

Behnam T. Said / Hazim Fouad (Hrsg.)

Salafismus

Auf der Suche nach dem wahren Islam



FREIBURG · BASEL · WIEN

Gefördert vom Bundesministerium des Innern sowie von der Bundeszentrale für politische Bildung



Zum Titelbild:

Im muslimischen Kontext bedeutet der ausgestreckte Zeigefinger die Bezeugung, dass es nur einen Gott gibt, was insbesondere eine Abgrenzung zur Trinität im Christentum symbolisiert. Salafismus nun ist die kompromissloseste Form des islamischen Monotheismus, weshalb sich der ausgestreckte Zeigefinger heutzutage insbesondere in dieser Szene zu einem Erkennungssymbol entwickelt hat.

Das Titelbild zeigt die Hand, die Teil einer Kolossalstatue Konstantins des Großen (gest. 337), erster christlicher Kaiser von Rom, war. Die Überreste sind im Innenhof (Palazzo dei Conservatori) der Kapitولينischen Museen in Rom ausgestellt. Das Foto findet sich heute als sogenannter „Tahid-Finger“ (*tahid* = Einheit Gottes) als Avatar salafistischer Internetsnutzer, die vermutlich den geschichtlichen Hintergrund des Bildes nicht erahnen.



Originalausgabe

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2014
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de

Umschlaggestaltung: Christian Langohr, Freiburg
Umschlagmotiv: © Jastrow; http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Hand_Constantine_Musei_Capitolini_MC786.jpg?uselang=de

Satz: Barbara Herrmann, Freiburg
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-33296-8

«Salafismus» – Überlegungen zur Schärfung einer Analysekatgorie

Justyna Nedza

Einleitung

In jüngster Zeit wird der Begriff «Salafismus»¹ sowohl in der akademischen Debatte als auch in den Medien verstärkt verwendet, um damit verschiedene zeitgenössische Manifestationen eines bestimmten puritanischen Islamverständnisses zu fassen. Bei einem genaueren Blick wird allerdings recht schnell deutlich, dass bislang ein klares Verständnis des so bezeichneten Phänomens fehlt; dies wiederum resultiert dann in weiteren begrifflichen und auch inhaltlichen Schief lagen.

Aus wissenschaftlicher Sicht ist zunächst eine grundsätzliche Entscheidung zu fällen: Sollen sich Personen, indem sie sich als *salafi* oder *salafiyya* beschreiben, selbst als Gruppe konstituieren können? Das würde bedeuten, dass nur dann von Vertretern dieses Phänomens gesprochen werden kann, wenn sie sich selbst so bezeichnen. Oder gibt es gute Gründe dafür, weitgehend unabhängig von Selbstbeschreibungen das zu untersuchende Phänomen analytisch zu fassen?

Gegen die Verwendung der Selbstbezeichnung spricht, dass hier oftmals sehr subjektive Vorstellungen der Protagonisten einfließen. Diese machen es nahezu unmöglich, einen begrifflichen Konsens zu erkennen. Darüber hinaus führt die Übernahme der Selbstbezeichnung als *salafiyya* dazu, dass dieses Phänomen nicht von anderen abgegrenzt werden kann, die bereits unter diesem Etikett rangieren.

¹ Guillemets (« ... ») werden in diesem Beitrag ausschließlich für analytische Termini benutzt (z. B. «Salafismus», «salaf», «Salafist»), um diese von Objektsprache oder Hervorhebungen im Text abzusetzen. Zur Objektsprache siehe Seiffert 1996, 89.

Daher scheint es sinnvoller, jenseits der oft widersprüchlichen Selbstbeschreibungen das zu untersuchende Phänomen auf analytischem Wege zu erfassen. Dafür soll der Idealtypus «Salafismus» geschaffen werden. Ein Idealtypus ist ein trennscharfer, analytischer Begriff, dessen Vorteil ist, dass mit ihm die wesentlichen Merkmale des Phänomens objektiv erfasst und die entscheidenden Gesichtspunkte hervorgehoben werden, sodass das Phänomen eindeutig von anderen unterscheidbar wird.² Leider scheint eine solch systematische Abgrenzung zur Selbstbezeichnung in der gegenwärtigen Forschung oft noch zu fehlen, weshalb unter dem Etikett «Salafismus» häufig Fälle diskutiert werden, die möglicherweise gar nicht dazugehören.

Ziel dieses Beitrages ist es deshalb, in einem ersten Schritt zunächst auf die Schwierigkeiten aufmerksam zu machen, die sich aus einer wenig reflektierten Übernahme der Selbstbezeichnungen *salafiyya* und *salafi* ergeben. In einem zweiten Schritt wird dann die Möglichkeit eines Idealtypus «Salafismus» diskutiert. Hierbei wird ein bereits bestehender Definitionsversuch kritisch beleuchtet und anschließend auf Bereiche hingewiesen, die in der gegenwärtigen Definition nicht oder nur unzureichend berücksichtigt wurden. Im Großen und Ganzen ist dieser Beitrag deshalb als ein Denkanstoß für einen sensibleren und bewussteren Umgang mit dem Begriff «Salafismus» zu verstehen sowie als einen Beitrag zur Ergänzung und weiteren Ausarbeitung der gegenwärtig vorliegenden Definitionen.

² Siehe Weber 1980, 3–4, 9–10.

1. *Salafiyya* als Objektbegriff

In der Forschungs- und populärwissenschaftlichen Literatur³ wird für das hier zur Debatte stehende Phänomen zuweilen die Bezeichnung *salafiyya* benutzt.⁴ Die Verwendung dieses Begriffes ist allerdings aus zwei Gründen problematisch: Zum einen wird er bereits für die Reformbewegung der *Salafiyya*, die um die Wende zum 20. Jahrhundert vor allem in Ägypten und den Ländern des Fruchtbaren Halbmondes prominent war, benutzt.⁵ Zum anderen verwenden den Begriff heute sich selbst als *salafi* bezeichnende Personen zur Beschreibung ihrer Bewegung, wobei sie ihn unterschiedlich auslegen und daher keinen begrifflichen Konsens bieten.

Salafiyya – Eine Reformbewegung um die Wende zum 20. Jahrhundert

Entstanden als Reaktion auf die Kolonialisierung und aus dem Empfinden einer Rückständigkeit der Muslime gegenüber Europa heraus, strebten die Vertreter dieser islamischen Reformbewegung die Wiederherstellung der religiös begründeten Moralität der „frommen Altvordern“ (*al-salaf al-salih*) an. Sie hofften damit, dem westlichen Einfluss auf muslimische Gesellschaften ebenso wie der Säkularisierung Einhalt zu gebieten und das Wiedererstarken der Muslime einzuleiten.⁶ Trotz dieser Bestrebungen betonten Vertreter der *Salafiyya*, anders als die Vertreter der heutigen als *salafiyya* bezeichneten Bewe-

³ Siehe Hafez 2003, 116–118, 145; Marwan Abou-Taam, „Die Salafiyya-Bewegung in Deutschland“, 2012, www.bpb.de/politik/extremismus/islamismus/136705/die-salafiyya-bewegung-in-deutsch-land?p=all.

⁴ Dies mag einer Anlehnung an die arabischsprachigen Medien geschuldet sein, die den Begriff *salafiyya* im Sinne von *Salafismus* benutzen.

⁵ Lauzière argumentiert, dass die Bezeichnung *salafiyya* zunächst eine Fremdzuschreibung war, die erst später von Vertretern der Reformbewegung als Selbstbezeichnung übernommen wurde. Siehe Lauzière 2010, 369–389, 373–376, 381–385.

⁶ Siehe Ende 1995, 906–909.

gung, die Vereinbarkeit von Islam und Moderne. Technologische Errungenschaften des Westens sollten übernommen und Bildungssysteme modernisiert werden, da Reform (*islah*) als wesentlicher Bestandteil des Islams verstanden wurde.⁷ Das Verhalten der frommen Altvordern sollte nicht unreflektiert kopiert, sondern innerhalb einer modernen Gesellschaft zum Vorbild genommen werden.⁸ Obwohl die Reformbewegung durchaus einigen Einfluss auf das heutige Phänomen ausübte⁹, stiftet die gegenwärtige Bezeichnung beider Bewegungen als *salafiyya* einige Verwirrung und überdeckt inhaltliche Unterschiede.

Salafiyya – Selbstbezeichnung einer zeitgenössischen religiösen Bewegung

Der Begriff *salafiyya* wird heute von jenen Personen verwendet, die sich selbst als *salafi* bezeichnen. Als *salafiyya* benennen sie dabei ihre eigene Bewegung. Dies darf aber nicht den Blick darauf verstellen, dass die Bedeutung dieses Begriffs von diesen Personen durchaus kontrovers diskutiert wird.

Nasir al-Din al-Albani (gest. 1999) ist wohl einer der bekanntesten Vertreter dieses religiösen Spektrums, der sich selbst als *salafi* bezeichnet hat. Seiner Interpretation zufolge kennzeichne dieser Begriff einen Rückbezug auf die „frommen Altvordern“ (*al-salaf al-salih*) in theologischer als auch rechtlicher Hinsicht.¹⁰ Laut al-Albani müssten die religiösen Glaubensgrundsätze vor allem in eine individuelle religiöse Lebensführung übersetzt werden. Folgerichtig erklärte er allein die Reinigung der religiösen Riten von unislamischen

⁷ Siehe Hartung 2006, 23–24.

⁸ Dabei hoben Vertreter der *Salafiyya* im Gegensatz zu der heutigen Bewegung Rationalität (*aql*) als Methode zur Erkenntnisgewinnung hervor. Siehe Merad 1978, 150.

⁹ Siehe Haykel 2006, 45–47.

¹⁰ Hierzu siehe auch Dziri in diesem Band.

Einflüssen (*tasfiyya*) und die Erziehung der Muslime (*tarbiyya*) zur authentischen Methode der *salaf al-salih*.¹¹

Abu Muhammad al-Maqdisi (geb. 1959), eine der gegenwärtig einflussreichsten Stimmen der zahlenmäßig kleinen militanten Strömung innerhalb der Bewegung, vertritt eine deutlich andere Meinung.¹² Seiner Auffassung nach kann nur dann von *salafiyya* gesprochen werden, wenn die Durchsetzung von Glaubensvorstellungen vorrangig durch gewaltsame Mittel erfolgt.¹³

Gemein ist al-Maqdisi und al-Albani trotz ihrer unterschiedlichen Positionierung jedoch die klare Ablehnung der politischen Partizipation durch Parteibildung (*hizbiyya*) als Mittel zu Veränderung der religiösen und sozialen Umstände. Albani sah in jeglicher politischen Partizipation eine Form einer unerlaubten religiösen Neuerung (*bid'a*), die den *salaf* unbekannt gewesen sei.¹⁴ Maqdisi radikalisiert diese Vorstellung, indem er die Beteiligung an parlamentarischen Prozessen vor allem als einen Ausdruck von Unglaube (*kufr*) betrachtet. Ihm gilt der Parlamentarismus als Abweichung vom im islamischen Bekenntnis absolut zentralen Monotheismus (*tauhid*), und damit als Glaubensabfall (*ridda*).¹⁵ Beide teilen die Befürchtung, dass Parteibildung zur Zersplitterung der muslimischen Gemeinschaft (*umma*) führen würde.¹⁶

¹¹ Siehe al-manhaj.com. „Fataawaa of Shaikh Al-Albaanee. From Al-Asaalh Magazine. Issues 1-21, Transl. by Isma'eel Alarcon, Proofread and Verified by Muhammad Zorkane“, 2001, <https://ia600809.us.archive.org/5/items/FataawaaOfShaikhAl-albaanee/collection-of-fatawa-albani.pdf>, 22; Lacroix 2006, 68–70.

¹² Siehe Wagemakers 2012 a. Zwar distanziert sich al-Maqdisi bewusst von der Selbstbezeichnung *salafi*, lehnt den Begriff jedoch nicht grundsätzlich ab. Siehe Shaikh Abu Usama al-Shami, „Su'al haula musamman al-salafiyya al-jihadiyya“, 2009, www.tawhed.ws/FAQ/display_question?qid=405&pageqa=30&i=2.

¹³ Siehe al-Shami 2009.

¹⁴ Siehe al-Albani 1421/2000-1, 15–16; Haykel 2006, 47.

¹⁵ Siehe Abu Muhammad al-Maqdisi, „al-Dimuqratiyya din“, www.tawhed.ws/r?i=mo5o2fpb, 11–15.

¹⁶ Siehe ebd., 14; Haykel 2006, 47.

Allerdings finden sich heutzutage auch unter Parteipolitikern selbstbezeichnende *salafis*, wie etwa in der 2011 gegründeten und sich als *salafi* beschreibenden ägyptischen Hizb al-Nur, deren Mitglieder sich zumeist aus der ägyptischen Bewegung al-Da'wa al-Salafiyya rekrutierten.¹⁷ Entgegen solcher Sichtweisen wie der von al-Albani und al-Maqdisi verteidigen ihre Mitglieder die Partizipation im politischen System als eine Form Scharia-konformer gesellschaftlicher Praxis, die sie auf die Zeit der ersten muslimischen Kalifen zwischen 632–61 n. Chr. zurückführen.¹⁸

Bereits diese drei Beispiele belegen, dass innerhalb der sich selbst als *salafiyya* bezeichnenden Strömung kein auch nur annähernder Konsens darüber besteht, was unter diesem Etikett zu verstehen sei. Dieser Umstand sowie die oben beschriebene Gefahr der sprachlichen Gleichsetzung mit der Reformbewegung machen deutlich, dass die Verwendung der Selbstbezeichnung zum wissenschaftlichen Erfassen und klaren Verstehen des Phänomens ungeeignet ist. Hierfür bietet sich daher an, einen von der Selbstbezeichnung weitgehend unabhängigen analytischen Idealtypus zu schaffen. Der Vorteil eines Idealtypus ist, dass er eine Reinform von «Salafismus» schafft, eine Idealform, in der seine wesentlichen Merkmale festgelegt werden. An dieser Messlatte kann dann gemessen werden, wer – unabhängig der Selbstbezeichnung – ein Vertreter des «Salafismus» ist und wer nicht.¹⁹ Als ein solcher möglicher Idealtypus soll im Folgen-

¹⁷ Siehe Lacroix 2012, 2. Siehe auch Fouad in diesem Band.

¹⁸ Das bedeutet nicht, dass sich Hizb al-Nur für die Demokratie ausspricht. Sie sieht in der politischen Partizipation eine Möglichkeit, die islamischen Kräfte Ägyptens zu einen und die Herrschaft gemäß der Scharia zu garantieren. Siehe „al-As'ila al-sha'ī'a“, <http://www.alnourparty.org/>; „al-Albaani asked about al-Banna (17): He was not a Scholar Either and a Mention of Blind Hizbiyyah“, 2012, <http://shaikhhalbaani.wordpress.com/2012/02/16/al-albaani-asked-about-al-banna-17-he-was-not-a-scholar-either-and-a-mention-of-blind-hizbiyyah/>.

¹⁹ Siehe Weber 1980, 3–4, 9–10.

den der Begriff «Salafismus» diskutiert werden; seine Anhänger würden dann folgerichtig als «Salafisten» bezeichnet.

2. «Salafismus» als analytischer Begriff

Ein erster Versuch zur Schaffung einer analytischen Kategorie «Salafismus», der in der Wissenschaft viel Aufmerksamkeit und Anerkennung erhalten hat, stammt von dem US-amerikanischen Politologen und Sicherheitsberater Quintan Wiktorowicz. Ihm zufolge zeichnen sich die Anhänger der als «Salafismus» bezeichneten Orientierung durch eine bestimmte Glaubenslehre (*'aqida*), eine bestimmte Rechtsfindungsmethode (*usul al-fiqh*) und eine bestimmte Glaubenspraxis (*manhaj*) aus:²⁰

Glaubenslehre (*'aqida*)

Die Glaubenslehre sei, Wiktorowicz zufolge, homogen und werde deshalb von allen Anhängern des «Salafismus» geteilt. Zentral sei die idealisierte Vorstellung von einem intellektuellen und religiösen Höhepunkt unter Muhammad und den ersten Generationen der Muslime. Anhänger des «Salafismus» glaubten an einen authentischen und allumfassenden Islam, der in der muslimischen Frühzeit bestanden habe, und strebten heute nach der Wiederherstellung dieser Authentizität in Glaube und Handeln. Diese Bestrebung werde vor allem in der starken Betonung des Monotheismus deutlich, aus der die strikte Gegenüberstellung zum Polytheismus (*shirk*) zwangsläufig folge.²¹

²⁰ Siehe Wiktorowicz 2006, 207–239; Haykel 2006.

²¹ Siehe Ibn 'Abd al-Wahhab 1391/1971, 152–156 sowie Gharaibeh in diesem Band.

Methode der Rechtsfindung (*usul al-fiqh*)

Anhänger des «Salafismus» stellen sich nicht nur die Frage, was man zu glauben hat, sondern auch wie gemäß diesem Glauben zu handeln ist, denn für sie offenbart sich Glaube einzig im praktischen Vollzug. Sie verstehen die Handlungen Muhammads und der *salaf al-salib* als die richtige Überführung der Glaubenslehre in die Praxis und nehmen sich diese daher zum Vorbild. Dabei erheben sie jedoch den Anspruch die einzig wahre Glaubenspraxis Muhammads und der *salaf* ableiten und exakt in allen Lebensbereichen nachahmen zu können. Um herauszufinden, welche Handlungen das sind, wenden Anhänger des «Salafismus» bestimmte Rechtsfindungsmethoden an, die sich von den traditionellen in zentralen Punkten unterscheiden:

Üblicherweise werden im islamischen Recht vier Quellen (*usul*) der Rechtsfindung anerkannt und von den vier kanonischen Rechtsschulen im sunnitischen Islam lediglich unterschiedlich gewichtet: Koran, Sunna (d. h. die Präzedenz der Aussagen und Handlungen Muhammads und seiner Gefährten), der Konsens der Rechtsgelehrten (*ijma'*) und der Analogieschluss (*qiyas*). Für die Anhänger des «Salafismus» jedoch sind allein Koran und Sunna vor vermeintlich später eingeführten illegitimen religiösen Neuerungen (*bid'a*) sicher und garantieren damit die authentischen Bezugspunkte für die Rechtsfindung. Der Zugehörigkeit zu einer der Rechtsschulen stehen sie kritisch bis ablehnend gegenüber,²² denn die kritiklose Übernahme ihrer Lehrsätze (*taqlid*) birgt die Gefahr, aus menschlicher Fehlbarkeit hervorgegangene Missverständnisse zu übernehmen und durch ständige Reproduktion zu verfestigen. Stattdessen befürworten sie den direkten Zugang zu und Umgang mit den autoritativen Texten (Koran

²² Die Einschätzung der Rechtsschulen variiert unter Anhängern des «Salafismus». Während einige sie gänzlich ablehnen, sind die Wahhabiten der hanbalitischen Rechtsschule weitestgehend treu. Siehe Dziri und Steinberg in diesem Band.

und Sunna) in Form der eigenständigen Rechtsfindung (*ijtihad*). Der Koran und die Sunna müssten dabei strikt wörtlich verstanden werden und nicht allegorisch. Allein die wortgetreue Befolgung der autoritativen Texte des Islams, so die Vorstellung, kann richtiges Handeln garantieren; ihr Verständnis mittels der Methoden der spekulativen Theologie (*kalam*) wird daher abgelehnt.²³

Glaubenspraxis (*manhaj*)

Obwohl die Anhänger des «Salafismus» versuchen, die angenommenen Verhaltensweisen Muhammads und der frommen Altvordern zu imitieren und damit die vermeintlich wahre Glaubenslehre richtig in die Praxis umzusetzen, ziehen sie aus den autoritativen Texten des Islams verschiedene Schlüsse und leiten daher unterschiedliche Handlungen ab. Hier spielt die Einbettung der Anhänger des «Salafismus» in die jeweiligen politischen und sozialen Realitäten sowie deren Wahrnehmung und Interpretation eine wichtige Rolle. Zwar teilen wohl alle Anhänger des «Salafismus» die Überzeugung, dass Gemeinschaft, Glaube und Ritus von jeglichen unerlaubten Neuerungen gereinigt werden müssen, da diese als nach der Ära der *salaf al-salih* entstanden gelten und damit als unislamisch zu verurteilen seien.²⁴ Je nachdem allerdings, wie sie den sie umgebenden gesellschaftlichen Kontext einschätzen, propagieren sie unterschiedliche Strategien zu religiöser Läuterung und Veränderung des politischen *status quo*. Wiktorowicz unterscheidet in diesem Zusammenhang zwischen Puris-

²³ Siehe Wiktorowicz 2006, 208–212 sowie Gharaibeh in diesem Band.

²⁴ Siehe Ebd., 207–214. Diese Vorstellung ist eng mit der juristischen Doktrin der „Assoziation und Dissoziation“ (*al-wala' wa-l-bara'*) verbunden. Damit ist die Notwendigkeit für jeden Muslim gemeint, sich gegenüber Mitgläubigen loyal zu zeigen und von „Ungläubigen“ und „unislamischen“ Elementen zu distanzieren. Siehe al-Sarhan, Sa'ud b. Salih. „al-wala' wa-l-bara' ...al-aidiyulujjiya al-jadida li-l-harakat al-islamiyya.“ *al-Sharq al-Ausat*, 28. Januar 2004, www.aawsat.com/details.asp?section=17&article=214849&issueno=9192; Wagemakers 2006 und ders. in diesem Band.

ten, die Läuterung einzig durch Bildung und Predigt anerkennen,²⁵ politischen Aktivisten, die dies durch politische Partizipation zu verwirklichen suchen,²⁶ und Jihadisten, die für eine militante Umsetzung der Glaubenslehre eintreten.²⁷

Dieser erste Versuch einer Definition von «Salafismus» hat in der Forschung bisher breite Zustimmung gefunden, jedoch wenige Modifikationen erfahren.²⁸ Eine erste Schwierigkeit ergibt sich insbesondere aus der Kategorisierung der Anhänger des «Salafismus» anhand ihrer Glaubenspraxis. Diese Kategorien korrespondieren in der Regel nicht in ausreichendem Maße mit der Realität. Die Glaubenspraxis von Anhängern des «Salafismus» ist weitaus weniger eindeutig als Wiktorowiczs Kategorien suggerieren: So lassen sich zahlreiche Beispiele dafür anführen, dass, je nach Situation, einmal die militante Option zur Durchsetzung der eigenen Ziele befürwortet wird, ein anderes Mal wiederum ein gewaltloses Vorgehen.²⁹ Eine weitere Schwierigkeit ist, dass das Befürworten von Gewalt, Predigt oder von Parteibildung zur Durchsetzung von Glaubensinterpretationen nicht ausschließlich auf den «Salafismus» beschränkt, sondern auch bei «nicht-salafistischen» Formen des politischen Islams zu finden ist.³⁰ Deshalb ist es sinnvoll, «Salafismus» nicht primär über die Glaubenspraxis zu definieren, sondern vorrangig über Glaubenslehre und Rechtsfindungsmethode, denn

²⁵ Siehe Wiktorowicz 2006, 217–221.

²⁶ Wiktorowicz benutzt den Begriff «politicos». Siehe Wiktorowicz 2006, 221–225.

²⁷ Siehe Ebd., 225–228.

²⁸ Rougier 2008, 15–7, beispielsweise spricht anstatt von „Puristen“ von „Literalisten“, ohne allerdings die Kategorie einer genaueren Prüfung zu unterziehen. Am weitesten geht derzeit wohl Wagemakers 2012 a, 51–96, der am Beispiel von Abu Muhammad al-Maqdisi zeigt, dass Wiktorowiczs Kategorien nicht immer eindeutig voneinander trennbar sind. Siehe auch seinen Beitrag im vorliegenden Band.

²⁹ Zur Auflösung der Kategorien am Beispiel der ägyptischen „Revolution“ 2011 siehe Lacroix 2012, 2.

³⁰ Siehe Hegghammer 2006, 244–266.

vor allem darin scheint sich «Salafismus» von anderen religiös-politischen Bewegungen abgrenzen zu lassen.³¹ Aber auch in diesen Punkten enthält Wiktorowicz's Definition grundlegende Probleme: Zum einen muss sein Postulat einer homogenen «salafistischen» Glaubenslehre³² eingehend geprüft werden. Zum anderen ist die Feststellung, dass sich Vertreter des «Salafismus» auf den Propheten und die *salaf al-salih* v.a. in der Rechtsfindung beziehen, zu wenig konkret, um den «Salafismus» in diesem Punkt von anderen religiös-politischen Bewegungen klar unterscheiden zu können.

Im Folgenden sollen deshalb die hier vorgeschlagenen Überlegungen zur Glaubenslehre und den *salaf al-salih* ausgeführt werden, um den von Wiktorowicz vorgeschlagenen analytischen Begriff «Salafismus» zu verfeinern.

3. Vielfalt der Glaubenslehre – Der Apostasievorwurf gegen den Herrscher

Anders als lange Zeit – nicht zuletzt unter dem Einfluss von Wiktorowicz's Definition – angenommen, glauben die Anhänger des «Salafismus» nicht alle dasselbe. Ein Thema, das unter ihnen besonders kontrovers diskutiert wird, ist der Vorwurf des Glaubensabfalls (*takfir*), vor allem gegen muslimische Herrscher.

Bereits nach klassischer Auslegung hat die Bezeichnung eines Muslims des Unglaubens ernsthafte rechtlichen Konsequenzen für den Beschuldigten: Da die den Muslimen von Gott garantierte Sicherheit hinsichtlich ihres Lebens und Eigentums allein von ihrem Glauben abhängt, bedeutet der Glaubensabfall den Verlust jeglichen Rechtsanspruches.³³

³¹ Auch Haykel betont die Notwendigkeit, den Fokus auf die Glaubenslehren und die Rechtspraxis der Anhänger des «Salafismus» zu richten. Siehe Haykel 2006, 34.

³² Siehe Wiktorowicz 2006, 207.

³³ Siehe Peters und de Vries 1976, 5–9; Kruse 1984, 427.

Zwar müssen beim *takfir* zahlreiche Bedingungen, so etwa Volljährigkeit und Zurechnungsfähigkeit, erfüllt und mildernde Umstände, wie Zwang (*ikrah*) und Unkenntnis (*jahl*), berücksichtigt werden.³⁴ Sollten die Bedingungen jedoch erfüllt sein und keine mildernden Umstände vorliegen, droht dem Angeklagten die Todesstrafe.³⁵ Die Apostasie eines Herrschers wiegt dabei besonders schwer, da diesem als „Hirte“ über die muslimische Herde³⁶ eine besondere Verantwortung für die Rechtleitung der Gemeinschaft zugeschrieben wird.

Unter den Anhängern des «Salafismus», auch in Deutschland,³⁷ wird die Frage des Apostasievorwurfes im Allgemeinen und gegen einen Herrscher (*takfir al-hakim*) im Besonderen äußerst kontrovers diskutiert. Während einige sich dieser Praxis völlig enthalten, erklären andere ihre politischen Gegner oder die Staatsoberhäupter zu „Ungläubigen“ (*kuffar*) und legitimieren so zumeist deren Beseitigung. Wohl unter dem Einfluss der Definition von Wiktorowicz wurde bisher angenommen, dass der unterschiedliche Umgang der Anhänger des «Salafismus» mit der

³⁴ Siehe Friedmann 2003, 121–159; Peters und de Vries 1976, 4. Auch die Möglichkeit zur Buße sollte dem Beschuldigten gegeben werden. Jedoch gibt es diesbezüglich grundlegende Unterschiede zwischen den Rechtsschulen und auch innerhalb der einzelnen Rechtsschulen selbst. Siehe Friedmann 2003, 128–132, 143; Ibn Anas 1280/1863, 1–2, 292–293; al-Shafī 1388/1968, Teil 5: 146.

³⁵ Inwieweit Apostasie zu den koranisch erwähnten Straftaten (*budud*) zählt, wird unter den Rechtsschulen unterschiedlich verstanden. Während im Koran keine klaren Äußerungen zur Todesstrafe im Diesseits zu finden sind, bieten die Prophetentraditionen konkretere Aussagen. Die Rechtmäßigkeit der Todesstrafe wird unter anderem auf den Ausspruch Muhammads zurückgeführt: „Wer seine Religion wechselt, den tötet“. Siehe Peters 2005, 64–5; Friedmann 2003, 126–127.

³⁶ Dieser Ausdruck geht auf einen von ‘Abdallah b. ‘Umar überlieferten *hadith* zurück: „Ihr seid alle Hirten und jeder von euch ist verantwortlich für seine Herde. Der Amir [bei al-Bukhari: Imam], der über den Menschen steht, ist ein Hirte und er ist verantwortlich für seine Herde.“ al-Bukhari 1425-6/2005, 1791 (*hadith* Nr. 7138); Muslim 1424/2004, 930 (*hadith* Nr. 4617).

³⁷ Hierzu siehe auch Wiedl in diesem Band.

Praxis des *takfir* nahezu ausschließlich mit der Heterogenität der Glaubenspraxis erklärbar sei: Anhänger des «Salafismus» würden ihre einheitliche Glaubenslehre unterschiedlich umsetzen und sich daher unterschiedlich verhalten.³⁸ Neuere Studien belegen jedoch, dass gerade der divergierende Umgang mit dem Apostasievorwurf unter den Anhängern des «Salafismus» weniger auf eine Heterogenität der Glaubenspraxis als vielmehr der Glaubenslehre zurückzuführen ist.³⁹

So berührt die Frage nach der Legitimität des Apostasievorwurf die grundlegende Frage nach dem Verständnis von „Glauben“ überhaupt: Ist „Glauben“ allein Überzeugung, schließt er Handlung mit ein oder ist er gar ausschließlich Handlung?

Bisher wurde angenommen, dass alle Anhänger des «Salafismus» die Position zwischen den beiden Extremen einnehmen:⁴⁰ Um also einen Muslim unzweifelhaft des Glaubensabfalls bezichtigen zu können, muss dieser mit Absicht (*qasd*) eine religiös verwerfliche Tat begangen und diese zudem offen für erlaubt erklärt haben (*istihlal*), ohne dazu gezwungen worden oder in Unkenntnis hinsichtlich ihrer Verwerflichkeit gewesen zu sein. Durch die offene Erklärung, so die Annahme, verleiht die Person ihrer inneren Überzeugung Ausdruck.

In Bezug auf den Apostasievorwurf gegen einen Herrscher würde hieraus folgen, dass alle Anhänger des «Salafismus» ohne Unterschied einen Herrscher, der nicht gemäß der Scharia regiert, zum Ungläubigen erklären würden, sofern er dies willentlich tut und für legitim befindet. Die Tatsache, dass zahlreiche Anhänger des «Salafismus» sich dennoch des Apostasievorwurfes enthielten, begründet Wiktorowicz mit ihrer unterschiedlichen Einschätzung der politischen Umstände: Nicht alle Anhänger würden darin übereinstimmen, dass der betreffende Herrscher tatsächlich entgegen

³⁸ Siehe Wiktorowicz 2006, 228.

³⁹ Siehe Lav 2012; Wagemakers 2012 b.

⁴⁰ Siehe Wiktorowicz 2006, 230–231.

der Scharia herrsche und seine Handlungen wahrhaftig für erlaubt erklärt habe.⁴¹

Zahlreiche Schriften von Anhängern des «Salafismus», in denen die Frage des Apostasievorwurfes diskutiert werden, zeigen allerdings, dass bereits in der Glaubenslehre grundlegende Unterschiede von solchem Ausmaß bestehen, dass es schwer fällt, Wiktorowicz's Postulat einer homogenen *'aqida* aufrechtzuerhalten. Tatsächlich unterteilen Anhänger des «Salafismus» religiös verwerfliche Handlungen in „großen Unglauben“ (*kufr akbar*) und „kleinen Unglauben“ (*kufr asghar*), wobei ausschließlich Vergehen, die in die erste Kategorie fallen, den Täter unmittelbar zum Apostaten machen und deshalb mit dem Tod zu bestrafen sind. Demgegenüber wird kleiner Unglaube nicht als Glaubensabfall verstanden, sondern als Sünde (*ma'siyya*), es sei denn, das Vergehen würde explizit für erlaubt erklärt und mit Absicht begangen.⁴² Deshalb muss eine Handlung, die als kleiner Unglaube eingestuft wird, vom Täter erst explizit für erlaubt erklärt werden, um diese Person zum Ungläubigen erklären zu können; wird ein Vergehen aber von vornherein als großer Unglaube verstanden, dann ist es nicht relevant, ob der Täter sie auch für erlaubt erklärt. Hier nun ergeben sich Unterschiede zwischen den Anhängern des «Salafismus»: Da keine Einigkeit darüber besteht, welche Vergehen als großer und welche als kleiner Unglaube zu gelten haben, folgt schließlich, dass einige Anhänger des «Salafismus» den Apostasievorwurf erheben und andere nicht.

⁴¹ Siehe Ebd., 230–234.

⁴² Siehe Ibn 'Abd al-'Aziz, 'Abd al-Qadir. „al-Jami' fi talab al-ilm“, www.tawhed.ws/a?a=85ud42ss, 519–29.

<i>Herrschaft entgegen der Scharia ist:</i>			
<i>Handlung:</i>		<i>Innere Überzeugung:</i>	
Kleiner Unglaube (<i>kufr asghar</i>)	+	Für-Erlaubt-Erklären (<i>istihlal</i>)	→ Bezeichnung des Unglaubens (<i>takfir</i>)
<i>oder:</i>			
<i>Handlung:</i>		<i>Innere Überzeugung:</i>	
Großer Unglaube (<i>kufr akbar</i>)	+	/	→ Bezeichnung des Unglaubens (<i>takfir</i>)

Die unterschiedlichen Bewertungen von verwerflichen Taten als großer oder kleiner Unglaube ergeben sich im Kern aus einem unterschiedlichen Verständnis dessen, was Glauben bedeutet. Zwar vertreten die meisten Anhänger des «Salafismus» wohl tatsächlich die Auffassung, dass Glaube auf der Einheit von inneren Überzeugungen und Taten gründet, allerdings gewichten einige von ihnen die Taten stärker, während andere hingegen die inneren Überzeugungen betonen. Jene, die den Glauben stärker an Handlungen messen, neigen dazu, Vergehen als großen Unglauben zu kategorisieren; die anderen, die Glauben stärker als innere Überzeugungen verstehen, tendieren eher dazu, Vergehen als kleinen Unglauben zu bewerten.⁴³

Tendenziell interpretieren daher nicht-militante Anhänger des «Salafismus» politische Herrschaft wider die Scharia lediglich als kleinen Unglauben, woraus ihre Zurückhaltung hinsichtlich des Apostasievorwurfs gegen die politische Autorität resultiert: Für den bereits erwähnten Nasir al-Din al-Albani beispielsweise ist dieser Tatbestand lediglich kleiner Unglaube, und ein Herrscher gilt so lange als gläubiger

⁴³ Allein in diesem Zusammenhang werden die gegenseitigen Diffamierungen von Anhängern des «Salafismus» als entweder „Murjiiten“ oder „Kharijiten“ erklärbar: Die frühislamische theologische Bewegung der Murji'a verstand Glauben einzig als Überzeugung, während die Kharijiyya sündhaftes Handeln mit Unglauben gleichsetzte. Siehe Lav 2012; Wagemakers 2012 b.

Muslim, so lange er die nicht-islamischen Gesetze, nach denen er regiert, nicht offiziell für erlaubt und für besser als die Scharia erklärt.⁴⁴

Demgegenüber verstehen die Befürworter militanter Umsetzungsstrategien die von der Scharia abweichende Herrschaft als großen Unglauben und erheben daher den Apostasievorwurf weit weniger zögerlich.⁴⁵ Sayyid Imam al-Sharif, alias Dr. Fadl (geb. 1950), ein militanter ägyptischer Theoretiker des «Salafismus» und einstiger Weggefährte von Usama Bin Ladin und Aiman al-Zawahiri, versteht Herrschaft entgegen der Scharia nachdrücklich als großen Unglauben, und ein Herrscher, der so regiert, ist damit zwangsläufig ein Ungläubiger und zu beseitigen.⁴⁶

Für den Idealtypus «Salafismus» – für den Wiktorowicz bereits wertvolle Vorarbeiten geleistet hat – bedeutet dies, dass die (Vielfalt in den) Glaubenslehren stärker als bisher in den Fokus rücken muss.⁴⁷

Um den Idealtypus weiter zu verfeinern, muss schließlich auch das Verständnis der *salaf* als zentrale Referenzpunkte der Anhänger des «Salafismus» eindeutiger umrissen und als klar definierter analytischer Terminus formuliert werden.

⁴⁴ Siehe al-Albani. „Concerning those who do not rule by what Allah SWT has revealed“, www.spubs.com/sps/sp.cfm?subsecID=MNJ05&articleID=MNJ050002&articlePages=2; „An Explanation of the Deception of the Qutub-iyah. The Creed of Imaam al-Albnaanee on Takfir and Apostasy“, 2000, www.salafipublications.com/sps/down_loads/pdf/MSC060006.pdf. Auch al-Maqdisi tendiert dazu, diese Art der Herrschaft als kleinen Unglauben zu verstehen, sieht jedoch bereits die systematische Anwendung von Scharia-fremden Gesetzen als Form des Erlaubens an. Siehe Wagemakers 2006, 99.

⁴⁵ Siehe Wagemakers 2012 b, 163.

⁴⁶ Siehe Ibn ‘Abd al-‘Aziz, ‘Abd al-Qadir. „al-Jami‘ fi talab al-‘ilm“, www.tawhed.ws/a?a=85%20ud42ss, 524, 550–51, 946, 950–89. In diesem Sinne hat Sayyid Imam im März 2013 in einer öffentlichen Erklärung den gestürzten ägyptischen Präsidenten Muhammad Mursi (geb. 1951) als Ungläubigen bezeichnet. Siehe Video: „al-Duktur Fadl munazzir al-jihadiyyin ma’a ‘Imad Adib fi bi-hudu‘“, youtube.com.

⁴⁷ Fruchtbare Arbeiten hierzu sind Lav 2012; ders. 2010, 115–120, 128–129; Wagemakers 2012 b; ders. 2012 a.

4. Die *salaf* im «Salafismus»

Ähnlich der Definition von *salafiyya* geht bei genauerer Betrachtung auch das Verständnis der *salaf* unter Anhängern des «Salafismus» auseinander. Zwar scheint in vielen Fällen Einigkeit darüber zu herrschen, dass unter *salaf* die ersten drei Generationen der Muslime zu fassen sind. Allerdings besteht bereits deutlicher Dissens in der Frage, was unter „Generation“ (*jil*) zu verstehen sei: Einige verstehen die *salaf* als diejenigen Muslime, die zur Gefolgschaft Muhammads gehört haben (*sahaba*), sowie jene, die zu den Prophetengefährten direkten Kontakt hatten (*al-tabi'un*) und deren Nachfolger (*tabi'u l-tabi'in*). Andere setzen eine Generation mit einem vollen Jahrhundert gleich und verstehen so die ersten drei Jahrhunderte (*qurun*) der islamischen Zeitrechnung als die Zeit der *salaf*.⁴⁸ In einigen Fällen wird der arabische Begriff *salaf* in seiner eigentlichen und recht unspezifischen Bedeutung als „Vorgänger“ oder „Vorfahren“ benutzt und ermöglicht es so, auch „fromme Gelehrte“, die weit nach den ersten drei Generationen der Muslime gewirkt haben, einzuschließen.⁴⁹

Auch in der Forschungsliteratur zum Gegenstand ist gegenwärtig noch kein wirklicher Trend hin zur Festlegung eines eindeutigen, analytischen Begriffs von «salaf» zu erkennen, der für einen Idealtypus «Salafismus» zwingend notwendig ist. Bisherige Überlegungen diesbezüglich lehnen sich deutlich an den Auslegungen der Anhänger des «Salafismus» an, bringen aber keine weitere Klarheit darüber, was unter Generation oder *qarn* zu verstehen sei – Letzteres

⁴⁸ Siehe al-Arnawut, Schaich Abdul-Qadir [sic]. „Die Aqida der ersten muslimischen Generationen“, 2006, www.salaf.de/aqida/pdf/aqd0007_Die%20Aqida%20der%20ersten%20Generationen.pdf; „Scholars“, 2009, www.aqidah.com/creed/categories/scholars.cfm.

⁴⁹ Siehe „Who are the Salaf?“, <http://scottishsalafiyyah.blogspot.de/p/who-are-salaf.html>. Einem solch weitgefassten Begriff von *salaf* hingen auch die Protagonisten der *Salafiyya* an der Schwelle zum 20. Jahrhundert an. Siehe 'Abduh 1373h, 138.

kann nicht zwangsläufig mit einem geläufigen Jahrhundert gleichgesetzt werden.⁵⁰ Bei genauerer Betrachtung variiert der Zeitraum, der in der Forschungsliteratur für die *salaf al-salih* veranschlagt wird, daher mindestens um eine ganze biologisch-genealogische Generation.⁵¹ Autoren wie Hellmich verweisen gar darauf, dass «salaf» manchmal keiner strikten zeitlichen Begrenzung unterworfen wird, sondern der Begriff vorrangig qualitativ verstanden wird.⁵² Diese Sicht korrespondiert dann mit dem Verständnis von *salaf* als „Vorgänger“, das einzelne Anhänger des «Salafismus» vertreten und das es ermöglicht, auch mittelalterliche Bezugspersonen vor allem aus der hanbalitischen Rechtstradition, wie Ibn Taimiyya (gest. 1328) und dessen Schüler Ibn Qayyim al-Jauziyya (gest. 1350), als *salaf* zu begreifen.⁵³

Um einen brauchbaren Idealtypus von «Salafismus» zu bilden, der über eindeutige Kriterien verfügt, sei hier vorgeschlagen, als «salaf» bis auf Weiteres die Muslime der ersten dreihundert Jahre nach dem gregorianischen Sonnenkalender zu begreifen. Dies würde dem entsprechenden Prophetenwort ebenso Rechnung tragen,⁵⁴ wie dem kleinsten gemeinsamen Nenner in den vielfältigen Auslegungen innerhalb der Anhängerschaft des «Salafismus» entsprechen. Eine Definition über den „Jahrhundert“-Begriff bietet den Vorteil,

⁵⁰ Chaumont 1995, 900, verweist darauf, dass *qarn* nicht zwangsläufig mit einem Jahrhundert gleichgesetzt werden kann, sondern auch sechzig, siebenzig oder achtzig Jahre umfassen könnte.

⁵¹ Je nachdem, ob der Jahrhundert- oder Generationenbegriff benutzt und auf welches Datum der Ausgangspunkt gelegt wird. Siehe z. B. Wagemakers 2012 a, 3–4; Haykel 2006, 39; Rougier 2008, 3.

⁵² Siehe Hellmich 2008, 117. Allerdings verweist die Autorin in diesem Punkt auf Ende 1995 und scheint sich in dieser Frage eher auf die Reformbewegung um die Wende zum 20. Jahrhundert zu beziehen.

⁵³ Für die Ausweitung des *salaf*-Begriffs auf die hanbalitischen Traditionalisten als möglichen Versuch zur Verortung des «Salafismus» in der Tradition der *ahl al-hadith* des 9. Jahrhunderts n. Chr. siehe Haykel (2006), 33–57; Brown 2007, 300–334; Hallaq 2005, 74–76.

⁵⁴ Siehe al-Bukhari 1425-6/2005, 892 (*hadith* nos. 3650-1): „Die Besten unter den Menschen sind die in meinem Jahrhundert (*qarni*), dann jene die auf diese folgen, und dann jene die auf diese folgen.“

dass er anders als der „Generationen“-Begriff eindeutiger aufeinanderfolgende zeitliche Episoden ohne Überlappung meint und mehrere Generationen umfassen kann. Wenn als Ausgangspunkt das Geburtsjahr Muhammads festgesetzt wird, dann würde sich die Zeit der «salaf» über einen Zeitraum von 570 bis etwa 870 n. Chr erstrecken.⁵⁵ Alle gelehrten Muslime, die nach dieser Zeit folgen, können dann *per definitionem* nicht mehr zu den «salaf» gehören.

Neben dieser zeitlichen Festlegung muss jedoch auch eine inhaltliche Bestimmung vorgenommen werden, da Anhänger des «Salafismus» ein anderes Verständnis von den *salaf* haben als andere Muslime: Auch diese sehen die frommen Altvordern und die Zeit der frühen muslimischen Gemeinde um Muhammad als zentrale Referenzpunkte ihres Islamverständnisses an. Im Gegensatz zu den Muslimen, deren Verständnis von den frommen Altvorderen recht generell ist, ist jedoch das Verständnis der Anhänger des «Salafismus» eher selektiv und durchaus konkret. Anders als angenommen, erkennen Letztere nämlich nicht alle Muslime der ersten drei Generationen *per se* als *salaf* an, die es als Vorbilder nachzuahmen gilt. Muslime etwa, die sich nach dem Tod Muhammads in der Nachfolgefrage der Mehrheitsmeinung widersetzen und als legitime Erben nur Nachkommen aus der unmittelbaren Familie des Propheten ansahen, werden kategorisch abgelehnt, da diese zur Formierung der Schia beigetragen haben, die den Anhängern des «Salafismus» als Unglaube gilt.⁵⁶

Im Gegensatz zu «nicht-salafistischen» Muslimen verengen Anhänger des «Salafismus» in ihren Argumentationen also den Bezug auf die *salaf al-salih*: Nicht nur schränken sie den Kreis der *salaf* nach eigenem Gutdünken ein, auch gelten

⁵⁵ Diese Angabe richtet sich nach dem gregorianischen Kalender. Da der islamische Kalender auf den Mondmonaten basiert, die kürzer sind als die Monate des Sonnenjahres, ist ein Jahrhundert hier etwa zwei bis drei Jahre kürzer.

⁵⁶ Siehe Nasir al-Fahd, „Hukm dhaba’ih al-rafida“, www.tawhed.ws/r?i=m7fq7r6f; „Leute der Ahlu-Bidah wal-Hizbiyyah“, www.selefiyyah.de/perso-nen-gruppen/leute-der-ahlu-bidah-wal-hizbiyyah/.

ihnen neben dem Koran allein die Sunna des Propheten und die der *salaf* als Repräsentationen des authentischen Islams, die es deshalb in die Gegenwart zu überführen gilt.⁵⁷ Daher wird allein in ihrer genauen Nachahmung von Glaubensinhalten, Handlungen, Aussagen und in manchen Fällen sogar von ihrer Sprache⁵⁸ die Möglichkeit für die Befolgung des „rechten Weges“ gesehen, die wiederum als notwendige Bedingung für das Endziel gilt: die Errettung im Jenseits. Das radikalisierte Verständnis von den „frommen Altvordern“ wird zudem in der Vorstellung zum Ausdruck gebracht, dass ein Muslim allein durch die möglichst wortgetreue Nachahmung der *salaf* nicht mehr irgehen könne.⁵⁹ Da die autoritativen Texte des Islams zudem als selbsterklärend begriffen werden, das heißt, keiner Interpretation bedürfen und deshalb wörtlich zu nehmen sind,⁶⁰ gelten den Anhängern des «Salafismus» alle hiervon abweichenden Meinungen als Abweichungen vom Weg der *salaf* und, in letzter Konsequenz, als Abweichung – oder gar Abfall – vom Glauben selbst.

Indem Anhänger des «Salafismus» verbindlich festlegen, wer von den frühen Muslimen zu den *salaf* zu zählen ist und wer nicht und wie deren Glaubenslehre und -praxis zu verstehen und zu befolgen ist, können sie jeden, der dieser Auffassung widerspricht und damit in ihren Augen einen zentralen Glaubensartikel verletzt, aus der muslimischen Gemeinde ausschließen. Damit betreiben sie eine Ideologisierung der *salaf*, die wiederum als Definitionsmerkmal des Idealtypus «Salafismus» gelten kann. Der Ideologie-Aspekt wird noch verstärkt durch einen deutlich weltlichen Schwerpunkt in ihrer Programmatik: So fordern Anhänger der parteipolitischen oder militanten Strömung des «Salafismus» gar ein

⁵⁷ Siehe Duderija 2011, 317–323.

⁵⁸ Siehe Abu al-Louz 2009, 54–55.

⁵⁹ Siehe „The Salafi Da’wah with Respect to Other Jamaa’ahs“, <http://albani.co.uk/>.

⁶⁰ Siehe Duderija 2011, 320–323.

konkretes Regierungssystem als religiös begründete notwendige irdische Rahmenbedingung für die jenseitige Errettung.⁶¹ Die Rechtfertigung einer diesseitigen politischen und sozialen Ordnung durch eine außerhalb des Menschen liegenden Wahrheit gilt als eindeutiges Merkmal einer Ideologie.⁶²

5. Der «Salafist» – Anhänger einer Ideologie

Der erwähnte Umstand, dass sich nicht nur Anhänger des «Salafismus» auf die *salaf* beziehen, sondern die islamische Frühzeit auch vielen anderen Muslimen als Richtschnur gilt, macht deutlich, dass auch die arabische Selbstbezeichnung *salafi*, die häufig in den Medien, aber auch in der wissenschaftlichen Literatur für die Anhänger des «Salafismus» verwendet wird, wenig analytische Schärfe besitzt. Schließlich bezeichnet der Begriff *salafi* zunächst nur jemanden, der die islamische Frühzeit in Ehren hält und dem Vorbild Muhammads und der Altvordern grundsätzlich zu folgen versucht, ohne dass diese Orientierung näher bestimmt wäre.⁶³ Tatsächlich handelt es sich auch in diesem Fall um eine nicht ausreichend reflektierte Übernahme der Selbstbezeich-

⁶¹ So führt etwa die Bezeichnung politischer Gegner als Tyrannen oder Götzen (*tawaghit*), deren Anhängern der Polytheismus vorgeworfen wird, zur Politisierung des Glaubensbekenntnisses. Nur jene werden als gläubige Muslime anerkannt, die der richtigen politischen Bewegung folgen.

⁶² Siehe Freedon 1996, 5, 7. Hier wäre allerdings die Frage zu klären, inwieweit der politische Aspekt die vermeintlich apolitischen puristischen Salafisten aus der Definition des «Salafismus» ausschließen würde oder inwiefern sich das Verständnis von „Politik“ so weit fassen lässt, dass bereits die Diesseitsbezogenheit als ausreichendes Kriterium hierfür gelten kann. Hierzu siehe auch Farschid in diesem Band. Für eine Widerlegung des Vorwurfs die Ismus-Endung würde den Begriff «Salafismus» mit negativ konnotierten Ausdrücken wie Terrorismus in Verbindung bringen siehe die Einleitung des vorliegenden Bandes.

⁶³ Siehe Adis Duderija, „What is Salafism?“, 2012, www.newageislam.com/the-war-within-islam/dr.-adis-duderija,-newageislam.com/what-is-salafism?/d/6624.

nung durch Medien und die Wissenschaft. Dieser mag zugrunde liegen, dass es im Arabischen keine wörtliche Entsprechung für das Abstraktum «Salafist» gibt.

Dabei mag hinter der Selbstbezeichnung als *salafi* oft auch eine Absicht stecken: Anhänger des «Salafismus» bezeichnen sich selbst häufig als *salafi*, das sie synonym verwenden zu „Muslim“ oder „Leute der Sunna und der Gemeinschaft“ (*ahl al-sunna wa-l-jama'a*),⁶⁴ um auf diese Weise den Anspruch der Orthodoxie ihrer Auslegung(en) zu betonen.

Gleichzeitig und ähnlich wie beim oben diskutierten Etikett *salafiyya* verwischt eine unreflektierte Verwendung der Bezeichnung *salafi* Unterschiede zwischen verschiedenen historischen Phänomenen. So sprechen spätestens seit dem Mittelalter muslimische Gelehrte wie Ibn Taimiyya über den „Weg der *salafiyya*“ (*al-tariqa al-salafiyya*) oder den „Pfad der Altvorden“ (*madhhab al-salaf*).⁶⁵ Anhänger des «Salafismus» sehen sich daher oftmals ausdrücklich in einer Reihe mit solchen mittelalterlichen Persönlichkeiten, die sie, ebenso wie sich selbst, als *salafi* bezeichnen.

Übernimmt man diesen Begriff und wendet ihn unterschiedslos sowohl auf die damaligen Gelehrten als auf heutige Anhänger des «Salafismus» an, suggeriert man eine historische Kontinuität und begünstigt die problematische Annahme, der Beginn des «Salafismus» sei bereits im Mittelalter zu verorten. Obwohl die Schriften der mittelalterlichen Gelehrten nachweislichen Einfluss auf die Anhänger des «Salafismus» ausüben,⁶⁶ können erstere keinesfalls selbst als Anhänger der zeitgenössischen Ideologie «Salafismus» verstanden werden.⁶⁷ Deshalb gilt es, auch hier klar auf der analytischen Ebene zu verbleiben und die Anhänger des «Salafismus» begrifflich konsistent als «Salafisten» zu bezeichnen.

⁶⁴ Zur Bedeutung dieser Selbstbezeichnung für den Anspruch der Rechtgläubigkeit siehe van Ess 2010, 1: 22–4, 2: 1270–308.

⁶⁵ Siehe Ibn Taimiyya 1425/2004, 5: 28, 4: 151–153.

⁶⁶ Siehe Lav 2012, S. 41–49, 167–172.

⁶⁷ Siehe Haykel 2006, 38–9; Lauzière 2010, 371–373.

6. Fazit

Ziel dieses Beitrages war es, erstens für ein grundsätzliches terminologisches Problem in der wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem als «Salafismus» bezeichneten Phänomen zu sensibilisieren. Zweitens wurde auf Bereiche verwiesen, die für die Erarbeitung eines brauchbaren analytischen Konzepts «Salafismus» deutlich stärker als bisher Beachtung finden müssen. Zwar haben erste Versuche, «Salafismus» als analytische Kategorie zu formulieren, bereits zahlreiche Facetten des so bezeichneten Phänomens ausgeleuchtet, bedürfen aber weiterer und zum Teil erheblicher Nachbearbeitung, um schließlich einen Begriff mit größtmöglichem Erklärungspotential zu erhalten.

Zu den zentralen Fallstricken in diesem Zusammenhang gehört eine unreflektierte Übernahme von Selbstbezeichnungen. Darunter fallen Begriffe wie *salafiyya* und *salafi*, aber auch *salaf*: Die Verwendung des Begriffs *salafiyya* statt «Salafismus» etwa birgt die Gefahr in sich, historisch eigenständige Phänomene miteinander zu vermischen.

Zentraler Kritikpunkt am bisher die wissenschaftliche Landschaft dominierenden Definitionsversuch von Quintan Wiktorowicz war dessen Postulat einer homogenen «salafistischen» Glaubenslehre. Die verschiedenen Glaubensvorstellungen im «Salafismus» müssen in Zukunft gründlicher untersucht werden; dass dies für ein weiteres Verständnis des Verhaltens von «Salafisten» fruchtbar ist, haben jüngere Studien bereits bewiesen. In diesem Zusammenhang ist auch eine klare Definition von *salaf* notwendig, die dem speziellen Verständnis der Anhänger des «Salafismus» von den Altvordern besser Rechnung trägt.

Ziel der weiteren Auseinandersetzung mit dem Begriff des «Salafismus» muss sein, diesen zu einem für die wissenschaftliche Beschäftigung brauchbaren Idealtypus weiterzuentwickeln, der die wesentlichen Aspekte des Phänomens umfasst und es daher von anderen Ideologien abzugrenzen hilft. Solange dieser allerdings nicht oder nur im Ansatz vor-

liegt, muss man sich stets der Schwächen des bisher vorherrschenden Verständnisses von «Salafismus» bewusst bleiben.

Literatur

- ʿAbduh, al-Shaikh Muhammad (1373h). *al-Islam wa-l-nasraniyya ma'a al-ilm wa-l-madaniyya*. Kairo.
- Abu al-Louz, Abd al-Halim (2009). „New Salafist Dogmas: Strict Beliefs and Cultural Limits.“ *Arab Insight* 2:6, 51–66.
- al-Albani, Muhammad Nasir al-Din (1421/2000-1). *al-Tasfiyya wa-l-tarbiyya wa-hajat al-muslimin ilaihima*. Amman.
- Brown, Jonathan (2007). *The Canonization of al-Bukhārī and Muslim. The Formation and Function of the Sunnī Ḥadīth Canon*. Leiden/Boston.
- al-Bukhari, Abu ʿAbdallah Muhammad (1425-6/2005). *Sahih al-Bukhari*. Beirut.
- Chaumont, Eric (1995). „al-Salaf wa'l-Khalaf.“ In *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Bd. 8, 900. Leiden.
- Duderija, Adis (2011). „Neo-Traditional Salafi Qur'an-Sunna Hermeneutics and Its Interpretational Implications.“ *Religion Compass* 5:7, 314–325.
- Ende, Werner (1995). „Salafiyya.“ In *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Bd. 8, 906–9. Leiden.
- Freeden, Michael (1996). „Editorial.“ *Journal of Political Ideologies* 1:1, 5–13.
- Friedmann, Yohanan (2003). *Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relations in the Muslim Tradition*. Cambridge.
- Hafez, Mohammed M. (2003). *Why Muslims Rebel. Repression and Resistance in the Islamic World*. Boulder.
- Hallaq, Wael B. (2005). *The Origins and Evolution of Islamic Law*. Cambridge.
- Hartung, Jan-Peter (2006). „Towards a Reform of the Indian Madrasa? An Introduction.“ In *Islamic Education, Diversity, and National Identity: Dīnī Madāris in India Post 9/11*, Hrsg. ders. und Helmut Reifeld, 11–36. New Delhi.
- Haykel, Bernard (2006). „On the Nature of Salafi Thought and Action.“ In *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*, Hrsg. Roel Meijer, 33–57. London.
- Hegghammer, Thomas (2006). „Jihadi-Salafis or Revolutionaries? On Religion and Politics in the Study of Militant Islamism.“ In

- Global Salafism. Islam's New Religious Movement*, Hrsg. Roel Meijer, 244–66. London.
- Hellmich, Christina (2008). „Creating the Ideology of Al Qaeda: From Hypocrites to Salafi-Jihadists.“ *Studies in Conflict & Terrorism* 31:2, 111–24.
- Ibn ʿAbd al-Wahhab, Muhammad (1391/1971). *Majmuʿat al-tauhid al-najdiyya*. Mekka.
- Ibn Anas, Malik (1280/1863). *al-Muwattaʿ*. Tunis.
- Ibn Taimiyya, Ahmad (1425/2004). *Majmuʿat al-fatawa*. 37 Bde. Medina.
- Kruse, Hans (1984). „*Takfir* und *Ĝihād* bei den Zaiditen des Jemen.“ *Die Welt des Islams* 23:4, 424–57.
- Lacroix, Stéphane (2006). „Between Revolution and Apoliticism: Nasir al-Din al-Albani and his Impact on the Shaping of Contemporary Salafism.“ In *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*, Hrsg. Roel Meijer, 58–80. London.
- Lacroix, Stéphane (2012). „Sheiks and Politicians. Inside the New Egyptian Salafism.“ *Brookings Doha Center Policy Briefing*, 1–13. <http://www.brookings.edu/~media/research/files/papers/2012/6/07%20egyptian%20salafism%20lacroix/stephane%20lacroix%20policy%20briefing%20english.pdf>.
- Lauzière, Henri (2010). „The Construction of *Salafiyya*: Reconsidering Salafism from the Perspective of Conceptual History.“ *International Journal Middle East Studies* 42, 369–89.
- Lav, Daniel (2010). „Jihadists and Jurisprudents: The ‚Revisions‘ Literature of Sayyid Imam and Al-Gamaʿa Al-Islamiyya.“ In *Political Islam from Muhammad to Ahmadinejad. Defenders, Detractors, and Defenitions*, Hrsg. Joseph Morrison Skelly, 105–46. Santa Barbara.
- Lav, Daniel (2012). *Radical Islam and the Revival of Medieval Theology*. Cambridge.
- Merad, Ali (1978). „Iṣlāḥ.“ In *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Bd. 4, 141–163. Leiden.
- Muslim, Abu Husain (1424/2004). *Sahih Muslim*. Beirut.
- Peters, Rudolph und Gert J.J. de Vries (1976). „Apostasy in Islam.“ *Die Welt des Islams* 17:1, 1–25.
- Peters, Rudolph (2005). *Crime and Punishment in Islamic Law. Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty-First Century*. New York.

- Rougier, Bernard (2008). „Introduction.“ In *Qu'est-ce que le salafisme?*, Hrsg. Bernard Rougier, 1–24. Paris.
- Seiffert, Helmut (1996). *Einführung in die Wissenschaftstheorie 1*. München.
- al-Shafi'i, Abu 'Abdallah Muhammad b. Idris (1388/1968). *Kitab al-umm*. 7 Teile in 4 Bdn., Kairo.
- Shinar, Pesach (1995). „Salafiyya.“ In *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Bd. 8, 900–6. Leiden.
- Van Ess, Josef (2010). *Der Eine und das Andere. Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten*. 2 Bde., Berlin und New York.
- Wagemakers, Joas (2006). „The Transformation of a Radical Concept: al-wala' wa-l-bara' in the Ideology of Abu Muhammad al-Maqdisi.“ In *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*, Hrsg. Roel Meijer, 81–106. London.
- Wagemakers, Joas (2012 a). *A Quietist Jihadi-Salafi. The Ideology and Influence of Abu Muhammad al-Maqdisi*. Cambridge.
- Wagemakers, Joas (2012 b). „Seceders' and Postponers'? An Analysis of the ‚Khawarij‘ and ‚Murji‘a‘ labels in Polemic Debates Between Quietists and Jihadi-Salafis.“ In *Contextualising Jihadi Thought*, Hrsg. Jeevan Deol und Zaheer Kazmi, 145–54. London.
- Weber, Max (1980). *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*. Tübingen.
- Wiktorowicz, Quintan (2006). „Anatomy of the Salafi Movement.“ *Studies in Conflict & Terrorism* 29:3, 207–39.