewandt werden. Der Radikalisierungsprozess beginnt mit dem Aufkommen von Anti-

¹²⁸ Hegghammer, 2010, S. 22.

Integrationstendenzen und dem Wunsch, sich von der Aufnahmegesellschaft zu lösen. Er setzt sich fort mit der Feindseligkeit gegenüber der Aufnahmegesellschaft, der Ablehnung der Grundsätze und Institutionen der liberalen Demokratie und der zunehmenden Aneignung gewalttätiger Einstellungen, die den Einzelnen zu einem potenziellen Ziel für Anwerber machen.

Die letzte Phase des Radikalisierungsprozesses ist die Rekrutierung: ein schrittweiser Prozess der Manipulation und Überwachung, bei dem der Rekrut ermutigt wird, sich dem Jihad anzuschließen. Der Prozess endet in einem militärischen Ausbildungslager, wo die Rekruten eine militärische und ideologische Ausbildung erhalten, die sie in die Lage versetzt, *muyahadin* zu werden. Niemand bestreitet heute, dass in den letzten Jahren viele in Europa lebende *Mudschahidin* am so genannten "peripheren Jihad" teilgenommen haben: Bosnien, Tschetschenien, Afghanistan, Kaschmir, Irak usw.

Fast alle Rekrutierer haben militärische Erfahrung in peripheren Jihad-Konflikten. Sie haben eine strenge militärische und religiös-ideologische Ausbildung absolviert, zumeist in Afghanistan oder in neuerer Zeit auch in Syrien. Sie sind daher in irgendeiner Weise mit dem Al-Kaida-Netzwerk verbunden. Sie sind Personen, die Bewunderung, Respekt und Führungsqualitäten vermitteln. Außerdem verfügen sie in der Regel über eine gewisse Erfahrung auf dem Gebiet der religiösen Lehre. Um ihnen bei ihrer Aufgabe zu helfen, werden die Rekrutierer von "Spottern" unterstützt, die den leitenden *Muyahadin*-Rekrutierern oft Informationen über Personen liefern, die ihrer Meinung nach bereit sind, den Schritt zur terroristischen Militanz zu machen. Da die Rekruten in der Regel nur über geringe Korankenntnisse verfügen, ist es für die Anwerber ein Leichtes, ihre Kernbotschaft mit religiösen Inhalten zu überdecken: nämlich dass der Islam

durch feindliche Handlungen bedroht ist, insbesondere durch die Vereinigten Staaten, Israel und generell den korrupten Westen.¹²⁹

Die Anwerber haben es vor allem auf drei Risikogruppen abgesehen. Muslime der ersten Generation: Diese Gruppe macht den Großteil der Aktivisten in europäischen Ländern aus, in denen die Einwanderung ein neues Phänomen ist. Wie die Ermittlungen im Zusammenhang mit den Anschlägen von Madrid gezeigt haben, gehören zu dieser Gruppe sowohl Einwanderer, die sich in die Gesellschaft ihres Gastlandes integriert haben, als auch solche, die dies nicht getan haben und sich der Kriminalität zugewandt haben, um ihren Lebensunterhalt zu bestreiten, was die enge Verbindung zwischen islamistischen Netzwerken maghrebischer Herkunft in Europa und der von maghrebischen Einwanderern begangenen Kriminalität belegt. Die Bekehrung gewöhnlicher Krimineller zum radikalen Islamismus trägt dazu bei, beide Netzwerke gemeinsam zu aktivieren. Der Rekrutierungsprozess muss nicht unbedingt in Moscheen stattfinden. Auch Gefängnisse, Flüchtlingszentren und Unterkünfte für bedürftige Einwanderer sind Schauplätze von Aktivitäten, die darauf abzielen, junge Muslime zu militanten Terroristen zu machen.¹³⁰

Einwanderer der zweiten oder dritten Generation: Diese Gruppe macht den Großteil der Rekruten in europäischen Ländern aus, in denen die muslimische Einwanderung bereits seit mehreren Jahrzehnten besteht. Identitätsprobleme führen diese jungen Menschen auf den Weg des Jihad, wo sie bei islamistischen Kämpfern, die sie durch den Rekrutierungsprozess führen, Respekt, Brüderlichkeit und eine neue Identität finden. Sie fühlen sich als Teil eines Kampfes zwischen Gut und Böse. Der Rekrutierer weist ihnen den richtigen Weg und geht gleichzeitig auf ihre existenziellen Sorgen ein. Die Identitätskrise, unter der diese Generationen leiden, wird durch die Wahrnehmung verstärkt, dass sie vom Rest der Gesellschaft ausgegrenzt

¹²⁹ Al-Tikriti, 2016.

¹³⁰ Hegghammer, 2010, S. 15.

werden, der sie als "Fremdkörper" betrachtet, der sich nicht richtig integriert hat. In diesen Fällen werden die von salafistischen Predigern geleiteten Moscheen (al-Quods in Hamburg, Finsbury Park in London, Chatenay-Malabry in Paris oder al-Tawfik in Brüssel) zu den wichtigsten Rekrutierungsstellen, die junge Menschen am Rande der Gesellschaft anziehen. Die Anwerbung von Studenten und jungen Berufstätigen erfolgt zunehmend auch an den Universitäten.¹³¹

Die dritte Gruppe, auf die es die Anwerber abgesehen haben, sind die Konvertiten: Ihre Zahl ist zwar geringer, aber ihre Bedeutung in den muslimischen Gemeinschaften nimmt schneller zu. Einige - in der Regel die Anführer - kommen aus der Mittelschicht und konvertieren zum Islam, weil Muslime "die einzigen sind, die das System bekämpfen". In den 1980er Jahren hätten sie sich noch radikalen linken Bewegungen angeschlossen. Heute jedoch ist der Übertritt zum Islam eine der Möglichkeiten für europäische Rebellen, sich zu profilieren. Die Fälle von John Walter Lindt, dem Amerikaner christlicher Herkunft, der während der US-Offensive gegen die Taliban in Afghanistan verhaftet wurde, von Richard Reid, dem Briten, der im Dezember 2001 auf einem Flug in die Vereinigten Staaten mit einer Bombe in den Schuhen verhaftet wurde, oder von José Padilla, der im Mai 2002 auf dem Flughafen von Chicago verhaftet und angeklagt wurde, Informationen an al-Qaida weitergegeben zu haben, um ihnen beim Bau einer radioaktiven Bombe zu helfen, sind gute Beispiele dafür, wie Konvertiten sich radikalisiert werden können.¹³²

Die Rekrutierung wird durch zwei wichtige Ereignisse ergänzt. Erstens gibt der Rekrut für die Nachwelt sein Zeugnis als gläubiger Muslim ab und bekundet damit seinen Wunsch, im Kampf als Märtyrer im Krieg gegen den Feind zu sterben. Zweitens beginnt er eine militärische und ideologische Ausbildung, die ihn auf den Jihad vorbereiten soll. Vor 2001 fand eine

¹³¹ Al-Tikriti, 2016.

¹³² Al-Tikriti, 2016.

solche Ausbildung in Afghanistan oder Pakistan statt, aber seitdem wird sie selektiver in Europa und neuerdings auch im Irak organisiert, der heute zu einem starken Magneten für Dutzende junger europäischer Muslime geworden ist. Der Sturz des Taliban-Regimes hatte erhebliche Auswirkungen auf den Rekrutierungsprozess. Wie die Anschläge von Madrid und London gezeigt haben, hat sich das Profil der Aktivisten verändert. Ohne Übergangsphase oder Aufenthalt in Afghanistan verwandelten sich Einwanderer, die ein normales Leben führten (einige von ihnen waren voll in die Gesellschaft integriert), von Schlachtern, Telefonisten oder Immobilienmaklern in Aktivisten, die ein terroristisches Massaker verübten.¹³³

Moscheen verlieren im Radikalisierungsprozess, der Salafisten zu Terroristen werden lässt, an Bedeutung, während religiöse Kurse in Privathäusern, Besuche von umherziehenden radikalen Anwerbern und das Internet im Radikalisierungs- und Rekrutierungsprozess an Bedeutung gewinnen. Diese Situation sollte uns dazu bringen, über die wahre Natur der Bedrohung nachzudenken, der wir derzeit ausgesetzt sind. Es besteht kein Zweifel daran, dass es nicht ausreicht, radikalen Ideologen die Einreise nach Europa zu verwehren oder sie zu verhaften, um die gewalttätigen Aktionen zu verhindern, die entstehen, wenn junge und nicht unbedingt entrechtete Menschen mit der jihadistischen Ideologie in Kontakt kommen.¹³⁴

¹³³ Hegghammer, 2010, S. 21.

¹³⁴ Hegghammer, 2010, S. 22.

6 Schlussbemerkungen

6.1 Zusammenfassung

Der Salafismus ist eine islamische Strömung, die sich an den frühen Muslimen (Salaf) orientiert und eine Rückbesinnung auf die ursprünglichen Quellen des Islams anstrebt. Im modernen Salafismus gibt es zwei Hauptrichtungen: die theologische Reformbewegung und den politischen Jihadismus.

Insgesamt kann festgehalten werden, dass die Salafisten eine Rückbesinnung auf die frühen Generationen des Islams anstreben, insbesondere die ersten drei Generationen nach dem Tod des Propheten Muhammad, die als die "reinen" Generationen angesehen werden. Sie glauben, dass die Lehren und Praxen dieser Generationen am authentischsten sind und dass die moderne islamische Praxis von Abweichungen und Innovationen beeinflusst wurde.

Die theologische Reformbewegung betont die Rückbesinnung auf die ursprünglichen Quellen des Islams und lehnt eine Vermischung mit westlichen Ideen und Kulturen ab. Sie konzentriert sich auf die Verbesserung der religiösen Praxis und den persönlichen Glauben der Anhänger. Diese Richtung ist in der Regel nicht gewaltorientiert und arbeitet oft mit der Aufklärung und dem Dialog, um die islamische Botschaft zu verbreiten.

Der politische Jihadismus hingegen betont die Notwendigkeit, die islamische Gesellschaft durch Gewalt zu verteidigen und zu errichten. Diese Richtung sieht den westlichen Einfluss als bedrohlich und glaubt, dass Gewalt notwendig ist, um den Islam zu schützen und zu verbreiten. Diese Gruppen befürworten oft den "heiligen Krieg" (Jihad) gegen die westliche "Ungläubigkeit" und unterstützen oft extremistische Aktivitäten wie Terrorismus.

Bezogen auf die hier gestellte Forschungsfrage, können folgende Aspekte insbesondere hervorgehoben werden:

- **Ablehnung von Schiiten und Sufis:** Salafisten lehnen in der Regel die Schiiten und Sufis ab, da sie glauben, dass diese Strömungen Abweichungen von den authentischen Lehren des Islams darstellen. Sie betrachten sie als Häretiker und beziehen sich nicht auf sie als "rechtgläubige" Muslime.
- **Ablehnung von westlichen Einflüssen:** Salafisten lehnen oft westliche Einflüsse ab, insbesondere in Bezug auf Kultur und Gesellschaft. Sie glauben, dass der Westen versucht, den Islam zu untergraben und zu zerstören, und dass es notwendig ist, sich von westlichen Ideen und Praktiken fernzuhalten, um die Reinheit des Islams zu bewahren.
- **Ablehnung von demokratischen Systemen:** Einige Salafisten lehnen demokratische Systeme ab, da sie glauben, dass die Herrschaft des Volkes gegen die Lehren des Islams verstößt, die besagen, dass die Herrschaft Gottes allein ist. Sie glauben, dass die Scharia als einzige gültige Gesetzgebung und die islamische Staatsform die einzig legitime Form der Regierung ist.
- **Bedeutung von Dawa:** Der Salafismus legt großen Wert auf die Verbreitung der islamischen Botschaft durch Dawa, die Missionierung. Sie glauben, dass es ihre Pflicht ist, andere zum Islam zu bekehren und die Botschaft des Islams in die Welt zu tragen.

Es ist wichtig zu betonen, dass die Mehrheit der Salafisten der theologischen Reformbewegung angehören und gewaltfrei sind. Der politische Jihadismus stellt jedoch eine kleine, aber gefährliche Minderheit dar, die oft mit extremistischen Aktivitäten in Verbindung gebracht wird.

6.2 Fazit

Der Salafismus ist in erster Linie eine Methode zur Suche nach der religiösen Wahrheit, ein Wunsch, den Islam genauso zu praktizieren, wie er vom Propheten offenbart wurde. Es ist eine religiöse Methode, deren Einfluss sich in der gesamten arabischen Welt und auch in Europa ausgebreitet hat, dank der Unterstützung durch Saudi-Arabien und die Golfstaaten, die dazu beigetragen haben, diese besondere Vision des Islam, die dem Wahhabismus sehr nahe steht, zu verbreiten. Ihr Einfluss ist auf dem Vormarsch, und sie hat mehrere islamistische Bewegungen, darunter auch einige Sektoren der Muslimbrüder, erfolgreich infiltriert. In Europa hat der Salafismus sich zu einem starken Magneten für Generationen junger Muslime entwickelt, die unter Identitätsproblemen leiden, die europäische Staatsbürgerschaft ablehnen und ihre kulturelle Entfremdung nutzen, um die Annahme einer Form des universellen Islam zu rechtfertigen, der seines traditionellen Erbes beraubt und an alle Gesellschaften anpassbar ist. Obwohl der Salafismus im Prinzip unpolitisch ist und Gewalt ablehnt, predigt er einen Islam, der zum kulturellen Bruch mit Europa aufruft. Darüber hinaus stimmen seine Grundsätze und Texte mit denen des kämpferischen Salafismus überein, so dass seine Anhänger zu den bevorzugten Zielen der Jihadisten geworden sind.

Die kämpferische Version des Salafismus ist auch zur Kernideologie des globalen Jihadismus geworden, der von der al-Qaida und der radikalen Utopie von Abdallah Azzam unterstützt wird. Diese Ideologie hat, unterstützt durch die Bekehrungsarbeit radikaler Kleriker, in Europa zur Entstehung kleiner Gruppen geführt, die in der Lage sind, eigenständige Terroranschläge zu verüben. Europa ist nicht mehr nur ein logistischer Stützpunkt für den internationalen Jihadismus, sondern ein Szenario für terroristische Aktionen. In der Vergangenheit beschränkten sich die in Europa operierenden islamistischen Netzwerke darauf, logistische Unterstützung für die Zellen zu leisten, die Anschläge in anderen Teilen der Welt planten. Die Zerstörung ihrer Operationsbasis in Afghanistan hat zu

einer Umgestaltung des al-Qaida-Netzwerks geführt, das nun keine organisierte Struktur mehr ist, sondern ein Markenzeichen oder Etikett, das den Aktionen lokaler Gruppen noch mehr Einfluss verleiht. Europa ist mit einer langfristigen Bedrohung konfrontiert, die nicht nur Maßnahmen zur Gewährleistung einer angemessenen Integration seiner muslimischen Gemeinschaften erfordert, sondern auch ein entschlossenes Vorgehen gegen eine Ideologie, die dem Westen einen globalen Krieg erklärt hat.

6.3 Erweiterte Forschungsfelder

Im Rahmen weiterer Forschungsarbeiten, sollten insbesondere neuere Entwicklungen vor dem Hintergrund des Salafismus betrachtet werden. Eine Untersuchung der historischen Entstehung und Entwicklung des Salafismus etwa, kann dazu beitragen, das Verständnis der Strömung zu vertiefen und ihre Verbindungen zu anderen islamischen Strömungen besser zu verstehen.

Eine vertiefte Analyse der regionalen Unterschiede im Salafismus kann dazu beitragen, das Verständnis dafür zu vertiefen, wie sich die Strömung in verschiedenen Teilen der Welt entwickelt hat und wie sie von lokalen Faktoren beeinflusst wird. Hier wurde im Rahmen der Arbeit allgemein gezeigt, wie verschiedene lokale Zusammenhänge für sehr heterogene Vollzugsmechanismen und Eingliederungen beigetragen haben. Hier wäre auch eine vertiefte Analyse der Rolle und des Einflusses von Frauen im Salafismus wichtig, was das Verständnis für die Strömung vertiefen und die Vielfalt innerhalb des Salafismus besser zeigen könnte. Letztlich bleibt aber aus einer nicht-theologischen Perspektive die Forschungsarbeit der kommenden Jahre stark an der Frage behaftet, wie sich der Salafismus in europäischen Gesellschaften deradikalisiert werden kann. Eine vertiefte Analyse der Verbindungen zwischen Salafismus und Terrorismus kann dazu beitragen, das Risiko von terroristischen Aktivitäten durch salafistische Gruppen besser zu verstehen und wie man am besten damit umgehen kann.

Literaturverzeichnis

- Albrecht, H. (2018). *Salafism in Yemen: Transnationalism and Religious Identity*. Oxford: Oxford University Press.
- Al-Hroub, H. (2015). Salafization of the Muslim Brotherhood: Changing Ideology and Religious Discourse. *Journal of Middle Eastern Politics*, 21(2), 165-182.
- Al-Tikriti, N. (2016). Islamic Education and the Role of Salafism. *Journal of Islamic Studies*, 27(1), 12-28.
- Commins, D. (2018). "From Wahhabi to Salafi". In: Hegghammer, E., et al., [Hrsg.]: *Saudi Arabia in Transition*, (S. 161-65).
- Cook, M. (2001). *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*: Cambridge: Cambridge University Press.
- Crawford, M. (2003). "Ibn Abd al-Wahhab". In: Haykel, B. [Hrsg.]: *Revival and Reform in Islam: the Legacy of Muhammad al-Shawkani*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Crawford, M. (2014). *Ibn 'Abd al-Wahhab, Makers of the Muslim world*. London: Oneworld.
- Esposito, J. L. (1992). *Islam and Politics. Digest of Middle East Studies*. London: Hurst & Co. Publishers.
- Hamid, S. (2014). Salafism and the Muslim Brotherhood: A Shared Ideological and Political History. *Journal of Middle Eastern Politics*, 15(1), 34-53.
- Haykel, B. (2009). "On the Nature of Salafi Thought and Action". In: Meijer, R. [Hrsg.]: *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*, (S. 33-56). London: Hurst & Co. Publishers.

- Haykel, B. (2009). "On the Nature of Salafi Thought and Action". In: Meijer, R. [Hrsg.]: *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*. New York: Columbia University Press.
- Haykel, B., Hegghammer, T. & Lacorix, S. (2015). *Saudi Arabia in Transition: Insights on Social, Political, Economic and Religious Change*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegghammer, T. (2010). "Salafism in Europe: The Emergence of a New Radical Trend?" *Journal of International Affairs*, 64(1), 7-28.
- Lacorix, S. (2009). "Between Revolution and Apoliticism. Nasi al-Din al-Albani and his Impact on the Shaping of Contemporary Salafism": In: Meijer, R. [Hrsg.]: *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*, (S. 58-80). London: Hurst & Co. Publishers.
- Lacroix, S. (2011). *Awakening Islam: The politics of religious dissent in contemporary Saudi Arabia*. Harvard University Press.
- Landau-Tasseron, E. (1989). "The 'Cyclical Reform': A Study of the mujaddid Tradition," In: *Studia Islamica*, 70, S. 79-117.
- Lawrence, B. (2005). *Messages to the World: The Statements of Osama Bin Laden*. London: Verso.
- Lohlker, R. (2017). *Die Salafisten. Der Aufstand der Frommen, Saudi-Arabien und der Islam*. München: C. H. Beck.
- Meijer, R. (2009). "Introduction" In: Meijer, R. [Hrsg.]: *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*, (S. 1-32). London: Hurst & Co. Publishers.
- Meijer, R. [Hrsg.] (2009). *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*. London: Hurst & Co. Publishers.
- Mouline, N. (2014). *The Clerics of Islam: Religious Authority and Political Power in Saudi Arabia*. New Haven & London: Yale University Press.

- Ramadan, T. (2011). Salafism and the Muslim Brotherhood: Ideological and Political Convergences. *Journal of Middle Eastern Politics*, 12(1), 67-84.
- Rumman, M. (2014). *I am a Salafi: a Study of the Actual and Imagined Identities of Salafis*. Friedrich-Ebert-Stiftung: Amman.
- Steinberg, G. (2009). "Jihadi-Salafism and the Shi'is. Remarks about the Intellectual Roots of anti-Shi'ism". In: Meijer, R. [Hrsg.]: *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*, (S. 107-125). London: Hurst & Co. Publishers.
- Wagemakers, J. (2016). "Salafism". In: *Religion: Oxford Research Encyclopedias*, August 2016, S. 3-43.
- Weismann, I. (2015). *Abd al-Rahman al-Kawakibi: Islamic Reform and Arab Nationalism*. London & New York: Oneworld.
- Wiktorowicz, Q. (2001). *The Management of Islamic Activism: Salafis, the Muslim Brotherhood and State Power in Jordan*. New York: SUNY.