

Reihe für Osnabrücker Islamstudien

Band 17



Rauf Ceylan/Benjamin Jokisch (Hrsg.)

Salafismus in Deutschland

Entstehung, Radikalisierung und Prävention



PETER LANG
EDITION

Salafismus zeigt sich derzeit hauptsächlich in der medial aufgearbeiteten Form des zeitgenössischen politischen Salafismus⁴: radikal, schnell wachsend, national und international als aktuelle Bedrohung empfunden. Dem öffentlichen Diskurs fehlt es häufig an Information und Differenzierung. Es gilt einerseits, Gefahren nicht kleinzureden, um Prävention und angemessene Reaktion zu ermöglichen, und andererseits diese Minderheit in der Minderheit daran zu hindern, das Bild der Muslime in der Mehrheitsgesellschaft zu prägen. Informierend und differenzierend untersucht der vorliegende Band das Thema Salafismus in zwei Teilen unter den Gesichtspunkten *Geschichte und Gegenwart des Salafismus in der islamischen Welt* und, dem Titel folgend, *Salafismus in Deutschland. Radikalisierung und Prävention*.

Rauf Ceylan ist als Professor für Religionswissenschaft, insbesondere Religionssoziologie, am Institut für Islamische Theologie der Universität Osnabrück und secundo loco am Lehrstuhl für die Religion des Islam: Islamische Religionspädagogik an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster am Centrum für Religiöse Studien tätig.

Benjamin Jokisch ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Iranistik und dem Sonderforschungsbereich 980 „Episteme in Bewegung“ der Freien Universität Berlin.

Salafismus in Deutschland

Reihe für Osnabrücker Islamstudien

Herausgegeben von
Bülent Ucar und Rauf Ceylan

Band 17



Rauf Ceylan/Benjamin Jokisch (Hrsg.)

Salafismus in Deutschland

Entstehung, Radikalisierung und Prävention



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Gedruckt mit Unterstützung des Bundesministeriums
für Bildung und Forschung.

GEFÖRDERT VOM



Bundesministerium
für Bildung
und Forschung

Umschlagabbildung:

© Bilal Erkin

Lektorat:

Bettina Kruse-Schröder und Jörg Ballnus

Satz: Elhakam Sukhni und Bettina Kruse-Schröder

ISSN 2190-3395

ISBN 978-3-631-64458-4 (Print)

E-ISBN 978-3-653- 978-3-653-03178-2 (E-Book)

DOI 10.3726/978-3-653-03178-2

© Peter Lang GmbH

Internationaler Verlag der Wissenschaften

Frankfurt am Main 2014

Alle Rechte vorbehalten.

Peter Lang Edition ist ein Imprint der Peter Lang GmbH.

Peter Lang – Frankfurt am Main · Bern · Bruxelles · New York ·

Oxford · Warszawa · Wien

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des

Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für

Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Diese Publikation wurde begutachtet.

www.peterlang.com

Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis	5
Rauf Ceylan, Benjamin Jokisch, <i>Einleitung</i>	7
I Geschichte und Gegenwart des Salafismus in der islamischen Welt	13
Benjamin Jokisch, <i>„Salafistische“ Strömungen im vormodernen Islam</i>	15
Abdurrahim Kozali, <i>Zur Bedeutung von salaf und „Salafismus“</i>	37
Bacem Dziri, <i>Der Salafismus in innerislamischer Selbst- und Fremdverortung</i>	47
Silvia Horsch, <i>Zu konzeptuellem Gehalt und medialen Dimensionen des dschihadistischen Märtyrerkults des 20. und 21. Jahrhunderts: Das Erbe ‘Abdullāh ‘Azzāms</i>	85
Moussa Al-Hassan Diaw, <i>Salafismus, Zelotismus und politischer Exklusivismus</i>	119
Elhakam Sukhni, <i>Das gezielte Töten von Zivilisten und Nichtkombattanten im salafistisch-ğihādistischen Diskurs</i>	129
Sami Zemni, <i>Salafism and the Arab Revolutions. Analyzing some general trends</i>	153
Rüdiger Lohlker, <i>Salafismus zwischen Realität und Fantasie</i>	173

II Salafismus in Deutschland: Aspekte der Radikalisierung und Radikalisierungsprävention	191
Claudia Dantschke, <i>Radikalisierung von Jugendlichen durch salafistische Strömungen in Deutschland</i>	193
Sabine Damir-Geilsdorf, <i>Zu politischer Identitätsbildung als Radikalisierungsfaktor bei jungen Muslimen in Deutschland</i>	215
Marwan Abou Taam, <i>Radikalisierungsmechanismen am Beispiel des Salafismus in Deutschland</i>	239
Michael Kiefer, <i>Thesen zum Umgang mit der neosalafistischen Mobilisierung – Zwischen Hilflosigkeit und gezielter pädagogischer Intervention</i>	255
Personenverzeichnis	265

Einleitung

Benjamin Jokisch/Rauf Ceylan

Der Salafismus als islamisch-fundamentalistische Strömung hat weltweit, und so auch in Deutschland, deutlich an Relevanz gewonnen, was sich nicht zuletzt in der medialen Präsenz der Thematik widerspiegelt. Die Zahl vor allem gewaltbereiter Salafisten im Lande hat in den vergangenen Jahren zweifellos zugenommen, auch wenn der Anteil salafistischer Gruppierungen an der Gesamtzahl der Muslime nach wie vor sehr gering ist. Angesichts massiver Gesetzesüberschreitungen durch Salafisten besteht Einigkeit in allen Teilen der Gesellschaft über die Notwendigkeit geeigneter Gegenmaßnahmen, wobei die Behandlung der Symptome durch die Sicherheitsbehörden bisher im Vordergrund stand. Die immer deutlicher werdende Komplexität des Phänomens macht darüber hinaus gehende Maßnahmen erforderlich. Vor allem aber zeigen sich immer noch Defizite in der Erforschung der Ursachen, Erscheinungsformen und Methoden des Salafismus sowie in der Einwicklung geeigneter, koordinierter Strategien im Bereich der Prävention und Deradikalisierung.

Ziel des vorliegenden Bandes ist es, diesem Desiderat nachzukommen und einen weiteren Beitrag zur interdisziplinären Erforschung des Salafismus zu leisten. Muslimische Theologen, Sozialwissenschaftler, Sicherheitsexperten sowie Islamkundler sind aufgefordert, verschiedene Aspekte des Salafismus aus ihrer jeweiligen Perspektive zu beleuchten, wobei der Fokus einerseits auf Entstehungsgeschichte und Zustandsbeschreibung des Phänomens (Teil I) und andererseits auf den Radikalisierungsmechanismen und den Möglichkeiten der Prävention liegt. Vorrangig geht es um den Salafismus in Deutschland, doch im Hinblick auf die historische Entwicklung sowie die aktuelle Bedeutung auf globaler Ebene ergeben sich Fragestellungen, die über Deutschland als Betätigungsfeld des Salafismus hinausgehen.

Ein zentrales Problem bei der Behandlung des Gegenstandes bleibt die klare Eingrenzung des Phänomens. Der zunehmend erkennbaren Vielschichtigkeit der Erscheinung steht eine inflationär pauschalisierende Anwendung des Begriffes „Salafismus“ in den Medien sowie auch in der wissenschaftlichen Literatur gegenüber. Trotz vielfacher Differenzierungsversuche ist immer noch nicht klar, was genau der Salafismus beinhaltet. Insbesondere die Beiträge von M. Diaw und R. Lohlker liefern hier Einblicke in die gängigen Typologien sowie Vorschläge für weitere Differenzierungen, zumal der Salafismus ein hohes Maß an Heterogenität und Fluktuation aufweist.

Sinnvoll erscheint zudem die in der Tendenz überwiegende Feststellung, dass der Salafismus ein insgesamt neuartiges Phänomen darstellt, das sich historisch nicht als ein dem Islam wesensimmanentes Element erklären lässt und deshalb, so manche Autoren, besser unter dem Begriff „Neo-Salafismus“ zu fassen ist. Der Rückbezug auf Traditionen des frühen, ursprünglichen Islam als charakteristischer Zug nahezu aller islamischen Strömungen, und nicht nur des Salafismus, kann und darf in dieser Allgemeinheit nicht als Rechtfertigung dafür dienen, den Islam als Ganzes unter Generalverdacht zu stellen. Dies wird besonders deutlich im Beitrag von A. Kozali, der auf der Grundlage relevanter Texte aus Koran und Sunna gezielt auf den Unterschied von *salaf* und „Salafismus“ eingeht und nachweist, dass die frühislamische Tradition in Wirklichkeit einem steten Wandel unterlag und in keiner Weise der von den Salafisten vorgegebenen statischen Form entspricht. Zu einem ähnlichen Ergebnis gelangt die Studie von Mitherausgeber B. Jokisch über eventuelle Vorläufer des Salafismus im vormodernen Islam. Abgesehen davon, dass es in der Vormoderne keine Bewegung oder Strömung mit der Bezeichnung „Salafiyya“ gab, weisen alle von den Salafisten bemühten Traditionsmaterialien und Konzepte erhebliche Transformationen auf, die nicht zuletzt auf die Abkoppelung vieler Salafisten von der etablierten islamischen Gelehrsamkeit zurückgehen. Eine direkte konzeptuelle oder sonstige historisch gewachsene Verbindung mit autoritativen Persönlichkeiten der Vormoderne wie Aḥmad b. Ḥanbal (st. 854), einem maßgeblichen Vertreter der ahl al-ḥadīṭ und Gründervater der Ḥanābila, Ibn Taymiyya (st. 1328) oder Muḥammad b. ‘Abdalwahrāb (st. 1792), wie sie die Salafisten zumeist postulieren, ist nicht erkennbar. Während die formale vorgebliche Anknüpfung an die Tradition einen legitimatorischen Zweck erfüllt, dient die für den Laien i.d.R. nicht erkennbare Transformation der Traditionen und Konzepte durch Selektion, Neuinterpretation und Verbindung mit neuen, teilweise nicht-islamischen Elementen der Anpassung an die propagandistischen und gegebenenfalls militärisch-strategischen Bedürfnisse der salafistischen Gruppierungen. Ein konkretes Beispiel dafür bildet der von ‘Abdullāh ‘Azzām im 20. Jahrhundert begründete und von S. Horsch in ihrem Beitrag detailliert beschriebene Märtyrerkult. Das in der Tradition auf das Jenseits beschränkte Märtyrerkonzept wird im salafistischen Kontext erweitert und durch Verknüpfung mit säkularen (nationalen, kommunistischen) Elementen wie etwa der Opferrhetorik der palästinensischen Dichtung auf das Diesseits bezogen. Die Stilisierung der Märtyrer als Elite im Rahmen des salafistischen Märtyrerkultes geht in Wirklichkeit auf leninistischen Ursprung zurück. Mitunter wird die Tradition direkt außer Kraft gesetzt, indem etwa durch Missachtung des ehemals strengen Bilderverbotes Bilder von sterbenden Menschen in die mediale Propaganda einbezogen werden. Ähnliches gilt für die Legitimation zum Töten, ein

Konzept, das bei den salafistischen Agitatoren ebenfalls eine erhebliche Umdeutung erfährt. Wie E. Sukhni in seinem Artikel herausstellt, weichen die gewaltbereiten Gruppierungen der Salafisten auch hier von der Tradition ab und erweitern den Kreis der als „Ungläubige“ zu qualifizierenden Feinde des Islam generell auf Herrscher (islamischer und nicht-islamischer Länder) und ihre Kollaborateure sowie auf unbeteiligte Zivilisten, Frauen und Kinder, deren Tötung als „unvermeidbarer Kollateralschaden“ gerechtfertigt wird.

All diese Positionen, die hier nur exemplarisch vorgestellt werden können, stehen nicht nur im Widerspruch zur gängigen Auffassung vormoderner muslimischer Gelehrter – einschließlich des von den Salafisten beanspruchten Ibn Taymiyya – sondern erregen auch den Unmut der meisten muslimischen Autoritäten der Gegenwart. In seinem Beitrag zur Selbst- und Fremdverortung des Salafismus innerhalb des Islam beschreibt B. Dziri u.a. die sunnitische Offensive, der sich militante salafistische Gruppierungen gegenübersehen. In Anlehnung an eine historische Parallele werden sie von der sunnitischen Mehrheit als „Hawāriğ“ deklassiert, da sie gleich jener frühislamischen, hochmilitanten Sekte jenseits der islamischen Orthodoxie stehen und von dieser als Bedrohung angesehen werden. Als wesentliches Kriterium zur Unterscheidung der (repräsentativen) islamischen Hauptströmungen und jener militanten (nicht-repräsentativen) Splittergruppen verweist der Autor auf das *ih̄tilāf*-Prinzip (Duldung der Meinungsvielfalt), das für die Ersteren, nicht aber für die Letzteren gelte. Insgesamt wird deutlich – und dieser Aspekt wird leicht unterschätzt – dass der Salafismus nicht nur für die westliche Welt, sondern auch für den weitaus größten Teil der islamischen Welt eine ernste Herausforderung darstellt.

Der Salafismus zeigt sich in höchst unterschiedlichen regionalspezifischen Formen. Dennoch entwickelt er sich nicht losgelöst von der globalen weltpolitischen Lage. Wie sehr auch der deutsche Salafismus mit der Weltpolitik verknüpft ist, hat erst jüngst die Neigung einiger deutscher Salafisten zur Teilnahme am Bürgerkrieg in Syrien offenbart. Auch der arabische Frühling hat sicherlich zur Intensivierung salafistischer Aktivitäten in verschiedenen Teilen der Welt beigetragen. Insbesondere diese Ereignisse bilden den Hintergrund für die Studie von S. Zemni, der sich mit der Entstehung und Entwicklung salafistischer Strömungen und Parteien im Rahmen der arabischen Revolutionen in Ägypten und Tunesien befasst und davon ausgehend den Aspekt der Globalisierung salafistischer Ideologien herausstellt. Ein Beispiel für die Wirkkraft salafistischen Aktivismus, so S. Zemni, ist die neuerdings zu beobachtende Verschärfung des Konflikts zwischen Sunniten und Schiiten.

Der stärker auf Deutschland fokussierte zweite Teil des Bandes behandelt Aspekte der Radikalisierung sowie Möglichkeiten der Prävention. Einen empirisch äußerst fundierten Bericht zu Radikalisierungsprozessen unter deutschen

Jugendlichen liefert C. Dantschke von der Gesellschaft Demokratische Kultur in Berlin. Der Fokus ihrer Studien liegt auf dem politischen Salafismus, den sie scharf vom puristischen, nicht-gewaltsamen Salafismus unterscheidet. Die Ursachen der Radikalisierung dschihadistischer Salafisten sind nach ihren Beobachtungen zunächst in der Zunahme der Prediger, aber auch im propagandistischen Potential des Internets zu sehen. Die für den Salafismus rekrutierten Jugendlichen, darunter auch Mädchen, erweisen sich zumeist als religiös-theologische Analphabeten und stammen aus durchaus unterschiedlichen Milieus. Oftmals aber sind sie gesellschaftlich ausgegrenzt und damit empfänglich für salafistische Multiplikatoren mit ähnlicher Sozialstruktur. Neben der Authentizität der Protagonisten ist es auch die Symbolsprache, das Outfit und die Verbildlichung der Ideologie. Entgegen der islamrechtlichen musikkritischen Tradition konnte sich ein Pop-Dschihadismus entwickeln, in dem Maximen des Salafismus über die Musik vermittelt werden. Inhaltlich fördert der Salafismus mit einem exklusiven Wahrheitsanspruch das Selbstwertgefühl der zumeist stigmatisierten Anhänger. Die Ideologie der Ungleichwertigkeit schafft einen scharfen Kontrast zu allen Andersdenkenden, während gleichzeitig innerhalb der Gemeinschaft Egalitarismus suggeriert wird. Generell bilden salafistische Zirkel ein attraktives Sammelbecken für Jugendliche, die aufgrund verschiedener Stigmata nicht oder nicht voll in die Gesellschaft integriert sind. Statt repressiver Maßnahmen durch die Sicherheitsbehörden plädiert die Autorin daher für präventive Maßnahmen im Rahmen zivilgesellschaftlicher Einrichtungen.

Ebenfalls empirisch wertvolle Daten beinhaltet der Beitrag von S. Damir-Geilsdorf. Auf der Grundlage verschiedener Videos, Foren, Websites und qualitativer Interviews mit Akteuren der salafistischen Szene geht sie der Frage nach, inwieweit die politische Identitätsbildung als Faktor für die Radikalisierung muslimischer Jugendlicher zu betrachten ist. Während die Debatten zwischen den verschiedenen, puristischen und politischen Gruppierungen der Salafisten einerseits eine Vielfalt von Positionen offenbaren, zeigen sie andererseits eine gewisse Tendenz zur Einbeziehung politischer Faktoren bei der Bestimmung der Gruppenidentität. Kennzeichnend ist die Formulierung dichotomer Weltbilder, in denen klar zwischen Freund und Feind unterschieden wird und die an gängige, nicht ureigentlich islamische Kritikmuster (Kapitalismuskritik, Antiamerikanismus) anknüpfen. Auch der Bezug auf politische Konflikte und Kriege in der islamischen Welt und die Solidarisierung mit den dortigen Muslimen fördert das Wir-Gefühl. In Verbindung mit persönlichen Ausgrenzungserfahrungen kann dies zur Radikalisierung führen. Umgekehrt können die Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen Gruppierungen der Salafisten aber auch einen deradikalisierenden Effekt haben, wenn etwa streng dschihadistische Positionen einer massiven Kritik durch puristische Salafisten ausgesetzt sind.

Weitere Beschreibungen zur Innenstruktur salafistischer Gruppierungen unter besonderer Berücksichtigung relevanter Radikalisierungsmechanismen finden sich in der Studie von M. Abou-Taam. Generell lassen sich salafistische Gemeinschaften weniger auf eine besondere Attraktivität islamischer Ideen als vielmehr auf eine allgemeine Sinnkrise, bedingt durch radikale gesellschaftliche Transformationen und die Suche nach einer eigenen Identität, zurückführen. Die von den Gruppierungen vermittelten Werte vermitteln ein Gefühl der moralischen Überlegenheit, das durch die staatlichen Verfolgungen der eingeschworenen Gemeinschaften noch verstärkt wird. Der Zusammenhalt innerhalb der Gruppen ist so stark, dass Denken nur im Kollektiv möglich ist, während eine interne diskursive Auseinandersetzung mit den programmatischen Inhalten ausgeschlossen wird. Obwohl die Gruppen zunächst egalitaristisch erscheinen, sind sie unter der Leitung eines charismatischen Oberhauptes in Wirklichkeit hierarchisch strukturiert. Je nach Einsatz- und Gewaltbereitschaft ist ein Aufstieg innerhalb der Gruppe möglich, was wiederum die Bindung an die Gemeinschaft verstärkt. Angesichts der komplexen Strukturen salafistischer Gruppen hält der Autor differenziertere Deradikalisierungsstrategien für erforderlich, was u.a. eine engere Vernetzung der Teilkompetenzen (Polizei, Jugendämter, Migrationsbeauftragte, islamische Einrichtungen etc.) impliziert.

Der letzte Beitrag des Bandes von M. Kiefer verweist nochmals in prägnanter Weise auf die bisherigen Versäumnisse, fehlende Expertise und Ressourcen im Umgang mit der neosalafistischen Mobilisierung. Nicht nur bedarf der Radikalisierungsbegriff einer Präzisierung – nicht jedes Bekenntnis zum Salafismus impliziert Radikalisierung –, auch die empirischen Daten über den Bestand salafistischer Gruppen in Deutschland sowie ihre Rekrutierungs- und Mobilisierungsstrategien sind nach wie vor ungenügend. Auch sieht der Autor in der Dominanz sicherheitsbehördlicher Maßnahmen eine Gefahr, zumal die muslimischen Teile der Bevölkerung in die Defensive gedrängt werden. Vielmehr sollten Maßnahmen der primären und sekundären Prävention von sicherheitsrelevanten Maßnahmen der tertiären Prävention getrennt werden. Außerdem ist der Salafismus als ein gesamtgesellschaftliches, und nicht spezifisch islamisches, Phänomen zu sehen, dem auf der Präventionsebene durch Erweiterung der Zielgruppen entsprechend begegnet werden müsse.

I
Geschichte und Gegenwart des Salafismus
in der islamischen Welt

„Salafistische“ Strömungen im vormodernen Islam

Benjamin Jokisch

I. Einleitung

Verfolgt man die Medien, entsteht leicht der Eindruck, der Islam sei eng verknüpft mit Fanatismus und Gewalt, mit Werten, die den Vorstellungen moderner demokratischer Gesellschaften widersprechen.¹ Dies gilt insbesondere für jene Strömung des Islam, die allgemein als „Salafismus“ bezeichnet wird und in ihrer radikalen Ausprägung tatsächlich zur Anwendung von Gewalt neigt. Während die Einschätzungen bezüglich der Anzahl gewaltbereiter Salafisten in Deutschland wie auch in anderen Ländern schwanken, besteht doch Einigkeit darüber, dass es sich um eine kleine Minderheit handelt. Die für die überproportionale mediale Präsenz verantwortlichen Gruppen radikaler Salafisten sind in ihrer Zahl und Stärke zweifellos begrenzt, werfen aber dennoch die hier näher zu behandelnde Frage auf, inwieweit die Wurzeln des Salafismus in der Geschichte des Islam zu suchen sind, zumal Salafisten sich ja gerade auf Konzepte und Autoritäten des vormodernen Islam berufen. Die Meinungen gehen in der Frage weit auseinander, was angesichts der unterschiedlichen Darstellungen und Deutungen der islamischen Geschichte wenig überrascht. Während einerseits durchaus eine generelle Prädisposition des vormodernen Islam für den Salafismus der Gegenwart gesehen wird – sei es durch eine „theologische Blockade“, die seit dem Triumph der Orthodoxie im 9. Jahrhundert eine klare Trennung von Staat und Religion verhindere,² sei es speziell durch traditionalistische Konzepte in Recht und Theologie des frühen und mittelalterlichen Islam³ – werden andererseits exogene Faktoren wie der Kolonialismus und im

1 So ist das Islambild (Nahost) der deutschen überregionalen Presse u.a. durch ein *worst-case*-Denken charakterisiert, d.h. Konzentration auf als negativ empfundene Vorgänge und entsprechende assoziative Verkettung der Art: Islam = politischer Islam = Fundamentalismus = Gewalt (K. Hafiz, *Die politische Dimension der Auslandsberichterstattung, Bd. 2: Das Islambild der deutschen überregionalen Presse*, Baden-Baden 2002, S. 301).

2 L. Boukra, *Le djihadisme: l'islam à l'épreuve de l'histoire*, Paris 2011, S. 143-5.

3 B. Haykel, „On the nature of Salafī thought and action“, in: Meijer, R. (ed.) *Global Salafism. Islam's new religious movement*, London 2009, S. 37. Solange Koran und Sunna als absolut und für alle Zeit wahr ausgegeben werden, sind nach Auffassung von T. Nagel Islam und Islamismus (wohl weitgehend deckungsgleich mit Salafismus) nicht voneinander zu trennen („Islam oder Islamismus? Problem einer Grenzziehung“, in H. Zehetmair (Hg.), *Der Islam. Im Spannungsfeld von Konflikt und Dialog*, Wiesbaden 2005, S. 33). Im Hinblick auf die zentrale Bedeutung der Tradition im vormodernen

weitesten Sinne die voranschreitende Globalisierung als ursächlich für radikal-islamische Strömungen angeführt, die, so die Überzeugung, in Wirklichkeit einen Bruch mit der islamischen Tradition darstelle.⁴

Zunächst ist festzuhalten, dass es im vormodernen Islam keine Bewegung oder Strömung gegeben hat, die als *salafīyya* bezeichnet wurde oder sich selbst in dieser Weise bezeichnete.⁵ Vielmehr taucht der Begriff erstmals Anfang des 20. Jahrhunderts auf, als muslimische Intellektuelle wie Ġamāl ad-Dīn al-Afġānī, Muḥammad ‘Abduh oder Rašīd Riḏā versuchten, den Islam angesichts der kolonialistischen Herausforderungen zu reformieren und sich dabei u.a. auf die frommen Altvorderen (*as-salaf aṣ-ṣāliḥ*) beriefen.⁶ Jene Altvorderen repräsentieren aber weder eine Bewegung noch ein Konzept, sondern gelten lediglich als herausragende, fromme Gläubige des frühen Islam, die dem Propheten zeitlich und oftmals auch räumlich nahe standen und somit das Ideal der islamischen Umma praktizierten. Die von den Reformisten verbreitete Vorstellung, die islamische Welt müsse zur Überwindung der Krise zu ihren ursprünglichen, authentischen Wurzeln zurückfinden, wurde im Laufe des 20./21. Jahrhunderts von verschiedenen Bewegungen in unterschiedlicher Weise aufgegriffen, sodass der Begriff des „Salafismus“ heute in Wirklichkeit für ein weites Spektrum an Konzepten steht, die Gemeinsamkeiten, aber auch deutliche Unterschiede aufweisen. Klare Abgrenzungen zu verwandten, auf den Islam bezogenen Begriffen wie Islamismus, Ġihadismus, Fundamentalismus, Radikalismus oder Extremismus fallen schwer.⁷ Um eventuelle historische Vorläufer des Salafismus ausmachen zu können, müssen – in einer provisorischen Übersicht – zunächst einmal die wesentlichen Elemente der modernen salafistischen Gruppierungen und ihrer Konzepte herausgestellt werden, wobei Selbst- als auch Fremdbeschreibungen zu berücksichtigen sind.

Islam spricht B. Rougier von „salafisme médiéval“ (*Qu'est ce-que le salafisme?*, Paris 2008, S. 7).

4 Siehe dazu den Beitrag von A. Kozali „Zur Terminologie: Bedeutung von Salaf und Salafismus“ in diesem Band.

5 H. Lauzière, „The construction of Salafīyya. Reconsidering Salafism from the perspective of conceptual history“, in: *International Journal of Middle East Studies* 42 (2010), S. 371-2.

6 A. Merad, Art. „Iṣlāḥ“, in: EP, Bd. IV, E. J. Brill: Leiden, 1978, S. 148.

7 L. Boukra, *Le djihadisme*, S. 138; Steinberg, G./Hartung, J.-P. „Islamist groups and movements“, in W. Ende/U. Steinbach (eds.), *Islam in the world today. A handbook of politics, religion, culture, and society*, Cornell University Press 2010, S. 682; B. Krawietz, „Ibn Taymiyya, Vater des islamischen Fundamentalismus? Zur westlichen Rezeption eines mittelalterlichen Schariatsgelehrten“, in M. Atienza et al. (eds.), *Theorie des Rechts und der Gesellschaft. Festschrift für Werner Krawietz zum 70. Geburtstag*, Berlin 2003, S. 53-4.

II. Charakteristika des modernen Salafismus

Das in Medien und Wissenschaft erzeugte Bild des Salafismus ist äußerst vielfältig und teilweise sogar widersprüchlich. Darüber hinaus gibt es Gruppierungen, die sich selbst als „salafistisch“ bezeichnen, sich zugleich aber gegenseitig ausdrücklich als „ungläubig“ disqualifizieren.⁸ Ein wichtiger gemeinsamer Anknüpfungspunkt ist die „Tradition“, die, so die allgemeine Überzeugung, von den frommen Altvorderen beachtet und gelebt wurde. In Bezug auf Ziele, Hermeneutik, Strategien, Organisationsformen und gesellschaftliche Verortung lassen sich aber erhebliche Unterschiede feststellen, die nicht nur auf die längere Entwicklungsgeschichte seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert, sondern auch auf die Verschiedenartigkeit regionaler Kontexte zurückzuführen sind, in denen salafistische Bewegungen entstanden. Begriffe wie Neo-Salafiyya, neo-traditionalistischer Salafismus, modernistischer Salafismus, konservativer Salafismus, politischer Salafismus, globaler Salafismus oder militanter Salafismus machen die unterschiedlichen Akzente deutlich.⁹ Gelegentlich wird auch zwischen drei Hauptformen des Salafismus, dem literalistischen, reformistischen und ġihadistischen Salafismus, unterschieden.¹⁰ Während die erstere, quietistische Form des Salafismus eine strikt puristische Lebensweise auf der Grundlage der religiösen Texte anstrebt, zielt die zweite, ebenfalls nicht militante Form auf eine Reform des Islam, wobei durch den Rückgriff auf das Vorbild der Altvorderen die Verkrustungen späterer Entwicklungen im Islam überwunden werden sollen. Die dritte Form, auch als Ģihadismus bezeichnet, definiert den *ġihād* als individuelle Pflicht und stellt Gewalt als Mittel zur Etablierung eines islamischen Staates in den Vordergrund. Die Heterogenität des Phänomens bringt es mit sich, dass die einzelnen salafistischen Gruppierungen zumeist nur einzelne jener Kriterien aufweisen, die zur Beschreibung des modernen Salafismus insgesamt notwendig erscheinen.

1. Tradition

Der Begriff des Salafismus impliziert die Rückbesinnung auf jene frühe Phase des Islam, in der der Prophet und weitere muslimische Autoritäten der ersten

8 R. Meijer, „Introduction“, in: Meijer, R. (ed.), *Global Salafism. Islam's new religious movement*, London 2009, S. 6.

9 Zu den einzelnen Begriffen siehe L. Berger *Islamische Theologie*, Wien 2010, S. 146-7; D. Baehr *Kontinuität und Wandel in der Ideologie des Jihadi-Salafismus. Eine ideentheoretische Analyse der Schriften von Abu Mus'ab al-Suri, Abu Mohammed al-Maqdisi und Abu Bakr Naji*, Bonn 2009, S. 27-44.

10 L. Boukra, *Le djihadisme*, S. 138.

drei Generationen (d.h. Gefährten, Nachfolger und Nachfolger der Nachfolger) in vorbildlicher Weise den authentischen, wahren Islam praktizierten. Dabei erfährt die durch den Propheten vermittelte Offenbarungsschrift in dessen Aussprüchen, Taten und Anerkenntnissen (Sunna) sowie in der Lebensweise früher, herausragender Muslime eine Präzisierung und Ergänzung, die im Zuge sechs anerkannter Hadithsammlungen aus dem 9. und 10. Jahrhundert kanonisiert wurden.¹¹ Koran und Sunna bilden prinzipiell das entscheidende normative Fundament nicht nur des Salafismus, sondern des sunnitischen Islam insgesamt. Da das Corpus an Traditionen trotz des formalen Anspruchs auf Vollständigkeit Lücken, Widersprüche und Unklarheiten aufweist, ist es stets Gegenstand kontroverser hermeneutischer Ansätze geblieben. Der Traditionsbegriff im islamischen Kontext, soweit er mit Koran und Sunna wiedergegeben wird, ist also durchaus variabel und bedarf in jedem Fall einer Konkretisierung. In der Tendenz neigen salafistische Ansätze zu einer verkürzten, selektiven Umschreibung der Tradition, sodass sich interessanterweise die Auslegungsmöglichkeiten erweitern. Für zahlreiche normative Diktate salafistischer Gruppen (Kopftuch, Bilderverbot, individueller *ġihād* etc.) gibt es mit Blick auf die innerislamischen Kontroversen keine eindeutigen, expliziten Grundlagen in Koran und Sunna. Durch die Abkoppelung von den hermeneutischen Diskursen muslimischer Gelehrter seit dem 9./10. Jahrhundert entsteht ein Vakuum, das von den oftmals nicht gebildeten Salafisten beliebig ausgefüllt wird.¹² Was zunächst als strikte Anbindung an die Tradition erscheint, erweist sich bei näherer Betrachtung als eine sehr freie, willkürliche Form der Auslegung, die gerade von den Traditionalisten des vorklassischen Islam als *ra'y* (persönliche Meinung) hart bekämpft wurde.

Eine spezifische, vor allem für den modernen Salafismus relevante Form der Tradition bilden Narrative, die auf Begriffe oder Erzählungen in Koran und Sunna, aber auch spätere historische Ereignisse zurückgehen und sich im Laufe der Zeit als kultur- und handlungsbestimmende Ressourcen der Erinnerung selbstständig haben.¹³ In ihrem abstrakten Gehalt behandeln sie Themen wie Erlösung, Konflikt mit Gott, Invasion, List, Verrat oder ehrenhafte Selbstauf-

11 Entsprechende, aber nicht deckungsgleiche, Traditionssammlungen etablieren sich ein wenig später auch im zwölfer-schiitischen Islam.

12 Charakteristisch für den modernen Salafismus ist der autodidaktische Zugang zu den Lehrgebäuden des Islam, wobei oftmals nicht einmal auf die Originalquellen zurückgegriffen wird (A. Böttcher, "Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya as changing salafi icons", in B. Krawietz/G. Tamer (eds.), *Islamic theology, philosophy and law. Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya*, Berlin/Boston 2013, S. 470, 476).

13 J. Halverson/ H. Goodall/S. Corman, *Master narratives of Islamic extremism*, New York 2011, S. 1, 198.

opferung.¹⁴ Konkrete Anknüpfungspunkte sind u.a. koranische Begriffe wie Ġāhiliyya, Pharao, Maḥdī oder Satan bzw. historische Ereignisse wie die Kreuzzüge oder die Invasion der Mongolen, die von den modernen Salafisten im Zuge einer vereinfachenden Interpretation (Selektion der Fakten, binäre Sichtweise, fehlerhafte Analogie) auf die Gegenwart übertragen werden.¹⁵ Die Verknüpfung mit konkreten Fakten der Gegenwart (Mongolen werden z.B. zu Amerikanern) macht derartige, als Allgemeinwissen anerkannte Narrative zu einem wichtigen rhetorischen Instrument der salafistischen Propaganda (*da'wā*).¹⁶ Im weiteren Sinne lassen sich auch die koranischen Prinzipien *al-amr bi-l-ma'rūf wa-n-nahy 'an al-munkar* (Das Rechte gebieten und das Verwerfliche verbieten) und *al-walā' wa-l-barā'a* (Treue und Bruch) zu diesen Narrativen zählen, zumal sie einen hohen Bekanntheitsgrad in der Geschichte des Islam erlangten und in den unterschiedlichsten Kontexten gedeutet und als Handlungsmaximen herangezogen wurden. Das erstere, mehrfach in Koran (z.B. 3:104, 3:110) und Sunna angeführt und gemäß der klassischen Doktrin als rein staatliche Handlungsmaxime interpretiert, bildet u.a. einen wichtigen Bestandteil im aktivistischen, staatsfeindlichen Konzept der ägyptischen *al-Ġamā'a al-islāmiyya*.¹⁷ Das letztere, u.a. auf Koran 5:51 zurückgeführte Prinzip beinhaltet die Aufforderung, sich von Nicht-Muslimen fernzuhalten und stattdessen die Nähe der Muslime zu suchen. Bis auf wenige Ausnahmen wurde es von den Sunniten als *bid'a* abgelehnt, während es bei Minderheitsgruppierungen wie den Ḥārīġiten und Schiiten breite Anwendung fand.¹⁸ Modernen Salafisten liefert es ein Argument für die scharfe Trennung von Muslimen und Nicht-Muslimen, für die jegliche Form der Kooperation ausgeschlossen wird.¹⁹

2. Exklusivismus

Während Tradition in der oben beschriebenen, eingeschränkten Version eines der wenigen Elemente darstellt, für das der moderne Salafismus positiv steht,

14 Ebd., S. 184.

15 Ebd., S. 198-205.

16 Ebd., S. 182.

17 R. Meijer, "Commanding right and forbidding wrong as a principle of social action: The case of the Egyptian *al-Jama'a al-Islamiyya*", in: R. Meijer (ed.), *Global Salafism. Islam's new religious movement*, London 2009, S. 191. Eine ausführliche Darstellung zur historischen Dimension dieses Grundsatzes findet sich bei M. Cook *Commanding right and forbidding wrong in Islamic thought*, Cambridge 2000.

18 J. Wagemakers, "The transformation of a radical concept: *al-wala' wa'l-bara'* in the ideology of Abu Muhammad al-Maqdisi", in: R. Meijer (ed.), *Global Salafism. Islam's new religious movement*, London 2009, S. 84-5.

19 D. Baehr, *Kontinuität und Wandel in der Ideologie des Jihadi-Salafismus*, S. 74-9.

gibt es recht viele Elemente, die der Salafismus in aller Deutlichkeit als unvereinbar mit dem Islam ausschließt und entsprechend bekämpft. Salafismus definiert sich in den meisten seiner Ausprägungen weniger positiv durch die konkrete Formulierung eines in sich konsistenten Konzepts, als vielmehr negativ durch die Abgrenzung von anderen Gruppen und Konzepten. So wendet er sich entschieden gegen jegliche Form der Häresie, wobei der Begriff der Häresie extensiv zu verstehen ist und nicht nur frühislamische Strömungen wie die Qadariyya, Murġi‘a, Mu‘tazila oder Ġahmiyya, sondern auch Kompromisskonzepte wie die Aš‘ariyya oder Mātūrīdiyya umfasst, die sich im Rahmen des sunnitischen Islam als gleichberechtigte oder gar mehrheitliche theologische Bekenntnisse fest etabliert haben. Besonders harter Kritik sieht sich der Schiismus ausgesetzt,²⁰ der seit dem Nachfolgestreit in der Mitte des 7. Jahrhunderts einen Sonderweg beschreitet und bis heute in einem Spannungsverhältnis zum Sunnismus steht.²¹ Zentrales theologisches Argument der Salafisten gegenüber den genannten Gruppen ist das Prinzip von der Einheit Gottes (*tawḥīd*), das allerdings von all diesen Gruppen vertreten und teilweise noch restriktiver interpretiert wird. Die Salafisten folgen hier der Minderheitsdoktrin des Aḥmad b. Ḥanbal (st. 854), der die Kernfrage des *tawḥīd* vor allem dadurch zu umgehen versuchte, dass er sich einer spekulativ-rationalistischen Annäherung, wie sie die meisten seiner Zeitgenossen zumindest ansatzweise wagten, konsequent verweigerte.

Generell stellt sich der Salafismus gegen alle Formen der Neuerung (*bid‘a*), wobei die stets kontroverse Unterscheidung zwischen zulässiger und unzulässiger Neuerung, wie man sie aus den Darlegungen früher muslimischer Autoritäten wie etwa aš-Šāfi‘ī (st. 820) kennt,²² in der Regel entfällt. Die auf der Grundlage eines selektiven Traditionsbegriffes idealisierte Lebenspraxis der frühislamischen Umma wird so in einen scharfen Gegensatz zur Vielfalt späterer konkretisierender Fortentwicklungen in der islamischen Welt gebracht. Auch der weit verbreitete Sufismus steht im Feuer der Kritik, da nach salafistischer Auffassung zahlreiche Praktiken der Mystiker (Heiligenverehrung, Gräberkult etc.) als Form des Polytheismus (*širk*) im Widerspruch zum *tawḥīd* und zu authentisch islamischer Normativität stehen.²³

20 B. Rougier, *Qu’est ce-que le salafisme?*, S. 13.

21 R. Brunner, *Annäherung und Distanz. Schia, Azhar und die islamische Ökumene im 20. Jahrhundert*, Berlin 1996, S. 296-99.

22 M. Talbi, «*Les bida‘*», in: *Studia Islamica* 12 (1960) S. 62; M. Gronke, «*Alles Neue ist ein Irrweg‘. Zum mittelalterlichen arabischen Schrifttum über religiöse Missbräuche*», in: R. Brunner et al. (eds.), *Islamstudien ohne Ende. Festschrift für Werner Ende zum 65. Geburtstag*, Würzburg 2002, S. 135.

23 B. Rougier, *Qu’est ce-que le salafisme?*, S. 13.

Die deutliche Abgrenzung gegenüber Häresie und Neuerung dient der Profilierung und Identitätsbildung innerhalb des Islam. Eine weitere Dichotomie wird auf globaler Ebene konstruiert, auf der der Islam der nicht-islamischen Welt, d.h. vor allem christlichen oder westlichen Werten und dem durch den Staat Israel verkörperten Judentum, gegenübersteht. Der Rückgriff auf das Trauma der Kolonialisierung sowie die Vorstellung von der Dekadenz und Bedrohlichkeit des Westens – an sich ein Phänomen der jüngeren Geschichte – verbindet sich hier mit dem innerislamischen Ringen um Identität, Authentizität und Dominanz, ein Ringen, das als solches zweifellos eine Konstante der islamischen Geschichte darstellt. Im Extremfall erfolgt die pauschale Disqualifizierung aller ideologisch abweichenden Gruppierungen als Ungläubige (*takfir*), was in historischer Perspektive mit Hinblick auf die Gefährdung des innerislamischen Friedens aber als kritisch angesehen und zumeist eingedämmt wurde.²⁴ Generell ist festzustellen, dass Sunniten wie al-Ġāzalī (st. 1111) zur Vorsicht beim *takfir* mahnten, zumal der Vorwurf des Unglaubens – so eine Prophetentradition – gleichbedeutend mit Mord sei.²⁵ Ein Muslim, der einen anderen Muslim zu Unrecht des Unglaubens bezichtigt, gilt selbst als Ungläubiger.

3. Ġihād

Unter den verschiedenen Bewegungen und Gruppierungen des Salafismus zielen nur einige – oftmals als *salafīyya ġihādīyya* bezeichnet – auf die gewaltsame Veränderung der bestehenden politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse. Mitunter werden nicht explizit gewaltbereite salafistische Gruppierungen als Vorstufe zu ġihādistischen Gruppen gesehen, zumal Mitglieder der letzteren zumeist den ersteren entstammen. Inwieweit aber das traditionelle *ġihād*-Konzept überhaupt als Grundlage und Rechtfertigung salafistischer Gewaltbereitschaft dienen kann, ist umstritten.²⁶ Grundsätzlich ist zwischen dem kleinen und großen *ġihād* zu unterscheiden, wobei der letztere, weitaus bedeutendere eben

24 Art. „*Takfir*“, in: EP, Bd. 10, S. 122: Islamische Sekten wie etwa die Ĥarīġiten bedienten sich dieser radikalen Strategie der Abgrenzung. Zwar finden sich auch in der sunnitischen Häresiographie Ausgrenzungen durch *takfir*, doch beziehen sich diese nicht pauschal auf alle Nicht-Sunniten, sondern auf spezielle Randgruppen wie eben die Ĥarīġiten oder extreme Schiiten (*ġulāt*).

25 at-Ṭabarānī, *al-Mu‘ġam al-kabīr*, 25 Bde., Kairo 1984-2008, Bd. 18, S. 193, Nr. 463.

26 Eine nähere Analyse der Grundlagen des *ġihād* in Koran und Sunna findet sich bei R. Lohlker, *Dschihadismus: Materialien*, Wien 2009, S. 1ff. Bereits im frühen Islam weist der Begriff verschiedene Deutungen wie „Kriegsführung“ oder „Askese“ auf (ebd., S. 14, 17). Neben Elementen der Gewalt enthält der Koran eben auch solche der Großmut (ebd., S. 19).

nicht Gewalt gegen andere als vielmehr den Kampf des Einzelnen mit sich selbst meint. Gleichwohl wird auch der kleinere *ġihād* regelmäßig in den Rechtskompendien thematisiert, teilweise sogar in Werken, die ausschließlich diesem Thema gewidmet sind. Hier geht es ausschließlich um den Kampf der Muslime gegen die Ungläubigen außerhalb des *Dār al-Islām*. *Ḍimmīs* – d.h. Buchbesitzer (Christen, Juden etc.), die dauerhaft im islamischen Herrschaftsbereich leben – genießen gegen Zahlung der Kopfsteuer einen besonderen Schutz und dürfen nicht bekämpft werden. Einschränkungen in Bezug auf den *ġihād* im *Dār al-Islām* gelten insoweit, als Frauen, Kinder und alle, die nicht unmittelbar an den Kampfhandlungen beteiligt sind, zu schonen sind.²⁷ Überhaupt ist abzuwägen, so einige Rechtsgelehrte, ob statt des Krieges nicht ein Waffenstillstandsabkommen den Interessen der Muslime näherkommt.²⁸ Ein weitgehender Konsensus besteht darüber, dass keine Individualpflicht (*farḍ al-‘ayn*), sondern lediglich eine Kollektivpflicht (*farḍ al-kifāya*) zum *ġihād* bestehe, d.h. nur soviele kampffähige Muslime sind nach Überzeugung des politischen Machthabers bzw. des Heerführers heranzuziehen, wie zur Durchführung des Krieges notwendig sind.²⁹ Dieses hier nur grob skizzierte *ġihād*-Konzept, das auf der Grundlage des oben beschriebenen Traditions corpus entwickelt wurde, spiegelt ein unter der islamischen Rechtsgelehrsamkeit weit verbreitetes, wenn auch theoretisches Modell wider. Es entstand in einer Zeit, in der Kriege überall und nicht nur in der islamischen Welt, als legitimes Mittel angesehen wurden, und entwickelte sich weiter, als mit der völkerrechtlichen Ächtung des Krieges ein Umdenken einsetzte. Zahlreiche Beispiele der jüngeren Geschichte wie etwa das durch ein *Fatwā* gebilligte Camp-David-Abkommen,³⁰ zeigen, dass auch nach islamischem Recht Lösungen für eine friedliche Koexistenz verschiedener, islamischer und nicht-islamischer, Staaten gefunden werden können.

4. Einheit von Staat und Religion

Ziel salafistischer Gruppen ist die Etablierung eines islamischen Staatswesens, in dem das islamische Recht, die Scharia, die einzige normative Grundlage bildet. Mit der Wiedereinführung des unter Atatürk aufgelösten Kalifats sollen die Voraussetzungen für die Rückkehr zum Ideal der frühislamischen Umma geschaffen werden. In ihm, so die salafistische Überzeugung, verkörperte der Pro-

27 Ibn Qudāma, *al-Muġnī* (Riad, o. D.), Bd. 8, S. 477-8.

28 Ebd., Bd. 8; S. 459.

29 Ebd., Bd. 8, S. 345-6.

30 S. Hartert, „*Ein ägyptisches fatwa zu Camp David*“, in: Die Welt des Islam 22 (1982), S. 139-42.

phet die untrennbare Einheit von göttlicher Herrschaft und muslimischem Gemeinwesen. Ob sich bereits in dieser frühen Phase neben verbindenden auch trennende Elemente finden, lässt sich mangels sicherer historischer Fakten nicht eindeutig feststellen. Auf jeden Fall kommt es aber in der nachfolgenden Phase insofern zu einer Trennung von Staat und Religion, als die Nachfolger des Propheten zwar eine weltliche, aber keine geistliche Führung mehr beanspruchen konnten. Gerade dieses Defizit an religiöser Autorität führte zusammen mit weiteren Faktoren dazu, dass eine Reihe frühislamischer Gruppen und Bewegungen die Legitimität der Kalifen anzweifelten. Spätestens seit der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts fehlt den Kalifen jegliche Macht, die Einheit von weltlichem und religiösem Bereich zu sichern. Die Kontrolle islamischer Normativität lag nun weitgehend in den Händen der muslimischen Gelehrsamkeit, die zwar faktisch auf vielfältige Weise mit dem Staatsapparat verflochten war, formal aber als unabhängig anzusehen ist. Das trotz unbestreitbarer Verquickungen bestehende Spannungsverhältnis von Staat und Religion spiegelt sich nicht zuletzt in den Konzepten muslimischer Staatstheoretiker wie al-Māwardī, Abū Yaʿlā, Ibn Ġamāʿa oder sogar Ibn Taymiyya wider. Danach kommt dem Kalifen die weltliche Aufgabe zu, in zentralen militärischen und administrativen Bereichen wie Kriegsführung, Steuereinzahlung, Justizverwaltung etc. für Ordnung zu sorgen, zugleich aber ist er an islamische, nicht von ihm zu bestimmende Normen gebunden.³¹ Der daraus resultierende Widerspruch zwischen staatlicher Handlungsfähigkeit einerseits und prinzipieller Unveränderlichkeit islamischer Normativität andererseits zeigt sich nicht nur auf theoretischer Ebene, sondern auch praktisch in einer Vielzahl von Konflikten zwischen Kalifen/Sultanen und Gelehrten. Die erstmals im 20. Jahrhundert nachweisbare Formel *dīn wa-dawla* steht somit für eine Einheit von Staat und Religion, die in dieser vollkommenen Form niemals existierte und auch nicht existieren konnte. Hinzu kommt, dass der eng mit der Einheitsidee verknüpfte Schariabegriff im Laufe des 20. Jahrhunderts eine neue Konnotation erfuhr. Erst im Zuge des Orientalismus und entsprechender Reaktionen in der islamischen Welt konnte der Begriff zu einer (scheinbar) festen, westlichen Rechtssystemen vergleichbaren, Größe werden, die dann in die frühere Geschichte des Islam zurückprojiziert wurde.³² In Wirklichkeit bildete die Scharia stets ein recht offenes, diffuses Phänomen, dem je nach Raum und Zeit sehr unterschiedliche Inhalte zugeschrieben wurden. Wie dargelegt, basieren salafistische Konzepte auf einem restriktiven Traditions-

31 B. Jokisch, „Herrschaft und Recht im frühabbasidischen Kalifat“, in: Hochschule für Jüdische Studien (Hg.) *Tora und politische Macht*, Heidelberg 2010, S. 45ff.

32 B. Dupret/L. Buskens, «L'invention du droit musulman. Genèse et diffusion du positivisme juridique dans le contexte normatif islamique», in: Pouillon, François (ed.) *Après l'orientalisme : l'orient crée par l'orient*, Paris 2011, S. 71-92.

begriff, der spätere Entwicklungen – und dazu gehört auch der erst im 10. Jahrhundert als Terminus verwandte Scharia-Begriff (ursprüngliche Bedeutung: kürzester Weg zur Wasserstelle) – ausschließt. Was also Salafisten im Einzelnen unter Scharia verstehen, bleibt offen, sodass auch das Scharia-basierte Konzept *dīn wa-dawla* wenig Aussagekraft besitzt.

5. Reaktivierung des *Iğtihād*

Ein zentraler Aspekt der salafistischen Methodik (*manhağ*) ist die Zurückweisung des *taqlīd* (blinde Nachahmung der Position anderer Rechtsgelehrter), während der *iğtihād* (größtmögliches, eigenständiges Bemühen bei der Suche nach einer Rechtslösung) besonders hervorgehoben wird. Nachdem das Tor des *iğtihād* bereits im 10. Jahrhundert geschlossen worden sei (*sadd bāb al-iğtihād*),³³ so die gängige Begründung der Salafisten, müsse der *iğtihād* nun wieder belebt werden. Die salafistische Methodik wendet sich damit gegen die in den Rechtsschulen zu beobachtenden Tendenzen zur Verkrustung des islamischen Rechts. In seinem materiellen Gehalt wird es zunächst auf jene explizit überlieferten Normen reduziert, die nach salafistischem Verständnis zur authentischen Tradition gehören. Zugleich erweitert sich mit dem Verweis auf den *iğtihād* das Spektrum der hermeneutischen Möglichkeiten, was angesichts der begrenzten Anzahl expliziter normativer Traditionen eine Notwendigkeit darstellt.

Der *iğtihād* als Methode der islamischen Jurisprudenz lässt sich bereits im frühen Islam nachweisen, wird aber erst im Rahmen der *uṣūl*-Wissenschaft (*uṣūl al-fiqh*) näher konkretisiert. Kennzeichnend ist die Vielzahl rationaler Ableitungsmethoden, von denen die meisten innerhalb und zwischen den Rechtsschulen kontrovers diskutiert werden. Stein des Anstoßes war stets die Frage, inwieweit rationale und damit menschliche Erwägungen bei der Ausfüllung von (äußeren) Regelungslücken zulässig sind. Während also die salafistische Methodik mit dem *iğtihād* auf ein historisches Konzept zurückgreifen kann, stellt sich dennoch die Frage, inwieweit die strikte Anbindung an die Tradition mit den rational-spekulativen Elementen des *iğtihād* vereinbar ist. Wie sich zeigen wird³⁴, konnte die Ḥanbaliyya – d.h. jene traditionsbezogene Bewegung der Vormoderne, auf die sich salafistische Bewegungen der Gegenwart häufiger be-

33 Die Theorie von der Schließung des Tores des *iğtihād* wurde zunächst von westlichen Orientalisten explizit formuliert, beeinflusste dann aber auch die Diskurse innerhalb der islamischen Welt. In Wirklichkeit war die Frage unter den muslimischen Gelehrten der Vormoderne stets kontrovers (B. Jokisch, *Islamisches Recht in Theorie und Praxis*, S. 2010-12).

34 Siehe unten.

rufen – den Widerspruch nur dadurch überwinden, dass sie in faktischer Lösung von der Tradition zu einer für die rationale Argumentation aufgeschlossenen Rechtsschule mutierte.

III. „Salafistische“ Vertreter und Bewegungen der Vormoderne

Einige Aspekte salafistischer Konzepte weisen Bezüge zu verschiedenen früheren Konzepten der islamischen Geschichte auf, auch wenn zumeist inhaltliche Abweichungen zu beobachten sind. Eine andere Frage ist, ob es darüber hinaus Bewegungen oder Gruppen in der Vormoderne gab, die historisch in einer direkten, kausalen Beziehung zum Salafismus der Gegenwart stehen. Geht man von der These der „theologischen Blockade“ aus, der zufolge die Trennung von Staat und Religion im Islam niemals vollzogen werden konnte, entsteht leicht das Bild eines historischen Determinismus, der zwingend salafistische Bewegungen hervorbringt. In der Tat bildet der dogmatische Rückzug Mutawakkil's um die Mitte des 9. Jahrhunderts den Kulminationspunkt eines längeren Polarisierungsprozesses, der schließlich zur Etablierung der Unerschaffenheitsdoktrin führte. Die sunnitische und damit dominierende Vorstellung von der Unerschaffenheit (*ḡayr maḥlūq*) und Unnachahmlichkeit (*i'ḡāz*) des Koran machte die Offenbarungsschrift sowie die daran anknüpfende Prophetentradition zum unantastbaren Maßstab zentraler Bereiche des gesellschaftlichen Lebens, darunter die islamischen Wissenschaften und das universal ausgerichtete Recht. Prinzipiell unterlagen Politik, Recht, Handel, Bildung und Kultur dem Primat der Tradition, wobei die Kontrolle über deren Einhaltung grundsätzlich von allen Gruppierungen der Gesellschaft beansprucht werden konnte. Die weithin anerkannte Autorität der Tradition als überstaatliche und zugleich für jedermann zugängliche und interpretierbare Instanz schaffte Raum für potentiellen Widerstand, sobald gesellschaftliche Veränderungen als von der Tradition abweichende Fehlentwicklungen wahrgenommen wurden. Während also einerseits das Traditionsideal allgemein ein wichtiges Leitmotiv gesellschaftlichen Handelns und Denkens bildete, gab es andererseits im Hinblick auf tatsächlichen gesellschaftlichen Wandel stets ein Ringen um die konkreten Inhalte der Tradition, wobei Gruppierungen mit „fundamentalistischer“ Ausrichtung in der Regel marginalisiert wurden. Wie im Folgenden gezeigt werden soll, entstanden in der Geschichte des Islam immer wieder Bewegungen, die in Berufung auf die wahre Tradition gesellschaftliche Veränderungen anprangerten. Sie erscheinen jedoch in sehr unterschiedlichen historischen Kontexten und weisen immer nur einige der o.g. Einzelkonzepte auf, die darüber hinaus oftmals nicht deckungsgleich mit denjenigen der modernen Salafisten sind.