

# INTERVENTIONEN. ◀

Zeitschrift für Verantwortungspädagogik

## SCHWERPUNKT SALAFISMUS

(Neo-)Salafiyya oder (Neo-)Salafismus? Eine historische Betrachtung zur Beschreibung eines gegenwärtigen Phänomen

Hazim Fouad | **S. 4**

Religiöse Radikalisierung als Bewältigungsstrategie adoleszenter Widersprüche und gesellschaftlicher Versagungen

Rainer Kilb | **S. 16**

„Milch der Erniedrigung“: Viktimisierungsdeutung und Ideologie. Zum Beispiel Islamismus

Jan Buschbom | **S. 24**

„Eigentlich wäre die Kugel zu schade ...“: Fallkonstellation – die Dokumentation eines Einzelfall-Coachings

K. Palloks, A. Steil | **S. 34**

## ▲ Inhalt

### SCHWERPUNKT: SALAFISMUS

---

- Hazim Fouad: (Neo-)Salafiyya oder (Neo-)Salafismus? Eine historische Betrachtung zur Beschreibung eines gegenwärtigen Phänomens..... 4
- Rainer Kilb: Religiöse Radikalisierung als Bewältigungsstrategie adoleszenter Widersprüche und gesellschaftlicher Versagungen..... 16
- Jan Buschbom: „Milch der Erniedrigung“  
Viktimisierungsdeutung und Ideologie. Zum Beispiel Islamismus. .... 24

### VERANTWORTUNGSPÄDAGOGIK IN DER PRAXIS

---

- Kerstin Palloks, Armin Steil: „Eigentlich wäre die Kugel zu schade ...“  
Fallkonstellation – die Dokumentation eines Einzelfall-Coachings..... 34

### REZENSIONEN

---

- Armin Pfahl-Traughber über Annette Rankos Buch  
„Die Muslimbruderschaft. Portrait einer mächtigen Verbindung“ .....40
- Armin Pfahl-Traughber über Wilfried Buchtas Buch „Terror vor Europas Toren.  
Der Islamische Staat, Iraks Zerfall und Amerikas Ohnmacht“ .....41
- Armin Pfahl-Traughber über Rainer Hermanns Buch „Endstation Islamischer Staat?  
Staatsversagen und Religionskrieg in der arabischen Welt“ .....42
- Armin Pfahl-Traughber über Guido Steinbergs Buch „Kalifat des Schreckens.  
IS und die Bedrohung durch den islamistischen Terror“ .....43
- Guido Oldenburg über „Du bist mir nicht egal“ – Praxishilfen für die sozialpädagogische Arbeit mit rechtsextrem orientierten Jugendlichen ..... 44

#### IMPRESSUM

**Interventionen**

Zeitschrift für Verantwortungspädagogik  
ISSN 2194-7732

**Herausgeber / V.i.S.d.P.:**

Violence Prevention Network e. V.  
Jan Buschbom

**Redaktion:** Jan Buschbom [jb],  
Thomas Mücke [tm], Cornelia Lotthammer [cl]

**Anschrift Redaktion & Herausgeber:**

Violence Prevention Network e. V.  
Alt-Moabit 73  
10555 Berlin  
Tel.: +49 (0)30 917 05 464  
Fax: +49 (0)30 389 35 284  
E-Mail: jan.buschbom@violence-  
prevention-network.de

**Online-Ausgabe:**

[www.violence-prevention-network.de/  
interventionen](http://www.violence-prevention-network.de/interventionen)

**Fotos/Abbildungen:**

© Violence Prevention Network e. V. –  
wenn nicht anders vermerkt

**Layout/Satz:**

Stephen Ruebsam

**Lektorat:**

Stefanie Barthold

Die Redaktion behält sich sinnwahrende Kürzung eingereicherter Artikel, einschließlich der Leserbriefe, vor. Namentlich gekennzeichnete Artikel geben nicht in jedem Falle die Meinung der Redaktion wieder.



# (NEO-)SALAFIYYA ODER (NEO-)SALAFISMUS?

Eine historische Betrachtung zur Beschreibung  
eines gegenwärtigen Phänomens

---

 VON HAZIM FOUAD

Der Begriff Salafismus war noch vor wenigen Jahren außerhalb der Wissenschaft kaum geläufig. Mittlerweile ist er fast täglich in den Leitmedien zu finden. Mal ist von salafistischen Umtrieben an deutschen Schulen zu lesen,<sup>1</sup> dann wird der Begriff mit der Terrororganisation „Islamischer Staat“ in Zusammenhang gebracht<sup>2</sup> und vor Kurzem diente er dem rechtsextremistisch dominierten Bündnis „Hooligans gegen Salafisten“ (Hogesa) als Folie für Muslime, Ausländer bzw. alles aus ihrer Sicht Fremde und Schädliche in Deutschland.<sup>3</sup> Dieser inflationäre Gebrauch führt dazu, dass der Begriff außer der vermeintlichen Annahme, „besonders radikale“ Muslime zu kennzeichnen, an Aussagekraft verliert. Letztlich stimmt jedoch nicht einmal diese Annahme, da innerhalb des Salafismus Strömungen existieren, die weitaus weniger „radikal“ bzw. militant sind als nicht salafistische islamistische Organisationen wie zum Beispiel die schiitische Hizb Allah. Verkompliziert wird diese Sachlage dadurch, dass das Phänomen auch in der Wissenschaft nach wie vor uneinheitlich besprochen wird. Salafismus ist abgeleitet von dem arabischen Wort Salafiyya, weshalb einige Autoren von der „Salafiyya-Bewegung“ sprechen.<sup>4</sup> Das ist insofern richtig, als mit Salafiyya im gegenwärtigen arabischsprachigen Diskurs tatsächlich das gemeint ist, was auch auf Deutsch als Salafismus verstanden wird. Problematisch an diesem Begriff ist jedoch, dass er in der Islamwissenschaft lange Zeit für eine Ende des 19. Jahrhunderts entstandene Reformbewegung genutzt wurde (Nedza 2014: 82 f.). Nicht

zuletzt aus diesem Grund findet manchmal auch der Begriff Neo-Salafiyya bzw. Neo-Salafismus Verwendung.<sup>5</sup> Dies ist insofern fraglich, als sich zwangsläufig die Frage stellt, worin der Unterschied zwischen Salafismus und Neo-Salafismus liegt, wenn doch beide das gleiche gegenwärtige Phänomen beschreiben sollen.

Dieser Artikel soll Klarheit verschaffen, indem er zunächst grob die historische und ideengeschichtliche Genese des heutigen Salafismus nachzeichnet. Dabei liegt der Fokus auf dem bisher wenig beachteten Verhältnis der sogenannten klassischen Salafiyya-Bewegung zum heutigen Salafismus. Anhand der hieraus gewonnenen Erkenntnisse wird die Verwendung der Begriffe Neo-Salafiyya und Neo-Salafismus kritisch diskutiert.

### Einflussfaktoren bis zum Ende des 19. Jahrhunderts

Der Islamwissenschaftler Bernard Haykel hat in dem 2009 erschienenen Standardwerk „Global Salafism“ einige weitestgehend gemeinsame Charakteristika aller gegenwärtigen salafistischen Strömungen ausgemacht (im Folgenden Haykel 2009: 38 f.):

- 1) Eine Rückkehr zu den authentischen Glaubensinhalten und Praktiken der ersten drei ‚Generationen‘ von Muslimen – den Salaf al-Salih (‚fromme Altvordere‘) – eine Epoche, die zur Zeit der Offenbarung des Propheten Muhammad (ca. 610) begann und ungefähr mit dem Tode Ahmad Ibn Hanbals (855) endete;

- 2) Eine Betonung eines bestimmten Verständnisses von *tawhid* (Einheit Gottes), welche Salafisten in mindestens drei Kategorien von Glaube und Handlung unterteilen [...];
- 3) Die Sicherstellung, dass jede Form von Unglauben bekämpft wird, insbesondere jede Form des Beigesellens von Personen oder Dingen neben Gott (*shirk*);
- 4) Die Behauptung, dass die einzig legitimen autoritativen Quellen der Koran und die Sunna [...] sind;
- 5) Die Befreiung der Muslime von allen verabscheuungswürdigen religiösen Neuerungen (*bida*, sing. *bid'a*)<sup>6</sup>, sowohl in der Glaubenslehre wie auch in der Praxis [...];
- 6) Die Argumentation, dass eine strikt konstruktivistische Interpretation des Koran und der Sunna ausreichend ist, um Muslime für alle Zeit und durch alle Ungewissheiten zu führen, und dass diese Quellen klar und deutlich sind.

Die Entwicklungen, die letztlich zu einer all diese Elemente umfassenden Ausformung führten, haben maßgeblich im 20. Jahrhundert stattgefunden (Lauzière 2010: 384). Der Salafismus ist daher ein Produkt der Moderne (Said/Fouad 2014: 30). Dennoch gab es in der islamischen Geschichte Personen und Entwicklungen, auf die heutige Salafisten rekurren bzw. auf die einzelne Elemente des heutigen Salafismus zurückzuführen sind.

#### Ahmad Ibn Hanbal und die *ahl al-hadith*

Schon in den ersten Jahrhunderten nach dem Aufkommen des Islam gab es Meinungsverschiedenheiten bezüglich der Hermeneutik des Korans. Das Wirken des islamischen Gelehrten Ahmad Ibn Hanbal (gest. 855) fiel in die Frühzeit des abbasidischen Kalifats und die zu dieser Zeit stattfindende Auseinandersetzung mit dem wiederentdeckten griechischen philosophischen Erbe. Beeinflusst durch die aristotelisch-rationalistische Denkschule der Mu'tazila, versuchte der

damalige Kalif Ma'mun bei der Frage, ob der Koran unerschaffen oder das erschaffene Wort Gottes sei, letztere Meinung als Staatsdoktrin durchzusetzen. Wie der Politik- und Islamwissenschaftler Thorsten Gerald-Schneiders festgestellt hat, war dies keine rein theologisch abstrakte Diskussion, sie hatte politische Folgen. Ein erschaffener Koran würde im Rang unterhalb von Gott stehen und somit denjenigen, die ihn interpretieren, also den Rechtsgelehrten, weniger Bedeutung zumessen (Gerald-Schneiders 2014: 53).

Ibn Hanbal gilt als Anführer der Gegenbewegung, die für die Unerschaffenheit des Korans plädierte. Aufgrund dessen wurde er mehrfach inhaftiert, was ihm eine Art Märtyrerstatus unter seinen Anhängern einbrachte. Von größerer Bedeutung als seine politische Karriere sind jedoch seine theologischen und islamrechtlichen Positionen. Ibn Hanbal stand der Philosophie und der sich daraus entwickelnden spekulativen Theologie (*ilm al-kalam*) ablehnend gegenüber und sah in ihr eine unerlaubte religiöse Neuerung (*bid'a*). Alles, was ein Gläubiger zu wissen habe, stünde im Koran und in der Sunna, welche wortwörtlich zu interpretieren seien, da die menschliche Ratio fehlbar sei.

Die Bewegung, die aus seinen Anhängern und Nachfolgern bestand, bezeichnete man als *ahl al-hadith* (Anhänger der Prophetenüberlieferung). Sie ging größtenteils in der hanbalitischen Rechtschule auf, die wiederum mit der Zeit von ihren starren Positionen abrückte und sich den anderen drei großen sunnitischen Rechtsschulen annäherte (Dziri 2014: 136). Als Glaubensschule, die für eine antirationalistische Quelleninterpretation eintrat, blieb sie jedoch bestehen (ebd.: 137). Wenngleich sich Ähnlichkeiten in Bezug auf das Quellenverständnis zu heutigen Salafisten ergeben, wäre es falsch, Ibn Hanbal als „Urvater“ des Salafismus zu verklären, da auch diverse Unterschiede existieren (Schneiders 2014: 60). So agierten die *ahl al-hadith* vor der konkreten Ausbildung des sunnitischen

„Der Salafismus ist daher ein Produkt der Moderne.“

Rechtsschulsystems, „während sich der heutige Salafismus bewusst gegen die klassischen Rechtsschulen richtet“ (Said/Fouad 2014: 31). Sein Denken sollte jedoch einige Jahrhunderte später durch einen nicht minder bedeutsamen Theologen und Juristen aufgegriffen werden: Ahmad Ibn Taymiyya.

#### **Ahmad Ibn Taymiyya: Universalgelehrter oder Fundamentalist?**

Ahmad Ibn Taymiyya lebte von 1263 bis 1328 in Damaskus und war Zeitzeuge der letzten Nachwirkungen der Kreuzzüge und des Mongolensturms, der 1252 mit der Einnahme von Bagdad dem abbasidischen Kalifat ein Ende gesetzt hatte. Von heutigen militanten Islamisten wird er deshalb gerne rezipiert, da er die mongolischen Herrscher zu Ungläubigen erklärte, gegen die der gewaltsame Jihad geführt werden müsse. Diese hatten zwar formal den Islam angenommen, jedoch weiterhin nach ihrem Stammesrecht (*yasa*) regiert.

Von größerer Bedeutung für die vorliegende Fragestellung sind jedoch seine theologischen Positionen und sein Wirken vis-à-vis der Damaszener Obrigkeit unter der damaligen Herrschaft der Mameluken. Ibn Taymiyya war nicht nur hanbalitischer Gelehrter, sondern auch Anhänger der *ahl al-hadith* und wandte sich in seinen Polemiken gegen andere theologische Strömungen wie auch gegen Schiiten. Besondere Kritik richtete er gegen die Praktiken der zu dieser Zeit einflussreichen Sufi-Orden, die unter anderem durch gemeinschaftliche Rituale wie Tanz und Musik einen mystischen Zugang zu Gott finden wollten. Er sah darin eine Abweichung von der reinen Lehre, die den Verfall der muslimischen Welt mitverursacht habe. Insbesondere die Verehrung von Heiligen lehnte er als Verletzung der Einheit Gottes (*tauḥid*) strikt ab (Krawietz 2014: 70).

Mit der gleichen Vehemenz kritisierte er die Dominanz der traditionellen Islam-

gelehrten (*ulama*) als Vertreter der vier sunnitischen Rechtsschulen und deren Vorgabe der Imitation (*taqlid*) ihrer Lehrmeinungen durch das allgemeine Volk. Statt einer bestimmten Rechtsschule blind zu folgen, sei es ratsamer – die notwendige Kompetenz vorausgesetzt –, durch ein Selbststudium der heiligen Quellen zu einer Entscheidung zu kommen (*ijtihād*). Dies sei nach seiner Aussage der Weg der salaf, also der ersten drei Generationen von Muslimen, gewesen (Naziri 2011: 9).

Wenngleich Ibn Taymiyya konservative bis fundamentalistische theologische Positionen vertrat, propagierte er islamrechtlich gesehen durchaus reformerische Gedanken. Sein geistiges Erbe ist sehr umfangreich und nicht bis ins letzte Detail kohärent, sodass sich verschiedene neuzeitliche bis moderne Strömungen auf ihn berufen und dabei unterschiedliche Aspekte seiner Lehre hervorheben. Aus theologischer Sicht war bzw. ist die bedeutsamste die Wahhabiyya.

#### **Muhammad Ibn Abdel Wahhab und die Wahhabiyya**

Die Positionen Ibn Hanbals und Ibn Taymiyyas waren zu ihrer Zeit nicht mehrheitsfähig. Wiederbelebt wurde das theologische Erbe durch den im 18. Jahrhundert auf der arabischen Halbinsel wirkenden hanbalitischen Gelehrten Muhammad Ibn Abdel Wahhab (gest. 1792). Er wandte sich vehement gegen die zu seiner Zeit weitverbreitete Heiligenverehrung sowie die Anbetung von Bäumen und Steinen. Diese von ihm als Götzenanbetung/Polytheismus (*shirk*) verstandenen Praktiken seien mit dem Koran und der Sunna unvereinbar. Ähnlich wie Ibn Taymiyya argumentierte er, die Muslime müssten zum wahren Islam zurückkehren, so wie er von den *salaf al-salih* gelebt wurde. Im Zentrum seiner Lehre stand „eine aktivistische Neuinterpretation des islamischen Monotheismusbegriffes (*tauḥid*)“ (Steinberg 2014: 268.). Um als Muslim zu gelten, reiche es nicht aus, das Glaubensbekenntnis auszusprechen – vielmehr

*„So agierten die ahl al-hadith vor der konkreten Ausbildung des sunnitischen Rechtsschulsystems, während sich der heutige Salafismus bewusst gegen die klassischen Rechtsschulen richtet“*

müsse man die religiösen Gebote, wie von Wahhab verstanden, bis ins letzte Detail seiner Lebensführung umsetzen (ebd.). Wer von der wahren Lehre abweiche, sei ein Ungläubiger (*kafir*) und als solcher zu bekämpfen.

Die puristischen Ansichten Wahhabs stießen, ähnlich wie bei seinen ideellen Vorgängern, auf massiven Widerstand. Vermutlich wäre seine Lehre von kurzer Dauer und ohne nachhaltigen Einfluss gewesen, hätte er nicht das politische Bündnis mit dem Stammvater der saudischen Herrscherfamilie Muhammad Bin Saud (gest. 1765) gesucht. Dieser gab seiner auf Konfrontation ausgerichteten Ideologie den notwendigen militärischen Rückhalt, was dazu führte, dass die Wahhabiyya<sup>7</sup> zu einer Massenbewegung auf der arabischen Halbinsel wurde. Während Wahhab und seine Nachfolger die Herrschaft der saudischen Herrscher religiös legitimierten, überließen Letztere den wahhabitischen Gelehrten die Umsetzung ihrer Lehre innerhalb des von ihnen beherrschten Territoriums.

Der erste saudische Staat verfolgte eine massive Expansionspolitik. So eroberten und zerstörten wahhabitische Truppen 1801 nicht nur die südirakische Stadt Kerbala, da sie die dortigen Schiiten als vom Islam abgefallene Häretiker erachteten. Sie schlossen 1804 auch noch die Eroberung von Mekka und Medina, den zwei heiligsten Städten des Islam, ab. Damit gefährdeten die Wahhabiten das Osmanische Reich nicht nur in territorialer Hinsicht. Sie beschnitten den osmanischen Sultan auch in seiner religiösen Rolle als Kalif, das heißt als spirituelles Oberhaupt aller Muslime und Hüter über die heiligen Stätten. Dieser ließ daher über seinen Vizekönig in Ägypten die Gebiete zurückerobern, was 1818 zum Kollaps des ersten saudischen Staates führte. Der zweite Versuch des Aufbaus eines saudischen Staates scheiterte 1891 an internen Thronfolgestreitigkeiten (ebd.: 271). Erst mit der Konsolidierung des dritten saudischen Staates, die 1902 mit der Eroberung Riads begann und

*„Die Konfrontation der islamischen Welt mit der spätestens seit Beginn des 18. Jahrhunderts erlebten Übermacht des Westens führte zu verschiedenen Reformbewegungen, die den Islam aus seiner als erstarrt empfundenen Tradition lösen und zu alter Größe zurückführen wollten.“*



*Der Friedhof von al Baqi galt als einer der bedeutendsten des Frühislam. Er wurde noch 1926 als „shirk“, als „Götzenanbetung“ und daher „unislamisch“ von den wahhabitischen Machthabern zerstört.*

QUELLE: WIKIMEDIA/PUBLIC DOMAIN

1932 mit der Ausrufung des Königreichs Saudi-Arabien endete, kann das wahhabitische Unterfangen als erfolgreich betrachtet werden. Der Aufstieg Saudi-Arabiens hatte massive Auswirkungen auf die Wahrnehmung des durch den Staat repräsentierten Islamverständnisses auf andere reformerische Denkströmungen zu dieser Zeit.

### **Die Reformer der sogenannten klassischen Salafiyya**

Die Konfrontation der islamischen Welt mit der spätestens seit Beginn des 18. Jahrhunderts erlebten Übermacht des Westens führte zu verschiedenen Reformbewegungen, die den Islam aus seiner als erstarrt empfundenen Tradition lösen und zu alter Größe zurückführen wollten. Dabei verfolgten sie durchaus unterschiedliche Ansätze, beeinflussten sich jedoch gegenseitig. Die wohl bekannteste dieser Reformbewegungen war die in den städtischen Zentren des Osmanischen Reichs und Ägypten wirkende sogenannte klassische Salafiyya-Bewegung. Spätestens seit dem Aufsatz von Henri Lauzière ist bekannt, dass sich die Personen, die dieser Bewegung angehörten, nicht selbst das Label Salafiyya gegeben haben, sondern dass ihnen dieses durch den französischen Orientalisten Louis Massignon verliehen wurde (Lauzière 2010: 380). Lauzière weist zu-

dem darauf hin, dass in dem von Albert Hourani 1962 publizierten Standardwerk zu dieser Bewegung, „Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939“, das Wort Salafiyya nicht einmal vorkommt (ebd.: 388). Alleine deshalb scheint die Verwendung des Begriffes Neo-Salafiyya höchst fragwürdig. Selbst einer der führenden Wissenschaftler zu diesem Thema, Itzhak Weisman, weist darauf hin, dass die Quellen keine Auskunft darüber geben, wann sich die Akteure der Bewegung Salafis nannten (Weismann 2001: 231).<sup>8</sup> Aus diesem Grund wird im Folgenden von den Reformern der sogenannten klassischen Salafiyya-Bewegung die Rede sein.

#### Historischer Kontext

Das Osmanische Reich reagierte auf die sich häufenden militärischen Niederlagen und das Vorpreschen der europäischen Kolonialmächte im Nahen Osten mit einer Serie von Reformen, bekannt unter dem Begriff Tanzimat. Die tiefgreifenden Veränderungen im Finanz-, Justiz- und Heerwesen wie auch die Beschneidung der Macht des Sultans zugunsten des Parlaments wurden 1876 durch die erste osmanische Verfassung fixiert. Diese Reformen wurden geistig durch eine Reihe von reformorientierten islamischen Gelehrten unterstützt, die für eine Symbiose islamischer Werte mit den Errungenschaften des Westens eintraten. Gegenüber dem hinter dem Aufstieg Europas stehenden Rationalismus waren sie nicht feindlich eingestellt, allenfalls in Bezug auf die in ihren Augen damit verbundene Gefahr des Säkularismus und der Verbannung von Religion aus dem öffentlichen Leben. Sie traten für die Übernahme moderner Wissenschaften, für einen rationalen Zugang zu den heiligen Schriften des Islam und für eine verfassungsmäßige Regierung ein (Commins 2009: 233).

Unter Druck gerieten viele dieser Denker ab circa 1880, wenige Jahre nach der Machtübernahme des osmanischen Sultans Abdülhamid II 1776. Dieser hatte

schon 1778 die Verfassung außer Kraft gesetzt und regierte zunehmend absolutistisch. Im Versuch, seine Herrschaft islamisch zu legitimieren, stützte er sich einerseits auf die traditionelle, nicht reformorientierte Gelehrtenschaft, die bedingungslosen Gehorsam dem Sultan gegenüber predigte, und andererseits auf die einflussreichen Sufi-Orden, die durch ihre weitläufigen Netzwerke und die Nähe zum einfachen Volk eine ebensolche Bindung an den Sultan sicherstellen sollten (Weismann 2001: 224). Unter diesen Voraussetzungen gilt es die Positionen der Reformen, insbesondere ihr Verhältnis zur Wahhabiyya, näher zu betrachten.

#### Die irakischen und syrischen Reformen

Hauptfigur der irakischen Reformbewegung war Mahmud Shukri al-Alusi (gest. 1924). Er entstammte einer einflussreichen Gelehrtenfamilie in Bagdad, galt als Universalgelehrter und arbeitete als Professor an den renommiertesten Medressen der Stadt. Seine Haltung zum Osmanischen Reich war ambivalent. Auf der einen Seite sah er es als jahrhundertelange Instanz zum Schutz der muslimischen Gemeinschaft (*umma*). Auf der anderen Seite kritisierte er die grassierende Korruption und die vielen unislamischen Bräuche, die sich mit der Zeit eingeschlichen und den moralischen Verfall eingeleitet hätten (Fattah 2003: 141). In seinen Schriften wandte er sich sowohl gegen staatstreue Gelehrte wie Yusuf al-Nabhani<sup>9</sup>, dem er ein falsches Verständnis von Ibn Taymiyya vorwarf (ebd.: 146), als auch gegen bestimmte Exzesse sufischer Praktiken, wenngleich er den Sufismus nicht in toto verwarf. Da er, unter Berufung auf Ibn Taymiyya, für eine Loslösung von der blinden Befolgung der traditionellen Rechtsschulen eintrat, wurde er von seinen politischen Gegnern als „Wahhabi“ bezeichnet. Hierbei handelt es sich jedoch um ein politisches Label, da er sich an mehreren Stellen gegen das Islamverständnis der Wahhabiten und ihren daraus resultierenden Fanatismus ausgesprochen hatte (ebd.: 146).

*„Die tiefgreifenden Veränderungen im Finanz-, Justiz- und Heerwesen wie auch die Beschneidung der Macht des Sultans zugunsten des Parlaments wurden 1876 durch die erste osmanische Verfassung fixiert.“*



*„Gemeinsam war ihnen, dass sie für eine eigenständige Rechtsfindung (ijtihad) eintraten, um die als zu starr empfundene islamische Tradition, zu durchbrechen“*

Eine weitere Hochburg der damaligen Reformen lag in Damaskus. Abd al-Qadir al-Jaza'iri (gest. 1883) kann als erster Hauptvertreter der dort agierenden Reformen angesehen werden. Weitere wichtige Namen sind Tahir al-Jaza'iri (gest. 1920) und Jamal al-Din al-Qasimi (gest. 1914). Gemeinsam war ihnen, dass sie unter Bezugnahme auf Ibn Taymiyya für eine eigenständige Rechtsfindung (*ijtihad*) eintraten, um die als zu starr empfundene islamische Tradition, insbesondere das Konzept der Rechtsschulzugehörigkeit bzw. der blinden Befolgung (*taqlid*), zu durchbrechen (Commins 2006: 133). Dieser *ijtihad* müsse sich an dem Islamverständnis der *salaf al-salih* orientieren, im Gegensatz zum Ansatz der Wahhabiten allerdings in ideeller und nicht in einer wortwörtlichen Art und Weise. Es scheint, als konzentrierten sie sich bei ihrer Rezeption von Ibn Taymiyya weniger auf dessen theologische Ansichten, die mit ihrem rationalistischen Ansatz kaum kompatibel waren, als vielmehr auf dessen islamrechtliche Ansätze und sein Verhalten gegenüber der damaligen geistigen und politischen Elite. Hierin liegt ein bedeutsamer Unterschied in Bezug auf die versuchte Vereinnahmung Ibn Taymiyyas seitens der Wahhabiten.

Mit den Wahhabiten teilten die Reformen die Verurteilung des Anbetens von Gräbern, der Heiligenverehrung, des Aberglaubens an Talismane und weitere heilige Gegenstände sowie die Kritik an den als Exzesse wahrgenommenen Praktiken bei einigen der rituellen Zusammenkünfte der Sufi-Orden (Weismann 2014: 110). Dennoch waren sie gegenüber dem Sufismus als Möglichkeit, Frömmigkeit individuell zu leben, nicht per se feindlich eingestellt, solange dabei keine religiösen Gebote verletzt werden (Weismann 2001: 222). Ideologisch eingeengt zwischen dem traditionellen religiösen Establishment einerseits und den Wahhabiten andererseits, hatten sie zu Letzteren ein ambivalentes Verhältnis. So sahen sie nicht alle Praktiken als *shirk* an, die Muhammad Ibn Abdel Wahhab als solche deklariert hatte (Commins 2009: 232).

Sie befanden zudem, dass eine Person weder zwangsläufig noch leichtfertigerweise zum Ungläubigen erklärt werden könnte, selbst wenn einige ihrer Handlungen dem Islam widersprachen. Ihre stellenweise positive Haltung zur Wahhabiyya resultierte nicht zuletzt daraus, dass die Letztere aus Sicht des Osmanischen Reiches eine Bedrohung darstellte und daher seitens der traditionellen Gelehrten als abgeirrte Sekte von Häretikern bezeichnet wurde. Der ständige Vorwurf, selbst „Wahhabis“ zu sein oder zumindest mit ihnen zu sympathisieren oder gar zu kollaborieren, führte zu einer wohlwollenderen Haltung der Reformen gegenüber der Wahhabiyya. So erschienen zu dieser Zeit mehrere Schriften, in denen die Wahhabiyya für ihren reformerischen Ansatz gelobt und ihre Ansichten als grundsätzlich mit dem Islam vereinbar dargestellt wurden (Commins 2006: 136). Diese politische Dimension der ideologischen Auseinandersetzungen sollte sich nach dem Ersten Weltkrieg bedeutend intensivieren.

#### **Rashid Rida und die „Wahhabisierung“ der Salafiyya<sup>10</sup>**

Neben den irakischen und syrischen Ablegern existierte noch ein ägyptischer Zweig der Salafiyya-Bewegung. Ihre prominentesten Vertreter waren Jamal al-Din al-Afghani (gest. 1897), Muhammad Abduh (gest. 1905) und Rashid Rida (gest. 1935). Al-Afghani versuchte, angesichts der westlichen Übermacht für eine panislamische Einheit zu werben, und war dafür in diversen Ländern auf politischer Ebene aktiv. Sein Weggefährte Abduh sollte nach dem Ableben al-Afghanis den Fokus seiner Arbeit von politischem Aktivismus auf eine religiöse Reform verlegen.

In seinem Essay [risalat al-tauhid] blieb Abduh loyal gegenüber Afghanis Sichtweise auf die grundsätzliche Harmonie zwischen Verstand und Offenbarung. Im Gegensatz zu ihm jedoch gründete er diese Ansicht nicht auf der muslimischen Philosophie, welche durch die sunniti-



Der Emir von Damaskus Abd al-Qadir al-Jaza'iri war einer der wichtigsten Vertreter der syrischen Islamreformer. Auf dem Gemälde des belgischen Malers Jean Baptiste Huysmans (1826 – 1906) stellt er sich schützend vor die damaszenischen Christen, die 1860 von Drusen verfolgt wurden.

QUELLE: WIKIMEDIA/PUBLIC DOMAIN

sche Gelehrsamkeit abgelehnt wird, sondern vielmehr auf ihre Theologie. (Weismann 2001: 233).

Abduh konzentrierte sich bei seinen Reformvorhaben ebenfalls auf die Frühzeit des Islam, verstand den Begriff der *salaf* allerdings zeitlich und personenbezogen weitaus umfassender als heutige Salafisten und schloss darin alle großen Theologen ein, welche die islamische Tradition bis ins 12. Jahrhundert geprägt hatten (Hourani 1962: 46). Im Gegensatz zu den eher unterdrückt agierenden Gleichgesinnten in Syrien schaffte er es im vergleichsweise liberalen Ägypten bis in das Amt des Mufti, des höchsten religiösen Oberhauptes des Landes.

Rashid Rida kam über das 1884 von al-Afghani und Abduh in Paris publizierte Magazin *al-urwa al-wuthqa* (das unzerrennbare Band) mit den Ideen der beiden Reformer in Kontakt. Er wurde ein begeisterter Anhänger ihrer Ideen und ein Schüler Abduhs in Kairo. Über das von

ihm herausgegebene und editierte Magazin *al-manar* (der Leuchtturm) gelangte sein zunächst reformerisches Gedankengut bis in weite Teile der islamischen Welt. Schon Anfang des 20. Jahrhunderts pflegte er Kontakte nach Saudi-Arabien und empfing von einem dortigen Kaufmann Geld, um die Werke klassischer Gelehrter, darunter Ibn Taymiyya, zu publizieren. Im Laufe der Zeit verlegte er den Fokus seiner Studien auf die Überprüfung der Echtheit von Prophetenüberlieferungen (eingedeutscht: Hadithe). So kritisierte er die Benutzung schwacher Hadithe in dem Hauptwerk des mittelalterlichen Gelehrten al-Ghazali, der wiederum als große Inspirationsquelle für Abduh gedient hatte (Dziri 2014: 149)<sup>11</sup>.

Nachhaltig beeinflusst haben müssen ihn die Folgen des Ersten Weltkriegs für die islamische Welt. Das Osmanische Reich war an der Seite Deutschlands in den Krieg eingetreten und hatte nach dessen Ende faktisch aufgehört zu existieren. Die Araber hatten in der Hoffnung auf ei-

*„Aus einer fanatischen Gruppe, die in ihren Anfängen im 18. Jahrhundert den Jihad gegen das Osmanische Reich ausgerufen und jeden andersdenkenden Muslim zum Ungläubigen erklärt hatte, konnte das Fundament für einen modernen Staat gewonnen werden, der als einziger die heiligen Stätten gegen den Westen zu schützen vermochte.“*

nen unabhängigen Staat unter der Führung der hashemitischen Dynastie und durch Unterstützung der Briten gegen das Osmanische Reich rebelliert. Diese Hoffnungen wurden jedoch kurz nach dem Ende des Krieges zerschlagen, als die Kolonialmächte England und Frankreich sich der ehemaligen Provinzen des Osmanischen Reiches bemächtigten und sie in ihre jeweiligen Einflusssphären aufteilten. Einzig das aufstrebende saudische Königreich schien von dieser Katastrophe verschont zu bleiben und das Banner des Islam symbolisch weiter hochzuhalten. Nicht zuletzt dadurch, dass sich Abdel Aziz al-Saud seiner in den Irak und nach Jordanien marodierenden Beduinentruppen, der *ikhwan*, mit britischer militärischer Hilfe entledigte und keinerlei Expansionsbestrebungen außerhalb der arabischen Halbinsel anstrebte, dürfte sich das Bild Ridas von den Wahhabitiden verändert haben. Aus einer fanatischen Gruppe, die in ihren Anfängen im 18. Jahrhundert den Jihad gegen das Osmanische Reich ausgerufen und jeden andersdenkenden Muslim zum Ungläubigen erklärt hatte, konnte das Fundament für einen modernen Staat gewonnen werden, der als einziger die heiligen Stätten gegen den Westen zu schützen vermochte. Diese Ereignisse dürften Rida nicht nur dazu veranlasst haben, 1925 das apologetische Werk „Die Wahhabitiden und der Hijaz“ zu verfassen – auch das Magazin *al-manar* wurde, insbesondere nach seinem Tod, zunehmend von wahhabitischem Gedankengut beeinflusst (Naziri 2011: 6).

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass es strukturelle Gemeinsamkeiten zwischen den Reformern der Salafiyya-Bewegung und denjenigen gibt, die heutzutage als Salafisten bezeichnet werden. Hierzu gehören die Rückbesinnung auf die Zeit der *salaf al-salih*, die Zurückweisung des *taqlid* als Hindernis zur religiösen Reform sowie die Verurteilung bestimmter Praktiken aus dem Sufismus (Lohlker 2014: 140). Mit Blick auf die durch Haykel geschilderten Merkmale des heutigen Salafismus überwie-

gen dennoch deutlich die Unterschiede, insbesondere im Hinblick auf die Befürwortung bzw. Ablehnung der Ratio und des Umgangs mit Andersdenkenden. Am Beispiel Rashid Rida ist ebenso deutlich geworden, dass nicht die Salafiyya-Bewegung die Wahhabiyya beeinflusst hat, sondern der Prozess genau umgekehrt verlief. Für die Entstehung des heutigen Salafismus spielen daher weniger die Salafiyya-Bewegung als vielmehr Entwicklungen in Saudi-Arabien und somit der Wahhabiyya im 20. Jahrhundert die entscheidende Rolle.

#### **Formierung und Ausdifferenzierung des Salafismus im 20. Jahrhundert**

Rückblickend kann festgestellt werden, dass die Reformer eine elitäre Gruppe von religiös-nationalistisch<sup>12</sup> gesinnten Intellektuellen darstellten, deren religiöse Ideen nie massentauglich wurden. Dies blieb der Wahhabiyya auf der einen und der Ideologie der Muslimbruderschaft – gegründet 1928 in Ägypten durch einen Schüler Rashid Ridas, Hasan al-Banna – auf der anderen Seite vorbehalten. Ihre Verschmelzung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts bildet die Hauptursache für die Heterogenität des heutigen Salafismus.<sup>13</sup>

In den meisten arabischen Staaten etablierten sich im Zuge der Unabhängigkeitsbestrebungen nach dem Zweiten Weltkrieg weitestgehend säkular ausgerichtete Diktaturen. Gemeinsam war ihnen die Unterdrückung jeglicher Form von Opposition, insbesondere die der Muslimbrüder. Viele gingen ins Exil und fanden Aufnahme in Saudi-Arabien, das die oftmals sehr gut ausgebildeten Akademiker und Lehrer als Fachkräfte in dem ausgebauten Bildungssystem einsetzte (Steinberg 2014: 281). Waren die Unterschiede zwischen der Ideologie der Muslimbrüder und der Wahhabiyya lange Zeit Gegenstand von Polemiken, fand zu dieser Zeit durch Personen wie Muhammad Qutb oder Muhammad Surur Zain al-Abidin der Versuch einer Angleichung statt. Das Ergebnis war eine neue



Foto: FUSE / iStock

Generation von Predigern und Intellektuellen, die den politischen Aktivismus der Muslimbrüder mit dem theologischen Fundament der Wahhabiyya verknüpfte. Diese unter dem Namen *sahwa* (islamisches Erwachen) bekannte Strömung befand sich in Opposition zum saudischen Herrscherhaus und bildete den Ursprung dessen, was heute als politischer Salafismus verstanden wird. Da die Anhänger dieser Strömung in den meisten Ländern als Oppositionelle Repressalien ausgesetzt waren oder sind, ist sie vor allem in Europa überproportional vertreten (Amghar 2014: 393). Ihr gegenüber stehen die traditionellen wahhabitischen Gelehrten, die eine Einmischung in die Politik ablehnen und daher zur sogenannten puristischen oder quietistischen Strömung des Salafismus gehören. Die Geschehnisse um die Besetzung der Großen Moschee von Mekka 1979 und die Beteiligung der arabischen Kämpfer im Afghanistankrieg (1980–89) führten schließlich zur Herausbildung des jihadistischen Zweiges des Salafismus, dem auch der „Islamische Staat“ zuzuordnen ist.<sup>14</sup>

Der Ölboom der 1970er-Jahre hatte eine hohe Arbeitermigration nach Saudi-Arabien zur Folge. Gleichzeitig besuchten zahlreiche ausländische Studenten die Islamische Universität von Medina. Viele der Gastarbeiter und Studenten brachten nach einigen Jahren nicht nur finanzielle Mittel, sondern auch das wahhabitische bzw. salafistische Gedankengut in ihre Heimatländer zurück. Gleichzeitig bemühte sich das Königreich – unter anderem über eigens dafür geschaffene Institutionen wie die „Muslim World League“ – um eine aktive Verbreitung der salafistischen Lehre. Weltweit wurden Institutionen und Organisationen direkt und indirekt materiell gefördert, die sich dieser Lehre verschrieben haben.<sup>15</sup>

Wie Khaled Abou el Fadl, Professor für islamisches Recht an der University of California Los Angeles School of Law und erklärter Kritiker des Salafismus, anmerkt, wäre es der Wahhabiyya nicht möglich gewesen, sich in der modernen muslimischen Welt unter diesem Namen zu verbreiten, sodass sie sich dafür des

**DER AUTOR**

**Hazim Fouad** (geb. 1984) hat in Bochum, Kairo und London Islamwissenschaften studiert und ist als wissenschaftlicher Mitarbeiter beim Landesamt für Verfassungsschutz Bremen tätig. 2014 erschien bei Herder der von ihm und Behnam T. Said herausgegebene Sammelband *Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam*. Nebenberuflich promoviert er an der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel zum Thema „Muslimische Kritik am Salafismus“.

**Kontaktadresse**

Hazim Fouad  
Islamwissenschaftler  
Freie Hansestadt Bremen  
Landesamt für Verfassungsschutz  
Abteilung Islamismus und Ausländerextremismus  
Flughafenallee 23, 28199 Bremen  
Tel.: 0421 5377-201; Fax: 0421 5377-195  
✉ [hazim.fouad@lfv.bremen.de](mailto:hazim.fouad@lfv.bremen.de)  
🌐 [www.verfassungsschutz.bremen.de](http://www.verfassungsschutz.bremen.de)

neutraleren Begriffes Salafiyya bediente (Abou El Fadl 2007: 74). Aufgrund dieser Tatsache ist es sinnvoll, spätestens seit den 1970er-Jahren von Salafismus anstatt von Wahhabismus zu sprechen. Der heutige Salafismus unterscheidet sich von der klassischen Wahhabiyya durch die bereits erwähnte Ausdifferenzierung und Politisierung. Die Wahhabiyya begann als innerislamische Reformbewegung. Die Schriften Abdel Wahabs beschäftigten sich mit der Reinheit der islamischen Lehre und nicht mit westlichen Ideenkonzepten. Der heutige Salafismus jedoch definiert sich häufig explizit als Gegenmodell zu westlichen politischen Ordnungsvorstellungen. Salafismus heute und die historische

Wahhabiyya sind daher nicht identisch, weshalb keine Notwendigkeit besteht, von Neo-Salafismus zu sprechen.

**Fazit**

Wie eingangs geschildert, finden in der gegenwärtigen Debatte stellenweise die Begriffe Neo-Salafismus und Neo-Salafiyya Verwendung. Eine der Begründungen hierfür ist die dadurch versuchte Abgrenzung des heutigen Salafismus von der klassischen Salafiyya. Die Verwendung des Präfixes „Neo-“ dient jedoch nicht der Präzisierung und ist für diese Abgrenzung nicht geeignet. Vor allem aus historischer Perspektive ist dies irreführend, weil der heutige Salafismus nicht aus der klassischen Salafiyya-Bewegung hervorgegangen ist. Vielmehr stellt die Wahhabiyya die größte Triebfeder des gegenwärtigen Salafismus dar. Sie bildet vor allem dessen theologisches Fundament. In der Tat existierte ein Austausch zwischen beiden Bewegungen, und nach dem Ende des Ersten Weltkrieges wurde der Diskurs seitens der Reformier

der Salafiyya-Bewegung gegenüber der Wahhabiyya immer wohlwollender. Umgekehrt lässt sich jedoch kein besonderer Einfluss der Reformier auf das Gedankengut der Wahhabiyya feststellen (Commins 2006: 131). Im heutigen Salafismus spielen Denker wie Abduh, al-Alusi oder al-Qasimi auch keine Rolle und werden, mit Ausnahme von Rida, kaum rezipiert bzw. sogar aufgrund ihrer rationalen Ansichten kritisiert und abgelehnt (Gauvain 2013: 285). Viel entscheidender für die Entstehung des heutigen Salafismus war die Entwicklung in Saudi-Arabien in den 1950er-, 1960er- und 1970er-Jahren, namentlich der Einfluss des Gedankenguts der Muslimbrüder auf die wahhabitische Lehre und die daraus resultierende Aufsplitterung des salafistischen Spektrums in verschiedene Strömungen.

Auch das Argument, die heutigen europäischen Jugendkulturen hätten wenig mit dem saudi-arabischen Salafismus gemein, wirkt wenig überzeugend. Salafismus ist auch in der arabischen Welt zu einer Jugendkultur geworden. Saudische salafistische Prediger, die in der deutschen Szene ebenfalls eine Rolle spielen, wie Muhammad al-Arifi, geben sich selbst jugendaffin und nutzen moderne Kommunikationsmittel wie Twitter. Würde man für jede neue Generation einen neuen Begriff wählen, müsste man in 20 Jahren einen Ersatz für Neo-Salafismus finden, was wenig hilfreich erscheint. Sinnvoller wäre es, Salafismus sowohl als theologische Strömung als auch als politische Ideologie, gleichzeitig jedoch als Jugendkultur zu begreifen. Innerhalb dieser Jugendkultur existieren wiederum weitere Subkulturen wie etwa die religiös kaum gebildete, gewaltbereite pop-jihadistische Szene. Einheitlich von Salafismus zu sprechen, würde helfen, das Phänomen besser zu verstehen.

<sup>1</sup> Vgl. „Salafisten werben vor Schulen.“ FAZ, 8. 11. 2013. [www.faz.net/aktuell/politik/inland/hessen-salafisten-werben-vor-schulen-12654755.html](http://www.faz.net/aktuell/politik/inland/hessen-salafisten-werben-vor-schulen-12654755.html).

<sup>2</sup> Vgl. „Salafismus – Islamismus – Islamischer Staat.“ Bayerischer Rundfunk, 02. 11. 2014. [www.ardmediathek.de/radio/B5-Reportage-B5-aktuell/Salafismus-Islamismus-Islamischer-S/B5-aktuell/Audio-Podcast?documentId=24477884&bcastId=9216044](http://www.ardmediathek.de/radio/B5-Reportage-B5-aktuell/Salafismus-Islamismus-Islamischer-S/B5-aktuell/Audio-Podcast?documentId=24477884&bcastId=9216044).

- <sup>3</sup> Vgl. die Webseite des Bündnisses <http://hogesa.info/>.
- <sup>4</sup> Vgl. Marwan Abou Taam. „Die Salafiyya-Bewegung in Deutschland.“ Bundeszentrale für politische Bildung, 21. 05. 2012. [www.bpb.de/politik/extremismus/islamismus/136705/die-salafiyya-bewegung-in-deutschland?p=all](http://www.bpb.de/politik/extremismus/islamismus/136705/die-salafiyya-bewegung-in-deutschland?p=all).
- <sup>5</sup> Für den Begriff Neo-Salafiyya vgl. Reinhard Schulze. Geschichte der islamischen Welt im 20. Jahrhundert. 1994, München: Beck, S. 126; für den Begriff Neo-Salafismus vgl. Thomas Volk. „Neo-Salafismus in Deutschland.“ Konrad Adenauer Stiftung, 18. September 2014. [www.kas.de/wf/de/33.38767/](http://www.kas.de/wf/de/33.38767/).
- <sup>6</sup> Die arabischen Buchstaben Hamza „“ und Ain „“ wurden der Einfachheit halber am Anfang und am Ende von Namen und Begriffen ausgelassen.
- <sup>7</sup> Hierbei gilt zu beachten, dass es sich bei den Begriffen Wahhabiyya und Wahhabit um eine Fremdbezeichnung handelt. Die Anhänger der Bewegung verstanden sich als (die einzig wahren) Muslime.
- <sup>8</sup> Zur Problematik einer analytischen Verwendung des Begriffes Salafi vgl. Nedza 2014: 100.
- <sup>9</sup> Dessen Enkel Taqiuddin al-Nabhani sollte 1953 die bis heute einflussreiche islamistische Gruppierung Hizb ut-Tahrir gründen.
- <sup>10</sup> Der Titel ist fast wortgleich übernommen aus dem Aufsatz von Naziri 2011.
- <sup>11</sup> Hierbei muss er auch Nasir al-Din al-Albani (gest. 1999), die wohl wichtigste Figur des heutigen Salafismus, beeinflusst haben (Gharaibeh 2014: 121).
- <sup>12</sup> Der auf das Arabertum ausgerichtete Nationalismus der religiösen Reformer ist ein weiteres Merkmal der Bewegung, welches hier ausgeklammert werden musste. Er spielte jedoch eine erhebliche Rolle für ihr Selbstbildnis, vgl. Sayyid Muhammad Rizvi. Muhibb al-Din al-Khatib. A Portrait of a Salafi-Arabist (1886-1969). Masterarbeit, 1991, Burnaby: Simon Fraser Universität.
- <sup>13</sup> Es mag paradox erscheinen, dass die Beschreibung dieses für den heutigen Salafismus entscheidenden Prozesses hier deutlich weniger Raum einnimmt als das vorherige Kapitel. Dies ist der Schwerpunktsetzung dieses Artikels geschuldet. Für eine umfassende Darstellung vgl. Stéphane Lacroix. Awakening Islam. The Politics of Religious Dissent in Contemporary Saudi Arabia. 2011, Cambridge: Cambridge University Press.
- <sup>14</sup> Bei diesen Kategorien handelt es sich um Idealtypen. Sie sind in sich heterogener, können sich überlappen und sind in Abhängigkeit von Zeit und Ort zu sehen. Vgl. Joas Wagemakers. „Salafistische Strömungen und ihre Sicht auf al-wala' wa-l bara'." In: Behnam T. Said und Hazim Fouad (Hrsg.): Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam. 2014, Freiburg: Herder. 55–79.
- <sup>15</sup> Dies darf jedoch nicht zu der Annahme führen, Saudi-Arabien steuere die Entwicklung des Salafismus weltweit bis ins letzte Detail. Die Ausprägungen und Entwicklungen des Salafismus im Jemen, in Ägypten, aber auch in Europa und somit in Deutschland sind letztendlich Produkte nationaler, vor allem sozialer Entwicklungen vor Ort. Dennoch bestand und besteht in den meisten Fällen auf verschiedenen Ebenen ein enger Austausch mit Saudi-Arabien.
- Commins, David (2009). „Wahhabis, Sufis and Salafis in Early Twentieth Century Damascus.“ In: Meir, Hatina (2009): Guardians of Faith in Modern Times: 'Ulama' in the Middle East. Leiden: Brill. 231–246.
- Dziri, Bacem (2014). „Das Gebet des Propheten, als ob Du es sehen würdest“ – Der Salafismus als ‚Rechtsschule‘ des Propheten?“ In: Behnam T. Said und Hazim Fouad (Hrsg.): Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam. Freiburg: Herder. 132–159.
- Fattah, Hala (2003). „Wahhabi' Influences, Salafi Responses: Shaikh Mahmud Shukriand the Iraqi Salafi Movement, 1745–1930“ Journal of Islamic Studies 14:2. 127–148.
- Gauvain, Richard (2013). Salafi Ritual Purity: In the Presence of God. London: Routledge.
- Gerald-Schneiders, Thorsten (2014). „Ahmad Ibn Hanbal – sein Leben, sein Ruhm, seine Lehre.“ In: Thorsten Gerald-Schneiders (Hrsg.): Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung. Bielefeld: Transcript. 45–66.
- Gharaibeh, Mohammad (2014). „Zum Verhältnis von Wahhabiten und Salafisten.“ In: Thorsten Gerald-Schneiders (Hrsg.): Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung. Bielefeld: Transcript. 117–124.
- Haykel, Bernard (2009). „On the Nature of Salafi thought and Action.“ In: Roel Meijer (Hrsg.): Global Salafism. Islam's New Religious Movement. London: Hurst & Co. 33–57.
- Hourani, Albert (1962). Arabic thought in the liberal age 1798–1939. Oxford: Oxford University Press.
- Krawietz, Birgit (2014). „Ibn Taymiyya, Vater des islamischen Fundamentalismus?“ In: Thorsten Gerald-Schneiders (Hrsg.): Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung. Bielefeld: Transcript. 67–88.
- Lauzière, Henri (2010). „The Construction of Salafiyya: Reconsidering Salafism from the Perspective of Conceptual History.“ International Journal of Middle East Studies 42. 369–389.
- Lohlker, Rüter (2014). „Salafismus als Teil der Globalgeschichte.“ In: Thorsten Gerald-Schneiders (Hrsg.): Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung. Bielefeld: Transcript. 137–147.
- Naziri, Micah Ben David (2011). Neo-Salafism: Rashid Rida and the Wahhabification of Salafism in the 20th Century. Ebook: New Dawn Publications.
- Nedza, Justyna (2014). „<<Salafismus>> – Überlegungen zur Schärfung einer Analysekatgorie.“ In: Behnam T. Said und Hazim Fouad (Hrsg.): Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam. Freiburg: Herder. 80–105.
- Said, Behnam T. und Fouad, Hazim (2014). „Einleitung.“ In: Behnam T. Said und Hazim Fouad (Hrsg.): Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam. Freiburg: Herder. 23–51.
- Steinberg, Guido (2014). „Saudi-Arabien: Der Salafismus in seinem Mutterland.“ In: Behnam T. Said und Hazim Fouad (Hrsg.): Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam. Freiburg: Herder. 265–296.
- Weismann, Itzchak (2001). „Between Sufi Reformism and Modernist Rationalism – A Reappraisal of the Origins of the Salafiyya from the Damascene Angle.“ Die Welt des Islams 41. 206–237.
- Weismann, Itzchak (2014). „Die Salafiyya im 19. Jahrhundert als Vorläufer des modernen Salafismus.“ In: Thorsten Gerald-Schneiders (Hrsg.): Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung. Bielefeld: Transcript. 103–116.

## LITERATUR

- Abou El Fadl, Khaled (2007). The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists. New York: HarperOne.
- Amghar, Samir (2014). „Quietisten, Politiker und Revolutionäre: Die Entstehung und Entwicklung des salafistischen Universums in Europa.“ In: Behnam T. Said und Hazim Fouad (Hrsg.): Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam. Freiburg: Herder. 381–410.
- Commins, David (2006). The Wahhabi Mission and Saudi Arabia. London: Tauris.