

**Aus:**

*Thorsten Gerald Schneiders (Hg.)*

## **Salafismus in Deutschland**

Ursprünge und Gefahren

einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung

Oktober 2014, 464 Seiten, kart., 27,99 €, ISBN 978-3-8376-2711-4

»Nicht alle Salafisten sind Terroristen, aber alle uns bekannten islamistischen Terrorverdächtigen haben einen salafistischen Hintergrund.«

So beschreiben deutsche Innenpolitiker ein wachsendes Problem: Junge Menschen brechen auf, um in den Krieg nach Syrien oder in den Irak zu ziehen. Manche verüben dort Gräueltaten und rühmen sich damit im Internet. Die meisten bleiben in Deutschland, lehnen Gewalt ab und folgen strengsten Glaubensregeln.

Wer sind die Salafisten, was wollen sie, wen bedrohen sie? Dieser Band gibt umfassend Antworten. Renommiertere Experten ordnen den Salafismus in die islamische Geschichte sowie in den deutschen Gesellschaftskontext ein und schlagen Strategien für den Umgang mit dem Phänomen vor. Zudem berichten Betroffene über ihre Erfahrungen mit Salafisten.

**Thorsten Gerald Schneiders** ist Islam- und Politikwissenschaftler, Sozialpädagoge und ausgebildeter Redakteur. Zuletzt lehrte er am Centrum für Religiöse Studien der Universität Münster.

Weitere Informationen und Bestellung unter:

[www.transcript-verlag.de/978-3-8376-2711-4](http://www.transcript-verlag.de/978-3-8376-2711-4)

# Die Politisierung des Salafismus

---

*Andreas Armborst und Ashraf Attia*

## **EINLEITUNG**

Die politischen Umbrüche und Konflikte in einigen Teilen der Arabischen Welt werfen drängende Fragen über den politischen Islam, den Salafismus und den Dschihadismus auf: Was verbindet diese Strömungen und worin unterscheiden sie sich? Wie sehen ihre jeweiligen politischen Forderungen aus? Wie ist ihr Verhältnis zum Einsatz militanter Gewalt? Wie entwickeln sich diese Strömungen im weiteren Verlauf des Arabischen Frühlings?

Der vorliegende Aufsatz soll dem Leser einen nachvollziehbaren Überblick über einige der politisch-religiösen Programme des sunnitischen Islamismus vermitteln. Der Begriff Islamismus bezeichnet die Ideologie einer Reihe sehr unterschiedlicher Organisationen, Parteien und Gruppen, die mitunter sehr wenig gemeinsam haben, außer dass sie sich alle in irgendeiner Weise auf den Islam berufen (ICG 2005). Um einer Pauschalisierung entgegenzuwirken, werden im Folgenden einige wesentliche Unterscheidungsmerkmale Islamistischer Gruppen beschrieben. Der Leser soll dadurch in die Lage versetzt werden, besser zwischen eher gemäßigten und extremistischen Forderungen unterscheiden zu können. Grundkenntnisse über die Programme des politischen Islams sind wichtig, weil seine Ideen nicht nur innenpolitisch eine Rolle spielen, sondern durch die Arabischen Revolutionen auch zu einem handfesten außenpolitischen Faktor geworden sind. Viele westliche Regierungen stehen der politischen Neuordnung bisher unentschlossen gegenüber. Die Revolutionen in der arabischen Welt eröffnen Chancen ungeahnter Tragweite für die Menschen in diesen Ländern; sie stellen die arabischen und westlichen Staaten aber auch vor neue Herausforderungen und werfen Fragen über die Zukunft des Islamismus auf (Schneiders 2013).

Der militante Islamismus spielt in vielen bewaffneten Konflikten dieses Jahrzehnts eine Rolle. Geopolitische Veränderungen nach dem Ende des Kalten Krieges haben zur Ausbreitung von Konfliktformen geführt, in denen eine zunehmende Anzahl substaatlicher und religiös motivierter Akteure involviert sind (Melvin 2005: 124). Angesichts der hohen Beteiligung Islamistischer Gruppen an diesen Konflikten fragen sich einige Beobachter, ob der Islam Krieg und Gewalt befürwortet. Man muss diese Fragen (oder Befürchtungen) ernst nehmen, auch wenn sie die Komplexität islamischer Theologie und islamischen Rechts verkennen. Das islamische Recht reguliert den Einsatz von militärischer Gewalt, d.h. es kann Ge-

walt gleichermaßen befürworten wie unterbinden. Ob ein bewaffneter Konflikt durch das islamische Recht legitimiert ist, hängt davon ab, zu welchem Zweck, zu welcher Zeit, durch wen, gegen wen und unter welchen geopolitischen Umständen ein bewaffneter Kampf geführt wird.

Eine weiterführende Frage wäre dann: Berufen sich Muslime im Hinblick auf tatsächlich stattfindende Kriege und Konflikte denn auf den Islam? Auch auf diese Frage fällt die Antwort differenziert aus: Der militante Islamismus benutzt das islamische Recht, um seinen bewaffneten Kampf zu legitimieren, daran besteht kein Zweifel. Großer Zweifel besteht aber daran, ob er dies zu Recht tut, das heißt, ob er den Islam orthodox oder heterodox auslegt. Reformorientierte Muslime berufen sich nämlich ebenfalls auf den Islam, um zu belegen, dass die Militanz der Dschihadisten illegitim und eben nicht mit dem Islamischen Völkerrecht (*siyar*) vereinbar ist (Munir 2012). Angesehene Rechtswissenschaftler wie Cherif Bassiouni kommen nach aufwändigen Untersuchungen zu dem klaren Ergebnis, dass sich klassische sunnitische Rechtsnormen mit dem humanitären Völkerrecht harmonisieren lassen (Bassiouni 2013). Das heißt, nach orthodoxer Auslegung wäre der Einsatz militärischer Gewalt nach islamischem Recht auch durch das humanitäre Völkerrecht legitimiert. Diese weit verbreitete Position widerspricht sowohl der Rechtsauslegung militanter Islamisten als auch den Behauptungen islamophober Kommentatoren, die den Islam auf Grund seiner angeblichen Militanz als eine feindselige Religion diskreditieren.

In diesem rechtsdogmatischen Disput versuchen verschiedene islamistische Gruppen, die Deutungshoheit zu gewinnen. Neben einigen anderen Unterscheidungsmerkmalen ist die theologische Auffassung darüber, unter welchen Umständen der Einsatz militärischer Gewalt durch den Islam legitimiert ist, ein aussagekräftiges Unterscheidungsmerkmal von Dschihadismus, Salafismus und politischem Islam. Das Merkmal stellt aber keinen definitiven Maßstab dar, anhand dessen man alle islamistischen Bewegungen eindeutig empirisch kategorisieren könnte, denn soziale Bewegungen lassen sich keinesfalls auf ihre bloße Ideologie reduzieren. Viele ihrer Anhänger kennen die ideologischen Grundsätze vielleicht nicht einmal, weil sie auf Grund von Solidarität (Abrahams 2008), Zwang oder Perspektivlosigkeit einer radikalen Bewegung angehören. Trotzdem ist es sinnvoll, die Gewaltideologie als eines von vielen klassifizierenden Merkmalen näher zu untersuchen.

## **DAS ISLAMISTISCHE SPEKTRUM**

al-Qaida repräsentiert die radikalste Form des zeitgenössischen Islamismus (den Dschihadismus), weil sie radikale Ziele mit radikalen Mitteln verfolgt. Der Dschihadismus kann definiert werden als eine Form des sunnitischen Fundamentalismus, der den Islam gegen jede Form von Beeinflussung durch Andersdenkende gewaltsam verteidigt bzw. seine Verbreitung mit Gewalt durchsetzen will. Im Vergleich zu den anderen islamistischen Strömungen legt der Dschihadismus keine besonders hohen ideologischen Hürden an den Einsatz von Gewalt. Seine religiöse Legitimität beansprucht er – genau wie der Salafismus auch – durch eine unverfälschte Auslegung der islamischen Rechtsquellen. Lässt man bestimmte Detailfragen außer Acht, dann lässt sich sagen, dass Salafisten und Dschihadisten das

gleiche theokratische Gesellschaftsmodell anstreben. In dieser Hinsicht sind die meisten Dschihadisten auch Salafisten. Allerdings setzen die meisten salafistischen Rechtsgelehrten dem Einsatz von militärischer Gewalt rechtstheoretisch sehr viel engere Grenzen, als dschihadistische Bewegungen dies tun. Der puristische (universitäre) Salafismus ist außerdem politisch teilnahmslos (Mneimneh 2011: 30), was ihn erst einmal weniger radikal erscheinen lässt als den Dschihadismus. Die deutschen salafistischen Organisationen lassen sich nicht immer eindeutig dem puristischen/politischen/dschihadistischen Lager zuordnen. Ihre Vertreter vereinen meistens recht disparate politische und theologische Ansichten aus allen drei Strömungen. Auch gibt es Unterschiede und Gemeinsamkeiten mit der Muslimbruderschaft.

Die Muslimbruderschaft repräsentiert eine moderatere Form des zeitgenössischen Islamismus (den politischen Islam). Zwar verfolgt auch der politische Islam das Ziel, der Gesellschaft eine islamische Rechtsordnung zu geben. Allerdings hat er ein fortschrittlicheres Verständnis davon, wie die islamischen Rechtsquellen (Koran und Sunna) auf die Gesellschaft des 21. Jahrhunderts übertragen werden können. Je mehr sich puristische Salafisten politisieren, indem sie beispielsweise politische Parteien bilden, je mehr verschwimmt ihre Abgrenzung zum politischen Islam der Muslimbruderschaft. Man kann den politischen Salafismus daher auch als eine diachrone Kategorie verstehen, also als eine zeithistorische »Übergangskategorie«, die den Wandel von einem Idealtyp (puristischer Salafismus) zu einem anderen Idealtyp (politischer Islam) erklärt. Selbst innerhalb einer nach außen homogen erscheinenden Bewegung wie der Muslimbruderschaft vereinen sich Merkmale aller drei Strömungen. Sie zerren die Bewegung mal in die eine, mal in die andere Richtung und bewirken somit langfristig einen ideologischen Wandel. Allerdings reagieren Ideologien träge auf rapide politische Umbrüche, wie sie derzeit in einigen arabischen Ländern stattfinden. Je nach Verlauf der Entwicklung in Ägypten, Syrien, Saudi-Arabien und weiteren Ländern könnte sich der Islamismus zunehmend fragmentieren oder vereinen.

Diese Entwicklung ist auch für die Zukunft islamistischer Gruppen in Deutschland relevant. Deutsche Islamisten adressieren zwar auch wahrgenommene Missstände für Muslime in Deutschland; sie sind aber trotzdem dem globalen ideologischen Wandel des Islamismus ausgesetzt und orientieren sich an der grundlegenden Entwicklung in ihren Heimatländern. Diese ist gekennzeichnet durch eine zunehmende Politisierung salafistischer Bewegungen, die auch schon seit einiger Zeit in Deutschland beobachtet wird (Baehr 2012 und 2013; Musharbash 2013; Steinberg 2012). Der langfristige ideologische Wandel im Islamismus wird auch zeigen, ob legalistische Islamisten und salafistische Islamisten zu einer gemeinsamen Basis finden.

Die dschihadistische Bewegung hat sich in den 1990er Jahren aus dem politischen Islam und dem puristischen Salafismus entwickelt. Zwar äußern alle drei Bewegungen eine ähnliche Gesellschaftskritik, die sich unter anderem gegen Korruption, Machtmissbrauch und den Verfall von islamischen Werten in den arabischen Ländern richtet, jedoch unterscheiden sie sich in ihren politisch-religiösen Programmen zur Überwindung dieser sozialen Probleme. Die Muslimbruderschaft zielt darauf ab, einen intakten Staatsapparat zu übernehmen und ist zu diesem Zweck bereit, das Mittel demokratischer Wahlen (aus-)zunutzen (der legalistische Ansatz), während der puristische Salafismus die Teilnahme an säku-

larer Politik überwiegend ablehnt, selbst dann, wenn sich dadurch islamische Ziele verwirklichen ließen. Diese Haltung wird allerdings nicht von allen salafistischen Gruppen geteilt. In Kuwait und Ägypten hat – ausgelöst durch den Arabischen Frühling – bei den einflussreichsten puristischen Rechtsgelehrten ein Umdenken stattgefunden: Ihre Anhänger sind neuerdings legitimiert, parteipolitisch aktiv zu werden (Utvik 2014). In Tunesien hingegen bleiben viele Puristen ihrer politischen Enthaltensamkeit treu, entgegen dem allgemeinen Trend einer wachsenden Politisierung des Salafismus im Land (Marks 2012). Für sie heiligt der Zweck nicht die Mittel. Sie möchten ein theokratisches Gesellschaftsmodell verwirklichen, ohne dabei auf säkulare Hilfsmittel wie Petitionen, Referenden oder parlamentarische Wahlen zurückzugreifen. Für die Puristen ist der bewaffnete Umsturz einer Regierung genauso illegitim wie ein demokratischer Sieg über sie. Die dschihadistische Strömung im Salafismus argumentiert, dass der bewaffnete Kampf sehr wohl ein legitimes Mittel zur Verwirklichung islamistischer Ziele sein kann, bzw. dass dieser Kampf unter bestimmten Umständen sogar eine individuelle religiöse Pflicht sei (*fard ayn*). Ansonsten stimmen die Dschihadisten mit den Puristen darin überein, dass ihre religiösen Ziele nicht auf der politischen Ebene verhandelt werden können.

## URSPRÜNGE

Um den politisierten Salafismus besser verstehen zu können, ist es hilfreich, seine ideologischen und historischen Ursprünge zu kennen. Bis in die 1990er Jahre war der politische Islam eine mehr oder minder homogene Bewegung mit einer gemeinsamen Ideologie und dem gemeinsamen Ziel, islamische Prinzipien in islamischen Ländern zu revitalisieren. Etwas verkürzt könnte man sagen, dass der Islamismus genau wie der Panarabismus in dem staatsideologischen Vakuum entstand, das der Zusammenbruch des Osmanischen Reiches 1923 hinterließ. Weil die Programme des Islamismus unter anderem auch auf die nationale Gesetzgebung abzielen und damit unmittelbar Angelegenheiten von Macht und Herrschaft betreffen, kam es überall dort, wo Islamisten aktiv wurden, unweigerlich zu Konflikten mit der Staatsmacht. Schon kurz nach der Gründungsphase der Muslimbruderschaft werden die Mitglieder in ihrem Heimatland Ägypten politisch verfolgt und unterdrückt (Lia 1998). Diese wiederum verliehen ihren politisch-religiösen Forderungen auch immer wieder mit Gewalt Nachdruck, während sie in anderen Phasen einen legalistischen Kurs wählten. Die Muslimbrüder selbst bestreiten allerdings, dass sie Gewalt als Methode zur Verwirklichung ihrer revolutionären Ziele eingesetzt haben. Vorfälle, bei denen ihre Mitglieder in Anschläge verwickelt waren, verurteilt die Organisation von offizieller Seite, wie etwa die Ermordung des ägyptischen Premierministers Mahmoud Fahmi an-Nukrashi Pascha am 28. Dezember 1948. Lediglich zur Bekämpfung ausländischer Besatzer legitimiert die Bruderschaft den bewaffneten Kampf ihrer Mitglieder.

Ob mit oder ohne Gewalt – über Jahrzehnte hinweg gelingt es dem Islamismus jedenfalls nicht, seine Ziele durchzusetzen. Zu stark sind Sicherheitsapparate der autoritären Regime im Nahen und Mittleren Osten, die zudem noch von westlichen Staaten in ihrem Kampf gegen den Islamismus unterstützt werden. Der Islamwissenschaftler Oliver Roy resümiert die Entwicklung des politischen

Islams in dem selbstsprechenden Buchtitel »The failure of political Islam« [Das Scheitern des politischen Islams] von 1994. Demnach ist der Islamismus an dem Ziel gescheitert, genuine islamische Alternativen zu säkularen Erfolgsmodellen wie dem positivistischen Recht, der parlamentarischen Demokratie, dem Kapitalismus und den UNO-Menschenrechten durchzusetzen. Allerdings scheitern in der arabischen Welt auch säkulare Ideologien wie Liberalismus, Panarabismus, Nationalismus oder Sozialismus mit ihren Verheißungen von »sozialer Gerechtigkeit« (Mneimneh 2011: 25).

Als Reaktion auf die anhaltende Erfolglosigkeit islamistischer Bewegungen tritt in den 1970er Jahren neben den bis dato apolitischen Salafismus und den politischen Islam eine neue Form des politisierten Salafismus. Er vereint den politischen Aktivismus der Muslimbruderschaft mit dem rein theologischen Gedankengut der salafistischen und wahhabitischen Rechtslehre an den saudischen Universitäten (Hegghammer/Lacroix 2007).

Auch die Muslimbruderschaft wurde während ihrer Gründerzeit in den 1920er Jahren von einer islamischen Reformbewegung inspiriert, die sich genau wie die Anhänger des heutigen Salafismus auf die Tradition der ersten drei Generationen von Muslimen (die as-salaf as-sâlih) beruft. Salafistische Rechtsgelehrte benutzen überwiegend Quellen aus dieser Zeit, als die sunnitische Gemeinschaft durch die »rechtgeleiteten Kalifen« regiert wurde (632-661). In der Geschichte des Islams hat es immer wieder Gruppen gegeben, auf die die Bezeichnung Salafisten zutrifft, eben weil sie sich auf die as-salaf as-sâlih berufen. Wenn man die heutigen Salafisten mit diesen Strömungen vergleichen will, dann muss man untersuchen, wie deren sozio-religiöse Positionen in Bezug auf bestimmte zeitgenössische Phänomene ausfallen bzw. ausfielen. Ein pauschaler Vergleich zwischen bspw. der »klassischen Salafiyya« von Jamal ad-Din al-Afghani und Muhammad Abduh im 19. Jahrhundert mit dem heutigen Salafismus wäre ahistorisch, weil sich die klassische Salafiyya aus dem politischen Kontext der Kolonisierung heraus entwickelt hat. Dementsprechend waren für diese Bewegung antikolonialistische Positionen charakteristisch; ein Erkennungsmerkmal, das für den heutigen Salafismus nicht falsch (Salafisten wären auch heute noch antikolonialistisch), aber obsolet ist. Eine historische Parallele zwischen den salafistischen Bewegungen in der Geschichte des Islams besteht aber darin, dass der Salafismus stets eine Protestbewegung war, die versucht, zeitgenössische Missstände durch eine Revision des Islams zu überwinden. Ob Ibn Taymiyya im 14. Jahrhundert unter mongolischer Fremdherrschaft, Afghani im 19. Jahrhundert unter britischer Kolonialherrschaft, Sayyid Qutb zu Zeiten der Dekolonisierung oder Salman al-Auda in den 1990er Jahren im saudischen Königreich: Sie alle kritisierten die Herrschaftsverhältnisse ihrer Zeit als unislamisch.

## DER POLITISIERTE SALAFISMUS

Auch der heutige sunnitische Fundamentalismus sieht den Islam durch säkulare Tendenzen in seiner Existenz bedroht. Reformorientierte Muslime verspüren diese Bedrohung vermutlich weniger stark, weil sie nicht so sehr der traditionellen Auslegung des Islams verhaftet sind wie die meisten Salafisten, deren Weltanschauung angesichts von gesellschaftlicher Pluralisierung und der Ausbreitung liberaler

Prinzipien tatsächlich zu den »bedrohten Arten« zählt. Einige Salafisten begegnen dieser Bedrohung mit dem Rückzug in den Schutz der religiösen Gemeinschaft. Sie halten das Leben der Ungläubigen zwar für verwerflich, sind aber in ihren Praktiken vor allem streng zu sich selbst. Andere Anhänger hingegen agieren rechtsschaffend, indem sie die Einhaltung islamischer Gesetze (nach strenger salafistischer Auslegung) auch von anderen Muslimen fordern bzw. aggressiv missionieren. Mit der Forderung nach kollektiv bindenden Vorschriften geht notwendigerweise auch eine Politisierung einher, denn es gibt kein islamisches Land, das die Scharia so auslegt, wie es der Salafismus tun würde. Ein Land, das dem salafistischen Ideal lange Zeit nahe kam, war Saudi-Arabien, dessen politischer Kurs in den letzten Jahrzehnten aber einige gravierende Widersprüche zur salafistischen Rechtslehre offenbarte. Viele Salafisten wurden durch die saudische Realpolitik in ihren Erwartungen enttäuscht und artikulieren zunehmend ihren Zorn.

Allerdings sieht der Salafismus eine herrschaftskritische Politisierung überhaupt nicht vor. Der puristische Salafismus ist daher charakterisiert durch absolute Ergebenheit gegenüber der Regierung. Selbst wenn eine Regierung nicht willens oder nicht in der Lage ist, islamisches Recht durchzusetzen, spielt der »Wille des Volkes« keine Rolle. Muslime in der Diaspora sind angehalten, sich dem Recht der Ungläubigen anzupassen. Ihre einzige Handlungsoption ist die Missionierung (da'wa).

Die Frage, ob und wenn ja, welche Formen des politischen Protests und Widerstandes erlaubt sind, wird in salafistischen Kreisen lebhaft diskutiert. In der Monatsschrift der Islamischen Gemeinde Millî Görüş (IGMG) nimmt der Islamwissenschaftler Ali Büyükkara Stellung zu der wachsenden Politisierung im Salafismus:

»Die eigentliche politische Auffassung des salafitischen Sunnitentums verlangt Gehorsam gegenüber dem religiös legitimen Staat. [...] Nach der Salafiyya darf man gegen Herrscher nicht revoltieren, solange sie die Pflichtgebete verrichten [...]. Der Haltungsverwechsel der saudischen Salafiyya ist jedoch verwunderlich. Denn diese Gruppe stand monarchischen und oligarchischen Tendenzen immer nah, demokratischen Initiativen fern. Moderne Begriffe wie repräsentative Demokratie und zivile Teilhabe wurden von ihnen als unzulässige Neuerung aufgefasst. Derselbe Kreis jedoch führte diese Teilhabe so weit, dass sie eine Partei gründete, die bei den freien Wahlen in Ägypten eine beträchtliche Stimmenzahl erhielt. Die saudische Unterstützung dieser salafitischen Bewegung ist jedoch als ein Manöver zu verstehen, damit die Muslimbruderschaft ausbalanciert wird. Denn das saudische Regime hatte hinsichtlich der Muslimbruderschaft immer bedenken.

Man kann sicher davon ausgehen, dass ein wichtiger Teil der Salafisten, trotz der Kritik von Seiten der dschihadistischen und saudischen Salafiyya, einen milderen und flexibleren Weg einschlagen wird. Eine andere Prognose ist, dass sich die Salafiyya, die ohnehin schon sehr viele Verzweigungen beherbergt, sich weiterhin zerspalten wird. Es wird eine interne Abrechnung stattfinden, die auf Basis der Religion durch Kritik und Gegenschriften geführt wird.« (Vgl. Büyükkara 2013)

Trotzdem wenden sich salafistische Gruppen gegen islamische Regierungen oder protestieren teilweise gewaltsam in der deutschen Diaspora. Um diesen scheinbaren Widerspruch und seine Konsequenzen verstehen zu können, muss man sich einiger religiöser Prinzipien des Salafismus bewusst werden.

Alle Salafisten stimmen in den wesentlichen Grundsätzen ihrer Religion überein. Dennoch sind einige Pazifisten und andere Dschihadisten; einige politisch ergeben und andere rebellisch. Wie lässt sich das erklären?

Alle Salafisten sind bestrebt, religiöse Gesetze minutiös zu befolgen. Jede minimale Abweichung von diesen Regeln bedeutet für sie die Verehrung von etwas anderem außer Gott und ist damit Polytheismus. Die rituellen Praktiken des Sufismus wie den ekstatischen Tanz der Derwische sehen Salafisten als unislamisch an, weil diese Riten erst nach der Zeit des Propheten Mohammed ab dem Jahre 632 kulturell gewachsen seien und nicht auf frühislamische Quellen zurückgeführt werden könnten. Für die Anhänger der Salafiyya ist strenge Regeltreue die einzige Möglichkeit, ihrem Glauben Ausdruck zu verleihen. Sie möchten sich daher in jedem kleinsten Detail so verhalten, als ob sie durch den Koran vollständig determinierte Wesen seien. Wenn dies tatsächlich so wäre, dann wäre die salafistische Bewegung in allen sozio-religiösen Angelegenheiten stets einer Meinung und ihr Handeln vorhersehbar. Es muss also irgendetwas mit ihrem Verständnis des Korans zu tun haben, dass der Salafismus nicht so homogen ist, wie er von seiner Anlage her eigentlich sein müsste.

In der salafistischen Rechtslehre werden alle Handlungsnormen durch die Exegese von Koran und Sunna bestimmt. Die Authentizität der Quellen ist in der salafistischen Rechtslehre daher enorm bedeutsam. Neben dem Koran bilden die Überlieferungen der Worte und Taten des Propheten (hadith) die zweite anerkannte Textquelle. Eine Historisierung dieser Quellen lehnen Salafisten strikt ab. Allerdings stehen auch sie vor dem Problem, dass Koran und Sunna Vorschriften für eine bestimmte Gesellschaft zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt enthalten. Bei der Übertragung dieser Regeln in die heutige Zeit ist menschliche Interpretation daher unumgänglich. Aus Sicht eines Gläubigen birgt das die Gefahr, dass das göttliche Recht durch den Menschen willentlich oder unwillentlich verfälscht wird. Um das Problem von Willkür, Befangenheit und interpretativen Fehlern zu minimieren, haben sich im sunnitischen Islam vier Rechtsschulen entwickelt. Diese Rechtsschulen (Hanafiten, Malikiten, Schafi'iten und Hanbaliten) legen gewisse Standards für die Normfindung der Rechtsgelehrten vor.

Aber auch die vier Rechtsschulen sind ein Produkt aus frühislamischer Zeit und daher ebenfalls durch ihren zeitgenössischen Kontext geprägt. Im Laufe ihrer rechtshistorischen Entwicklung werden die Schulen zusätzlich durch philosophische Strömungen und wissenschaftliche Erkenntnisse beeinflusst, bzw. bringen diese sogar selbst hervor. Aus Sicht einiger Salafisten verfälschen diese innovativen Einflüsse die reine Lehre des Propheten. Weil der Koran keine klaren Regeln zur Ableitung von Rechtsnormen benennt, folgen viele Salafisten auch keiner bestimmten Rechtsschule, weil sie ja ausschließlich und wortgetreu auf Koran und Hadith-Sammlungen vertrauen und die »rationalen« Ansätze der etablierten Rechtsschulen ablehnen. Salafistische Rechtswissenschaftler lernen und lehren eine Rechtsdisziplin namens *uṣūl al-fiqh*. Andere Salafisten – insbesondere die Rechtsgelehrten im saudischen Wahhabismus – wenden die Methoden der hanbalitischen Rechtsschule an, um daraus anwendbare Rechtsbereiche (Wirtschaftsrecht, Strafrecht, Völkerrecht, Öffentliches Recht usw.) abzuleiten. Von allen Rechtsschulen steht diese der Jurisprudenz des Salafismus am nächsten. Der Rat der Höchsten Religionsgelehrten ist das einflussreichste Gremium im Wahhabismus. Trotzdem kommen salafistische und wahhabitische Rechtsgelehrte teilweise zu unterschied-



lichen Ergebnissen. Den wahhabitischen Rechtsgelehrten wird in diesem Disput häufig politische Befangenheit vorgeworfen, weil sie in einem symbiotischen Verhältnis mit dem saudischen Königshaus stehen und politische Entscheidungen legitimieren, die viele Muslime empören. Als der ehemalige Großmufti von Saudi-Arabien (Abd al-Aziz Ibn Baz) die Stationierung von US-Truppen auf dem Ursprungsgebiet des Islams durch eine Fatwa legitimierte, kam das für viele Salafisten einem Sakrileg gleich. Auch die Urteile des Rates der Höchsten Religionsgelehrten während des Arabischen Frühlings wurden kritisiert, weil sie inkohärent ausfielen und offensichtlich von den außenpolitischen Interessen des saudischen Nationalstaates beeinflusst waren.

Beispiele wie dieses zeigen, dass der »angewandte« Salafismus vom »universitären« Salafismus abweicht. In einem bestehenden Herrschaftsverhältnis kann eine Abweichung vom universitären Salafismus vertikal nach oben oder nach unten stattfinden, wobei »nach oben« eine Abweichung im Sinne der Herrschenden und »nach unten« eine Abweichung im Sinne der Opposition bedeutet. Safar al-Hawali oder Salman al-Awdah repräsentierten beispielsweise den dissidenten Salafismus. Auf horizontaler Ebene können Bewegungen und Gruppen mit bestimmten sozio-religiösen Themen von der dogmatischen Lehrmeinung abweichen.

Rechtsdogmatik und Rechtspraxis driften auseinander, je heterogener die politischen Strömungen sind, die sich auf das göttliche Recht berufen und versuchen, dieses in ihrem Sinne auszulegen. Politische Konflikte können religiöse Dogmen zu einem gewissen Grad politisieren. Dabei erscheint der Salafismus auf den ersten Blick ungeeignet für eine politische Instrumentalisierung, weil seine Lehren so unflexibel sind, Innovationen unterbinden und politischen Handlungsspielraum stark einschränken. Der Analyst und politische Berater Hassan Mneimneh sieht in dem Einfluss salafistischer Lehren im politischen Islam daher ein »schwerwiegendes Hindernis für die Entdeckung neuer Ideen und Ansätze« in der islamistischen Bewegung als Ganzes (2011: 29). Die rigorose Lehre des Salafismus steht mitunter der Verwirklichung der eigenen Ziele im Wege. Die Einhaltung der Regeln steht über dem politischen Erfolg. Einigen Anhängern geht dieser Idealismus zu weit. So wie in vielen anderen Bewegungen gibt es daher auch im Salafismus Anhänger, die eher zum Idealismus neigen, und solche, die zum Pragmatismus und Realismus neigen. Realisten sind bereit, einen Teil ihrer Ideologie aufzugeben, wenn sie erkennen, dass die Ideologie ein Hindernis zur Verwirklichung ihrer eigenen Ziele darstellt. Idealisten verzichten auf politischen Erfolg, der nur auf Kosten von Prinzipien zu erreichen ist.

Salafistische Realisten sehen beispielsweise keinen Widerspruch darin, an demokratischen Wahlen teilzunehmen, bei denen islamistische Parteien eine reale Chance haben zu gewinnen, obwohl die salafistische Rechtslehre repräsentative Demokratien relativ eindeutig als illegitime Neuerung (*bid'a*) ansieht, an denen sich Muslime nicht beteiligen dürften. Bei den ägyptischen Parlamentswahlen 2011/12 kommt die salafistische al-Nour-Partei dennoch auf 28 Prozent. Die puristische Gruppierung »Salafistische Verkündigung« (*ad-Da'wa as-Salafiyya*) in Alexandria hatte zu Beginn der Unruhen die Teilnahme an den Protesten gegen das Mubarak-Regime noch abgelehnt. Auch die salafistischen Dschihadisten nutzten die realpolitischen Manöver der Pragmatiker als gute Gelegenheit dafür, ihre vermeintliche religiöse Überlegenheit unter Beweis zu stellen. Wenn sie die Wahl hätten zwischen bewaffnetem Dschihad und einer demokratischer Volksabstim-

mung zur Absetzung eines unliebsamen Staatsoberhauptes, dann würden sie den Dschihad bevorzugen; nicht weil es das effektivere – sondern weil es das legitime Mittel ist, um islamische Herrschaft zu etablieren.

Diese Beispiele zeigen, wie heterogen der Salafismus ist. Jede seiner Strömungen bringt ihre eigenen Rechtsgutachten hervor, die belegen sollen, warum unter den gegebenen Umständen politische Beteiligung bzw. bewaffneter Widerstand rechtmäßig sind. Wie kommen diese unterschiedlichen Ergebnisse zustande? Im Salafismus tobt ein »Krieg der Rechtsgutachten«. Es kursieren Fatwas mit widersprüchlichen Aussagen, ob etwa die Beteiligung am Dschihad in Syrien erlaubt ist, ob der syrische Konflikt überhaupt ein Dschihad ist, ob amerikanische Muslime der US-Armee beitreten dürfen, ob die Taliban oder Präsident Hamid Karzai in Afghanistan Legitimitätsanspruch haben. Salafisten suchen die Antwort auf jede politische Frage im Koran, weil nur diese Antwort sie zufrieden stellt. Sie glauben, dass für jeden politischen Sachverhalt, egal wie umstritten er sein mag, eine definitiv wahre Antwort existiert.

In der salafistischen Szene kursieren zu einigen Themen konkurrierende Lehrmeinungen und Positionen, die alle den Anspruch erheben, die definitive Antwort für das entsprechende Problem zu geben. Dieser Meinungspluralismus ist nach Auffassung der Salafisten darauf zurückzuführen, dass dem Menschen bei der Anwendung des unfehlbaren, göttlichen Rechts Fehler und Irrtümer unterlaufen können. Der Logik letzter Schluss ist also, dass Salafisten an die menschliche Interpretation von Gottes Wort glauben müssen, jedenfalls müssen sie es dann, wenn es statt einer einhelligen, kanonischen Lehrmeinung zu einem Thema mehrere Meinungen gibt, die nicht alle gleichzeitig wahr sein können. Um diese Lehrmeinungen scharen sich – jedenfalls bei wichtigen Angelegenheiten – Gruppen von Befürwortern. Auch deshalb ist der Salafismus so fragmentiert, weil sich im Prinzip für jeden renommierten Rechtsgelehrten oder sogar für jedes einzelne umstrittene Thema eine eigene Strömung bestimmen ließe. Ein unter Salafisten populärer Artikel unterscheidet ganze acht Strömungen (Brachman 2009: 26 in Bezug auf Abdelhaleem 2004). Viele Salafisten stören sich an solchen Unterscheidungen, denn nach ihrem eigenen Verständnis sind sie einfach nur (die einzig wahren) Muslime und nicht Anhänger bestimmter Rechtsgelehrter. Ein sarkastischer Kommentator in dem Forum *islamicawakening.com* schlägt daher Bezeichnungen für weitere Strömungen vor: Zylinderhut-Salafi, Blauhut-Salafi, olympischer Salafi, Kung-Fu-Salafi, Beinah-Salafi, Zwergen-Salafi etc. und fragt: »Ist Salafi eines der am häufigsten missbrauchten Wörter des Jahrhunderts?« Fest steht, dass die geistigen Urheber von populären fatwas hohes Ansehen und Reputation genießen; auch al-Qaida ist in einigen Angelegenheiten Meinungsführer.

Die grobe Unterteilung des Salafismus in eine puristische, politische und dschihadistische Strömung (Wiktorowicz 2005; Hegghammer/Lacroix 2007) lässt sich zwar analytisch aufrechterhalten, kann aber auch irreführend sein, weil es sich hierbei keinesfalls um drei klar abgrenzbare soziale Bewegungen handelt. Zwei Vertreter des politischen Salafismus können völlig entgegengesetzte Positionen vertreten; Puristen und Dschihadisten stimmen in vielen Frage überein, und dschihadistische Gruppen wie die »an-Nusra Front« und der »Islamische Staat« bekämpfen sich in Syrien und im Irak teilweise untereinander.

## UNTERSCHIEDUNGSMERKMAL MILITANTER DSCIHAD

Der militante Islamismus ist daher vor allem ein innerislamischer Konflikt um Legitimation und Deutungshoheit im islamischen Recht und in der islamischen Theologie. al-Qaida möchte eine »Hierarchie der Glaubwürdigkeit« entwickeln, um zu zeigen, dass ihre eigene theologische Auslegung richtig und die ihrer Gegner falsch ist. Im Kampf um diese Deutungshoheit benutzt der Dschihadismus drei Argumente:

1. Indem er moderate und reformorientierte Auslegungen des Islams als eine Unterwerfung unter den Westen diskreditiert.
2. Indem er einflussreiche, wahhabitische Theologen als politisch befangen diskreditiert.
3. Indem er sich selbst als die letzte unabhängige Instanz islamischer Theologie und islamischen Rechts hinstellt.

Ein Teil dieser Auseinandersetzung manifestiert sich nun ausgerechnet in dem islamisch-völkerrechtlichen Konzept des Dschihads. Das ist allerdings kein Zufall, denn die Ideologen von al-Qaida wissen genau, dass sich dieses Konzept sehr gut dazu eignet, ihren eigenen Legitimationsanspruch zu untermauern, denn viele islamistische Bewegungen haben ihren bewaffneten Kampf aus rein pragmatischen Erwägungen heraus aufgegeben. Die Gruppen al-Dschamâ'a al-islâmiyya und Tanzîm al-Dschihâd haben 1997 ihr militantes Gedankengut revidiert. Diese so genannten »Murâdschâ'ât«-Revidierungen waren allerdings innerhalb der Gruppen umstritten, weil sie für viele Mitglieder einer Kapitulation gleichkamen. Dschihadistische Ideologen wie Ayman az-Zawahiri argumentieren, dass eine religiöse Praxis nie auf Grund solcher opportunistischer Erwägungen ausgesetzt werden könne. Der Ideologe Abu Yahya al-Libi vergleicht den militanten Dschihad mit dem Gebet und führt an, dass man als gläubiger Muslim auch dann nicht mit dem Beten aufhöre, wenn die Gebete nicht erhört werden (wenn sie also nicht ›funktionieren‹). Von daher dürfe man auch nicht mit dem militanten Dschihad aufhören und nach Alternativen suchen, nur weil sich die erwarteten strategischen und politischen Ziele durch ihn nicht verwirklichen lassen:

»Was soll daher das ständige Gerede [der Islamisten], den Dschihad zu einem ›Mittel‹ anstatt zu einem ›Zweck‹ zu machen? [...] Es führt dazu, dass einige die Bürde des Dschihads umgehen wollen, indem sie nach Alternativen suchen und dann behaupten, dass sich durch diese Alternativen das gleiche Ziel verwirklichen ließe wie durch den Dschihad.«

(Abu Yahya al-Libi 2007)

Zwar sehen viele andere islamistische Bewegungen im Dschihad ebenfalls ein legitimes Mittel im Kampf gegen ausländische Besatzer und abtrünnige Regierungen, aber nicht unbedingt eine Pflicht. Für sie ist die Wahl militärischer Mittel daher eine strategische Entscheidung und keine theologische. Einige islamistische Organisationen versuchen, die Konflikte, an denen sie beteiligt sind, vor dem internationalen Völkerrecht als legitimen Widerstand gegen Unterdrückung und/oder Besatzung zu rechtfertigen (etwa in den Palästinensischen Autonomiegebieten oder Syrien). Sie sind bemüht, von der internationalen Gemeinschaft nicht als terroristi-

sche Vereinigung gelistet zu sein, weil das alle ihre politischen Ziele aufs Spiel setzen würde (für eine Übersicht über die rechtlichen Auswirkungen der Terrorlisten im deutschen Recht siehe Meyer/Macke 2007). Für die dschihadistischen Fundamentalisten ist dieses Vorgehen eine Heuchelei gegenüber dem Westen, denn sie sehen gar keine Notwendigkeit darin, eine theologische Doktrin vor einem säkularen Gesetz zu rechtfertigen. Wissend um die Tatsache, dass andere islamistische Bewegungen aus politischem Kalkül ihre eigenen Prinzipien aufs Spiel setzen müssen, um internationale Legitimität zu erlangen, versucht al-Qaida, die kompromisslose Bereitschaft einer Gruppierung zum Dschihad zum Glaubensbekenntnis zu machen. Für al-Qaida ist die Bezeichnung »terroristische Vereinigung« ein Zertifikat ihrer Ideologie. Im Kampf um die Deutungshoheit im Islam sind »extremistisch« und »moderat« zentrale Begriffe. al-Qaida münzt diese Begriffe um und argumentiert, dass ein »moderater Islam« Appeasement gegenüber dem Westen sei, während der echte Islam unveräußerliche Prinzipien beinhalte, die nun einmal radikal gegenüber dem Westen seien. Diese Strategie der Polarisierung bringt Bin Laden in seinem theologischen Traktat »der moderate Islam ist ein Kniefall vor dem Westen« sehr klar zum Ausdruck:

»Und am Ende verkünden die [abtrünnigen] Intellektuellen, dass sie sich der amerikanischen Kampagne zum Kampf gegen den ›islamischen Terrorismus‹ – also dem Dschihad – anschließen. Das ist es also, was wir letztendlich von den ausgeglichenen Moderaten haben, dass sie ›Extremismus‹ als ernsthaftes Problem ansehen, das behoben werden muss. Sie haben sich entschieden, dass unter all die verschiedenen Formen von Extremismus auch der Islamische fällt. [...] Zweifelsohne sind sie sich mit dem Westen über diese Wahrnehmung von Extremismus einig.« (Bin Laden 2002 zit.n. Ibrahim 2007: 51f.)

In einem Interview mit al-Qaidas Medienabteilung as-Sahab erwidert Zawahiri auf die Frage, wie er zu den »moderaten« islamischen Bewegungen stehe, die sich politisch engagieren: »Ich danke Allah für die Belohnung mit Extremismus, Militanz und Terrorismus und allen anderen [Begriffen], mit denen wir bezeichnet werden.« (as-Sahab-Interview mit Ayman az-Zawahiri Mai/4/2007).

Nach ihren selbstaufgestellten Regeln gewinnen die Fundamentalisten ihren eigenen Wettbewerb der Radikalität und um die Deutungshoheit. Sie präsentieren sich als letzte Verfechter einer Islamischen Doktrin, die alle anderen islamischen Bewegungen aus vermeintlichem Opportunismus aufgegeben haben. Diese kompromisslose Einstellung führt aber auch innerhalb der dschihadistischen Gruppierungen zu Zerwürfnissen zwischen Realisten und Idealisten. Bei genauerer Betrachtung entpuppt sich das – aus rein militärischer Sicht – mangelhafte strategische Vorgehen der al-Qaida aber als durchaus zielführend, weil die Bewegung nur so ihre vermeintlich unverfälschte Theologie nach außen demonstrieren kann und dadurch bei manchen Anhängern zusätzlich an Glaubwürdigkeit gewinnt.

Im Unterschied zur herrschenden Lehrmeinung im sunnitischen Islam sieht al-Qaida die islamische Gemeinschaft einem feindlichen Angriff ausgesetzt und argumentiert daher für den Verteidigungsfall (defensiver Dschihad). Die Stationierung und die Einsätze internationaler Kampftruppen in einigen arabischen Ländern bieten diesem populistischen Argument Nährboden: Angesichts der zahlreichen militärischen Konflikte und der Unterdrückung vieler Muslime erscheint es einigen Betroffenen weltfremd, dass Rechtsgelehrte in ihren Universitäten den

bewaffneten Widerstand die religiöse Legitimität absprechen. Diesen Mangel an Anerkennung bedient die Ideologie von al-Qaida.

al-Qaida verwendet beträchtliche organisatorische Ressourcen darauf, militante Gewalt theologisch zu rechtfertigen. Die entsprechenden Schriften und Interviews von Bin Laden, Zawahiri oder Libi sind ernstgemeinte Versuche islamischer Jurisprudenz, obwohl keiner der Drei einen allgemein anerkannten Titel als Rechtsgelehrter führt, in ihren rechtstheoretischen Schriften wägen sie, scheinbar sorgfältig und objektiv, Argumente für und wider den jeweiligen Sachverhalt ab. Diese Sachverhalte sind zu zahlreich, um sie an dieser Stelle angemessen zusammenfassen zu können, aber grundsätzlich betreffen sie Fragen hinsichtlich des Rechts zum Krieg (*ius ad bellum*) und hinsichtlich des Rechts im Krieg (*ius in bello*).

Viele militante Dschihadisten machen sich dabei eine Regel in der islamischen Jurisprudenz (*fiqh*) zu Nutze, die besagt, dass »Notwendigkeit Verbotenes zulässig macht« (Lohlker 2013: 74). Welche Verbote unter welchen Umständen ausgesetzt werden können, ist abhängig vom Einzelfall. Eine unter Dschihadisten und Terrorismusforschern bekannte Fatwa erläutert beispielsweise, ob und unter welchen Umständen es rechtmäßig sei, Massenvernichtungswaffen gegen Ungläubige einzusetzen (Lohlker 2013: 72ff.; Paz 2005).

In einem anderen fragwürdigen Rechtsaufsatz erklärt Ayman az-Zawahiri, dass das Töten von Unschuldigen eine bedingt zulässige Handlung im Krieg sei. Militärische Operationen, die Unschuldige das Leben kosten, sind demnach zulässig, wenn deren Nutzen »erforderlich«, »universal« und »sicher« ist, d.h.: Wenn das eigentliche Angriffsziel anders nicht erreicht werden kann als durch das Töten von Unschuldigen (erforderlich); wenn alle Muslime von dem Erfolg des Anschlags profitieren (universal); wenn der Angriff mit Sicherheit den erwarteten Erfolg erbringt. Zawahiri zitiert bei dieser Begründung al-Qurtubi. Er zitiert aber auch aus klassischen Rechtsgutachten, die das Töten von Unschuldigen strikt ablehnen, um somit den Anschein einer objektiven Abwägung von Argumenten zu wahren (für das vollständige Gutachten siehe Ibrahim 2007:139ff).

## FAZIT

In Politik und Gesellschaft sind gewisse Sorgen über die Entwicklung des Islamismus verbreitet. Neben möglichen Herausforderungen sollten aber auch die Chancen erkannt werden, die eine solche Entwicklung mit sich bringt. Hinsichtlich des Verhältnisses von Islamismus, Salafismus und Dschihadismus werden in der Fachliteratur zwei Trends antizipiert. Der eine Trend sieht im politischen Islam der Muslimbruderschaft einen »Schutzwall« (Lynch 2011: 177), der radikalere Elemente des Islamismus in Zukunft aufhalten wird, weil sie den Bemühungen der Bewegung um legitime politische Macht und internationale Anerkennung schaden. Die zweite Auffassung sieht in der ideologischen Verbohrtheit des (puristischen) Salafismus ein Hindernis für die Realpolitik im politischen Islam (Mneimneh 2011; Lia 2011: 70). Beide Thesen schließen sich nicht aus, sondern zeigen, auf welcher vielfältigen Weise unterschiedliche islamistische Strömungen zusammenhängen und sich gegenseitig beeinflussen. Aus diesen Beobachtungen die richtigen innen- und außenpolitischen Schlüsse zu ziehen, ist dennoch schwierig, denn der Westen kann sich in diesen Prozess nicht einmischen, bzw. erregt mitunter negative

Aufmerksamkeit, wenn er es dennoch versucht. Die Bestrebungen der USA, den »moderaten« Islam durch systematische Einflussnahme zu stärken (Rabasa u.a. 2007), liefern radikaleren Bewegungen die nötigen Argumente, um einen reformorientierten und fortschrittlichen Islam zu diskreditieren. Dadurch kann der Erfolg einer begrüßenswerten Entwicklung, die auch ohne politische Einflussnahme stattfindet, allzu leicht aufs Spiel gesetzt werden, etwa wenn bestimmte Strömungen im politischen Islam als »der Islam der RAND Corporation [eine US-amerikanische Denkfabrik]« (al-Libi) beschimpft werden. Die gezielte Unterstützung moderater Gruppen könnte sich also allzu leicht als Bären dienst erweisen. Völlige Tatenlosigkeit im innen- und außenpolitischen Umgang mit dem politischen Islam wäre aber ebenso kontraproduktiv. Islamische Organisationen sind auf die Unterstützung, Dialogbereitschaft und diplomatische Anerkennung westlicher Länder angewiesen. Dabei ist es natürlich legitim und erstrebenswert, liberale Errungenschaften zum Beispiel bei der Gleichberechtigung von Männern und Frauen in diesem Dialog langfristig voranzutreiben.

## LITERATUR

- Abdelhaleem, Tariq (2004): *The counterfeit Salafis*. Scarborough, Ontario: Al-Attique.
- Abrahams, Max (2008): »What terrorists really want«, in: *Int Security* 32/4(2008), S. 78-105.
- Baehr, Dirk (2011): *Der deutsche Salafismus. Vom puristisch-salafistischen Denken eines Hasan Dabbaghs bis zum jihadistischen Salafismus von Eric Breininger*. München: GRIN Verlag GmbH.
- Baehr, Dirk (2012): »Salafistische Propaganda im Internet«, in: *Magdeburger Journal zur Sicherheitsforschung* 2, S. 236-269.
- Bassiouni, M. Cherif (2014): *The Sharia and Islamic public law in time of peace and war*. Cambridge [UK]: Cambridge University Press.
- Brachman, Jarret M. (2009): *Global Jihadism*. London: Routledge (Political Violence).
- Büyükkara, Mehmet Ali (2014): »Salafiyya: Entstehung, Hintergründe, Strömungen«, in: *Perspektif. Zeitschrift der Islamischen Gemeinschaft Milli Görüş (IGMG)* (Mai).
- Hegghammer, Thomas und Stéphan Lacroix (2007): »Rejectionist Islamism in Saudi Arabia. The story of Juhayman al-'Utabi revisited«, in: *International Journal of Middle East Studies* 39/1(2007), S. 103-122.
- Ibrahim, Raymond (2007): *The Al Qaeda Reader*. New York: Broadway Books.
- ICG, International Crisis Group (2005): *Understanding Islamism*. In *Middle East/North Africa Report*. Cairo/Brussels.
- Lia, Brynjar (2006): *The Society of the Muslim Brothers in Egypt. The rise of an Islamic mass movement, 1928-1942*. Reading, England: Ithaca Press (1. Aufl. 1998).
- Lia, Brynjar (2011): »Jihadis divided between strategists and doctrinarians«, in: Asaf Moghadam und Brian Fishman (Hg.): *Fault lines in global Jihad. Organizational, strategic and ideological fissures*. Milton Park u.a.: Routledge (Political Violence), S. 69-87.

- Lohlker, Rüdiger: »Religion, weapons, and jihadism emblematic discourses«, in: ders. (Hg.): *Jihadism, online discourses and representations*. Wien: V&R University Press, S. 65-88.
- Lynch, Marc (2011): »Islam divided between Jihad and the Muslim Brotherhood«, in: Assaf Moghadam und Brian Fishman (Hg.): *Fault lines in global Jihad. Organizational, strategic and ideological fissures*. Milton Park u.a.: Routledge (Political Violence), S. 161-183.
- Marks, Monica (2012): »Who are Tunisia's Salafis?«, in: *Foreign Policy*, 28.9.2012.
- Melvin, Neil J. (2006): »Islam, conflict, and terrorism«, in: *SIPRI yearbook 2006. Armaments, disarmament and international security*. Oxford: Oxford University Press.
- Meyer, Frank und Julia Macke (2007): »Rechtliche Auswirkungen der Terroristenlisten im deutschen Recht«, in: *Höchststrichterliche Rechtsprechung Strafrecht* 8/12(2007), S. 445-465.
- Mneimneh, Hassan (2011): »The spring of a new political Salafism?«, in: *Current Trends in Islamist Ideology* 12(2011), S. 21-36.
- Munir, Muhammad (2012): »Islamic International Law (Siyar): An Introduction«, in: *Hamdard Islamicus*, 40/4(2012), S. 37-60.
- Musharbash, Yassin (2013): »Wie gefährlich sind Deutschlands Salafisten?« in: *Die Zeit* 13/2013.
- Paz, Reuven (2005): »The impact of the war in Iraq on the global Jihad«, in: *Current Trends in Islamist Ideology* 1(2005), S. 39-49.
- Rabasa, Angel u.a. (2007): *Building moderate Muslim networks*. Santa Monica, CA: RAND.
- Roy, Olivier (1994): *The failure of political Islam*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Schneiders, Thorsten Gerald (2013): *Der Arabische Frühling. Hintergründe und Analysen*. Wiesbaden: Springer VS.
- Steinberg, Guido (2012): *Wer sind die Salafisten? Zum Umgang mit einer schnell wachsenden und sich politisierenden Bewegung*, hg. v. Stiftung Wissenschaft und Politik. Berlin [SWP Aktuell, 28].
- Utvik, Bjørn Olav (2014): »The Ikhwanization of the Salafis: Piety in the Politics of Egypt and Kuwait«, in: *Middle East Critique* 23/1(2014), S. 5-27.