

Politisches Handeln und politische Partizipation  
der ägyptischen Salafiyya im Kontext veränderter  
politischer Opportunitätsstrukturen 2011–2013

Bonner islamwissenschaftliche Hefte

---

Herausgegeben von  
Stephan Conermann

Heft 36

Wolfgang Bernhard Schäfer

Politisches Handeln und politische Partizipation  
der ägyptischen Salafiyya im Kontext veränderter  
politischer Opportunitätsstrukturen 2011–2013



EB-Verlag

**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.

**Umschlag/Satz:** Rainer Kuhl

**Copyright ©:** EB-Verlag Dr. Brandt  
Berlin 2016

**ISBN:** 978-3-86893-198-3

**Internet:** [www.ebverlag.de](http://www.ebverlag.de)  
**E-Mail:** [post@ebverlag.de](mailto:post@ebverlag.de)

**Druck und Bindung:** CPI, Birkach  
Printed in Germany

*In Erinnerung an Prof. Dr. Christoph Schumann (1969–2013),  
der weite Strecken meines Studiums geprägt hat.  
Er war mir ein menschliches und akademisches Vorbild.*



# Inhaltverzeichnis

Widmung .....	5
Hinweise zur Umschrift .....	9
1. Einleitung und Fragestellung .....	10
Was ist unter dem Begriff der Salafiyya zu verstehen? .....	10
Zur Forschungslage und zum paradigmatischen Ansatz dieser Arbeit .....	10
Zur historischen Genese des Begriffs „Salafiyya“ in der westlichen Rezeption .....	14
Salafistische Begriffe und ihre Politisierung .....	17
2. Theoretische Grundlagen .....	18
Political process theory – Genese und Problematisierung .....	18
Dynamics of contention: Der mechanism-and-process approach .....	20
Mechanismen von Mobilisierung und Demobilisierung .....	21
Demobilisierung und Depolitisierung in autoritären Regimen .....	26
Politische Opportunitäten, (Be-)Drohungen und Hemmnisse .....	28
3. Politisches Handeln und politische Partizipation der ägyptischen Salafiyya .....	30
Die Anfänge der Salafiyya von der Jahrhundertwende bis in die 1980er Jahre und die Rolle Saudi-Arabiens in ihrer Genese .....	30
Koevolution von Staatsapparat und Salafiyya in Ägypten seit den 1970ern .....	33
Sadat, Studenten, Salafiyya .....	33
Der Islam als <i>framing</i> -Symbol .....	35
Apolitischer Salafismus: Überzeugung oder Kalkül? .....	37
Der islamische Parallelssektor .....	39
Satellite Salafism .....	41
Politische Opportunitätsstrukturen unter Mubarak .....	42
Salafistische Organisationen und Strömungen in Ägypten vor 2011 .....	46
al-Gam‘iyya al-Shar‘iyya .....	46
Ansar al-Sunna al-Muhammadiyya .....	47
al-Tabligh wa-l-Da‘wa .....	48
al-Jama‘a al-Islamiyya .....	48
al-Jihad .....	49
al-Da‘wa al-Salafiyya .....	50
Aktivistischer Salafismus .....	51

Madkhaliyya-Salafismus .....	52
al-Salafiyya al-Jihadiyya .....	52
Der Konfliktzyklus von 2011 und der Weg in die Politik .....	53
Entscheidungen unter Unsicherheit .....	53
Artikel 2 als Ausgangspunkt salafistischer Wege in die Politik .....	55
Parteienformierung und politisches Experimentieren .....	59
Die Erfolge und Niederungen des Wahlkampfes .....	63
Ausländische Unterstützung für salafistische Parteien? .....	65
Salafisten als Teil des institutionellen Politikbetriebs .....	67
Salafistische Parlamentsarbeit .....	67
Der Präsidentschaftswahlkampf als Lektion in Realpolitik .....	67
Das Ausbleiben des Jihads .....	71
Kooperation und Konfrontation mit Muhammad Mursi .....	71
Der IMF-Kredit – als der Zweck die Mittel heiligte .....	72
Die Verfassungsdebatte .....	72
Burhami und die Spaltung al-Nurs .....	73
Die Institutionalisierung der revolutionären Salafisten .....	74
Rückkehr der Autokratie – Rückkehr zum status quo ante? .....	75
Der Konflikt mit der Muslimbruderschaft und die Säkularisierung des politischen Handelns in der Salafiyya .....	75
Die Rolle der Salafiyya im Putsch 2013 .....	76
Salafistische Organisationen unter Sisi, dauerhaft geduldet? .....	77
Zusammenfassung .....	79
Appendix .....	82
Abbildungen .....	82
Liste der Parteien mit Islambezug in Ägypten 2011–2013 .....	84
Literatur- und Quellenverzeichnis .....	87



## Hinweise zur Umschrift

Wie mittlerweile in vielen neueren deutschsprachigen Veröffentlichungen und in Presseberichten generell üblich, habe ich für die Umschrift arabischsprachiger Begriffe eine vereinfachte Form ohne diakritische Zeichen gewählt.<sup>1</sup> Eine Ausnahme bildet das Literaturverzeichnis. Gerade im Fall von Namen, die wegen anderer Umschriftregeln und -gewohnheiten im Englischen in verschiedenen Varianten vorliegen, habe ich teilweise Schreibweisen übernommen, die zwar nicht den Regeln der hier verwendeten vereinfachten Umschrift entsprechen, aber so eingebürgert sind (z. B. „Nasser“ anstatt „Nasir“ im Falle des früheren ägyptischen Präsidenten).

Englische Fachbegriffe werden kursiv gedruckt. Arabische Fachbegriffe und Parteinamen sind jeweils in Klammern und Kursivschrift hinter der deutschen Bezeichnung angegeben. In manchen Fällen, z. B. im Fall der Partei *hizb an-nur* habe ich mich für die deutsche Bezeichnung „al-Nur(-Partei)“ entschieden, da die Partei in Presseberichten meist so und nicht übersetzt als „Partei des Lichts“ bezeichnet wird (im Englischen steht meist „Al Nour Party“). Für den arabischen Ehrentitel *shaikh* habe ich das im deutschen Sprachraum bereits seit langem bestehende Scheich verwendet.

- Sh ≙ arabischer Buchstabe Šīn (Sch wie in „Schule“)
- ‘ ≙ arabischer Buchstabe ‘ain (gedrungender Kehlkopfverschlusslaut)
- ’ ≙ arabischer Buchstabe hamza (Anlaut wie in „’Erd’öl“)
- dh ≙ arabischer Buchstabe Dāl (gleich dem englischen stimmhaften „th“)
- th ≙ arabischer Buchstabe Ṭā’ (gleich dem englischen harten „th“)
- gh ≙ arabischer Buchstabe Ġain („Zäpfchen-R“)
- r ≙ arabischer Buchstabe Rā’ (gerolltes R)
- j ≙ arabischer Buchstabe Ġīm (gesprochen wie „dschim“)
- kh ≙ arabischer Buchstabe Ḥā’ (entspricht dem „ch“ in „Dach“)
- z ≙ arabischer Buchstabe Zāy (stimmhaftes s wie in „Hase“)
- q ≙ arabischer Buchstabe Qāf (stimmloser uvularer Verschlusslaut ohne Entsprechung im Deutschen oder Englischen)

---

<sup>1</sup> Das Muster ist aus Behnam und Fouad (2014, 11f.) übernommen.

# 1. Einleitung und Fragestellung

## Was ist unter dem Begriff der Salafiyya zu verstehen?

„As a Salafi, we are permitted to question the imam. It's not like the Muslim Brotherhood, where you blindly follow the teacher's authority. Our own authority is the Quran, and the Sunnah.“

— Mahmud Muhammad Abdul Ali, Fahrer in Alexandria, 2014 (Traub 2014)

### Zur Forschungslage und zum paradigmatischen Ansatz dieser Arbeit

Spätestens seit der sogenannten „Revolution“<sup>2</sup> in Ägypten vom 25. Januar 2011 und dem Aufstieg der salafistischen al-Nur-Partei hat der Salafismus sich in der breiten Wahrnehmung der westlichen Öffentlichkeit festgesetzt. Die relativ wenigen deutschen Salafisten<sup>3</sup> haben im Fahrwasser dieser gesteigerten Aufmerksamkeit und durch effektive Aktionen wie die „Lies!“-Kampagne 2011 oder die öffentlichkeitswirksamen Auftritte und medialen Darstellungen im Internet von Predigern wie Pierre Vogel eine Reichweite erreicht, die das Bild des Islams in der öffentlichen Rezeption stärker prägen, als ihre geringe Zahl es nahelegen würde. Intensive Debatten um die Gefahr durch Rückkehrer aus dem Syrienkrieg und Konfrontationen wie die eskalierte Demonstration der HoGeSa („Hooligans gegen Salafisten“) am 26. Oktober 2014 in Köln zeigen, dass der Salafismus als politisches Schlagwort endgültig in der deutschen Mehrheitsgesellschaft angekommen ist. Trotz, vielleicht auch gerade wegen der immensen öffentlichen Aufmerksamkeit und der häufig recht freien Verwendung des Begriffes hat dieser in seiner Bedeutung mehr Breite als Tiefe erlangt.

<sup>2</sup> Ich verwende im Rahmen dieser Arbeit die Ausdrücke „Umbruch“ und „Aufstand“, da die Ereignisse von 2012/13 gezeigt haben, dass trotz des Sturzes Mubaraks und der Auflösung der NDP die alten Machtstrukturen weitgehend intakt blieben, so dass die Bezeichnung „Revolution“ für den Umbruch von 2011, auch wenn er einschneidend war, eine zu weitgehende ist.

<sup>3</sup> Das Bundesamt für Verfassungsschutz spricht auf seiner Website von etwa 6.000 Salafisten in Deutschland: <http://www.verfassungsschutz.de/de/arbeitsfelder/af-islamismus-und-islamistischer-terrorismus/was-ist-islamismus/salafistische-bestrebungen>, Zugriff am 19.02.2015.

Diese Unschärfe hat eine Reihe von Ursachen, die schon seit geraumer Zeit bestehen. Verschiedene Autoren haben versucht, durch die Einführung von Unterkategorien oder klareren Definitionen aus dem Salafismus<sup>4</sup> bzw. der Salafiyya einen trennscharfen Begriff zu machen. Der am weitesten akzeptierte und rezipierte Beitrag stammt dabei von Quintan Wiktorowicz, der mit *Anatomy of the Salafi Movement* (2006) eine Dreiteilung der Salafiyya in apolitische, sich von der Außenwelt fern haltende Quietisten (*quietists*), gewaltfreie politische Aktivisten (*politicos*) und militante politische Aktivisten (*jihadis*) begründete. Thomas Hegghammer (2009, 257–259) hat diese und andere Unterscheidungen von Gilles Kepel und Barry Rubin dahingehend kritisiert, dass sie entweder inkonsistent oder unvollständig seien und legt ein alternatives zweiachsiges Modell vor, das Gruppen auf einer Matrix nach Grundprinzip (*rationale*) und Verwirklichung (*manifestation*) sortiert, und sich salafistischer Epithete gänzlich enthält. Dieser Ansatz ist nicht schon wegen seiner Radikalität charmant und umgeht zumindest auf analytischer Ebene die Verwendung eines höchst unklaren Begriffes. Die Veröffentlichung des betreffenden Aufsatzes in einem Buch mit dem Titel *Global Salafism* (Meijer, 2009) zeigt aber auch, dass dieses Vorgehen das Problem im großen Maßstab nicht löst.

Doch auch die um Trennschärfe bemühten Definitionen für *die* Salafiyya haben Tücken, und zwar aus einem strukturellen und einem normativen Grund. Das strukturelle Problem der Definition des Salafismus hat mehrere Unterebenen. Eine dieser Ebenen äußert sich darin, dass selbsternannte Salafisten und den Salafismus zuschreibende Beobachter sich in keiner Weise darüber einig sind, zu welchem Diskurs der Begriff überhaupt gehört. Hegghammer (2009, 248) untertreibt das Problem noch, wenn er feststellt: „There is considerable debate and disagreement about what constitutes Salafism, primarily because Islamists often use it as a normative term, while observers understand it as a descriptive

<sup>4</sup> Der Begriff „Salafismus“ wird in dieser Arbeit zur Benennung der Ideologie von Salafisten benutzt. Als Salafisten sehe ich im Wesentlichen nur Personen an, die diesen Begriff zu ihrer Selbstbezeichnung nutzen und/oder für die er in Ägypten als allgemeine Bezeichnung eingebürgert ist. Der Begriff „Salafiyya“ bezeichnet, wenn er nicht genauer spezifiziert wird, die Gesamtheit der Salafisten. Den englischen Begriff „salafism“ sehe ich im Allgemeinen als dem deutschen „Salafismus“ entsprechend.

label.“ Salafistische Epithete können aber nicht nur deskriptiv und normativ, sondern auch präskriptiv verwendet werden, können inklusiv oder exklusiv aufgefasst werden, und der Salafismus kann schwerpunktmäßig als theologisches, politisches, soziologisches, kulturwissenschaftliches, psychologisches oder anderweitiges Phänomen erörtert werden, was jeweils unterschiedliche Analysemethoden, unterschiedliche Kategorisierungen und unterschiedliche Schlussfolgerungen bedingt. Ein salafistisches Epithet zu verwenden, mag manchmal auch schlicht wie eine popkulturelle Referenz gehandhabt werden, ähnlich wie sprachliche, modische oder musikalische Zitate subkultureller Strömungen auch von Menschen benutzt werden, die von denen, die in dieser Strömung ihren Lebensinhalt sehen, als „falsche“ oder zumindest „nicht echte“, „nicht richtige“ Vertreter dieser Subkultur angesehen würden.<sup>5</sup>

Die Erschaffung eines klaren, trennscharfen Begriffes der Salafiyya ist dadurch immer auch eine Festlegung auf eine bestimmte, exklusive Perspektive.

Justayna Nedza etwa bemüht sich in ihrem Aufsatz „Salafismus“ – Überlegungen zur Schärfung einer Analysekatgorie (2014) um eine Verfeinerung des Modells von Wiktorowicz. Sie bedauert darin eine fehlende „systematische Abgrenzung zur Selbstbezeichnung [der Salafisten] in der gegenwärtigen Forschung, weshalb unter dem Etikett «Salafismus» häufig Fälle diskutiert werden, die möglicherweise gar nicht dazugehören.“ (Nedza 2014, 81). Sie argumentiert außerdem: „Gegen die Verwendung der Selbstbezeichnung spricht, dass hier oftmals sehr subjektive Vorstellungen der Protagonisten einfließen. Diese machen es nahezu unmöglich, einen begrifflichen Konsens zu finden.“ (Nedza 2014, 80). Diese von ihr als Missstand empfundene Beobachtung versucht sie durch die Definition eines Idealtypus „Salafismus“ zu beheben, der den Begriff gegenüber anderen Verständnissen des Salafismus abgrenzbar macht (Nedza 2014, 81).

<sup>5</sup> „In many cases, the self-appellation ‚Salafi‘ is simply a synonym for ‚authentic‘.“ (Hegghammer, 2009, 249) Typische Beispiele für Subkulturen, deren Slogans, Mode und Musik Eingang in die allgemeine Populärkultur gefunden haben, wären z.B. Punk, Hip Hop, Heavy Metal, Graffiti oder die Biker-Szene. Eine interessante Subkultur, die islamische Referenzen mit Bestandteilen westlicher Punk-Kultur mischt, ist Taqwacore (Knight 2004).

Dieser Ansatz ist für bestimmte Analysen zweifellos äußerst sinnvoll, er kann aber nur dort zu einer Klärung beitragen, wo die Beteiligten – dies wird sich zumeist auf einen begrenzten akademischen Personenkreis beschränken – diese Perspektive zu analytischen Zwecken übernehmen können. Die begriffliche Unschärfe, die dadurch entsteht, dass völlig divergente Personen, Gruppen und Organisationen sich salafistischer Epithete zur Selbstbezeichnung bemächtigen, bleibt davon unberührt. Der Salafismus wird selbst unter seinen Anhängern mit völlig unterschiedlichen Inhalten verknüpft (Nedza 2014, 85), kann aber gleichzeitig vorgaukeln, eine eindeutige Doktrin zu liefern, die dem Gläubigen die zweifelsfreie Unterscheidung von Richtig und Falsch ermöglicht. Die Vielfalt an Bedeutungen hinter salafistischen Epitheten gehört dadurch empirisch zu den konstitutiven Elementen des Phänomens, sofern man es derart inklusiv betrachtet.

Ein zweites Problem besteht in der Statik eines trennscharfen Begriffes. Aus der Selbstsicht der meisten Salafisten heraus wäre dies völlig folgerichtig, wird der Salafismus doch ebenfalls aus dem Gedanken der statischen, ewigen Wahrheit Gottes, die sich in Koran und Sunna offenbart, abgeleitet. Aus der Sicht des empirischen Beobachters ist dagegen schwerlich zu leugnen, dass die Heterogenität des Salafismus eng verbunden ist mit einem sozial und diskursiv hochgradig dynamischen Umfeld.

Ich habe entschieden, zum besseren Verständnis der Hintergründe meiner Herangehensweise an den Salafismus im Theorieteil dieser Arbeit die Genese des *mechanism-and-process-approach* in der *social movement theory* zu erläutern, weil der Paradigmenwechsel weg von statischen, variabelbasierten Beobachtungen hin zu prozessverfolgenden Analysen einerseits von erheblicher Bedeutung für die Entwicklung der *social movement theory* war, die in den späten 1990er Jahren in einer Krise steckte, und andererseits entscheidend für das tiefere Verständnis meiner Vorbehalte gegenüber Nedzas Vorgehen ist. Die Flüchtigkeit, Veränderlichkeit und Kombinierbarkeit kultureller Symbole ist ein wesentlicher Roh- und Treibstoff von Konfliktdynamiken (*dynamics of contention*; McAdam, Tarrow und Tilly 2001). Die Formung neuer Narrative aus innovativen und etablierten Symbolen und Topoi wird dort als „bricolage“ bezeichnet, als Bastelei also, wobei in dem Begriff eine Konnotation des Amateurhaften mit-

schwingt. Bricolage stellt ein wesentliches Reservoir für *framings* (die Situation einordnende Narrative) und *action repertoires* (aktivistische Methoden und Verhaltensweisen, teils hochgradig symbolisch und ritualisiert) dar, die das Neue in der sozialen Bewegung an das Vorhandene und Vertraute anschließen und damit für potentielle Mitstreiter eine Verbindung zwischen den politischen Zielen und ihrem eigenen Leben nachvollziehbar machen.<sup>6</sup> Auch der Salafismus wirkt, auf abstrakte Weise, immer wieder zusammengezimmert, geknüpft aus einem Mythos von Authentizität (Haykel 2009, 36), der enthistorisierten Vorstellung eines direkten Zugangs zu einer transzendenten Wahrheit und einem innovativen, politisierten, geradezu modernen Verständnis traditioneller religiöser Begriffe. Im Rahmen dieser Arbeit wird häufig vom Pragmatismus die Rede sein, den selbst eingefleischte Salafisten angesichts veränderter äußerer Umstände an den Tag zu legen bereit sind. Die Erstellung eines statischen Idealtyps kann hier als Fix- und Orientierungspunkt nützlich sein, aber sie sollte nicht vergessen lassen, dass die Salafiyya eine andere, vieldeutige und hochgradig dynamische Seite hat, die dadurch nicht abgedeckt wird. Sicherlich: Alles hängt in diesem Fall davon ab, ob man bereit ist, der Vorrangigkeit der Betrachtung der Salafiyya als „soziales Phänomen“ (Gauvain 2010, 811) in dieser Perspektive zu folgen und ob man bereit ist, den Salafismus als Teil der fundamentalistischen Reaktion auf die Moderne aufzufassen (Meyer 1989, 18).<sup>7</sup>

Die zweite Ebene meiner Zurückhaltung gegenüber dem salafistischen Idealtypus ist eine normative. In der Folge das Attentat auf die Redaktion des französischen Satiremagazins Charlie Hebdo und weitere Gewalttaten in direkter Folge, die sich während des Verfassens der vorliegenden Arbeit ereigneten, wurde (nicht nur) in Deutschland eine Debatte darüber geführt, ob diese Anschläge etwas mit dem Islam zu tun hätten. In einem klugen Essay, der im Rahmen dieser Diskussion erschien, reflektiert Floris

<sup>6</sup> „Bricolage pulls together accepted and new frames to legitimate contention and mobilize accepted frames for new purposes. Symbols and frames can serve to unite diverse actors; at the same time, their meanings can be ambiguous and multivalent across different movement constituencies, which allows leaders to attract diverse constituencies that come together behind ambiguous symbols.“ (Tarrow 2011, 146)

<sup>7</sup> Für einen Widerspruch dazu siehe Tillschneider (2014).

Biskamp über die zwei damit verbundenen Fragen, nämlich ob diese Aussage einerseits eine Tatsache korrekt beschreibe und was diese Aussage zu tätigen als Sprechakt bedeute. Er betont dabei die Möglichkeiten und Grenzen der Einordnung durch einen säkularen Beobachter und zitiert Deniz Yücel mit einem simplen und treffenden Fazit: „den Islam gibt es nicht, der Islam ist die Summe dessen, was diejenigen, die sich auf ihn berufen, daraus machen.“ (Biskamp, 2015).

Die Frage ist hier, ob wir berechtigt sind, mit der Salafiyya anders zu verfahren. Wenn man, wie Nedza es unternimmt, Salafisten, die sich als solche bezeichnen, als „möglicherweise gar nicht dazugehören[d].“ (Nedza 2014, 81) zu etikettieren, nimmt man eine festlegende Einordnung von außen vor – man teilt in „richtige“ und „falsche“ Salafisten. Wer als Salafist gelten darf und wer nicht, ist aber eine Machtfrage darüber, wer sich dieses Begriffs bemächtigen kann und gerade innerhalb der Salafiyya wird dieser Kampf teilweise mit allen Mitteln bis hin zur Bezeichnung von Gegenspielern als Apostaten geführt. Als Wissenschaftler/innen sollten wir vorsichtig sein, an einer Auseinandersetzung über den „richtigen“ oder „tatsächlichen“ Salafismus teilzunehmen. Dies ist weniger ein Einwand gegen den Idealtyp, als mehr ein Hinweis auf dessen begrenztes Einsatzfeld.

Sich dem Wildwuchs an Selbstbezeichnungen von Salafisten und den damit einhergehenden konzeptionellen Inkonsistenzen zu stellen, mag oft unbefriedigend sein, doch dieser Wildwuchs ist eine empirische Beobachtung, und somit ein inhärenter Teil der Beschäftigung mit diesem Phänomen, der nicht wegdefiniert, sondern reflektiert werden muss. Sowohl Wiktorowicz als auch Nedzas Bemühungen um klarere begriffliche Unterteilungen sind dabei kritisch zu würdigen, da sie als Vorschläge für sinnvolle Unterteilungen fraglos zu einem besseren Verständnis des Salafismus beitragen. So kann Nedza etwa die Annahme Wiktorowicz widerlegen, dass alle Salafisten einem einheitlichen Glaubensverständnis (*‘aqida*) folgen (Nedza 2014, 86). Vielmehr sieht sie viele Spaltungen innerhalb der Salafiyya gerade aus einem unterschiedlichen Glaubensverständnis bedingt (Nedza 2014, 90). Auch der von Nedza vorgeschlagene Idealtypus wird, als *ein* orthodoxer Typ von Salafisten, sinnvoll für eine darauf aufbauende Kategorienentwicklung sein. Olaf Far-

schid etwa zeigt Übereinstimmungen zwischen Salafismus und Merkmalen politischer Ideologien auf, entgeht einem ähnlichen Problem wie Nedza aber durch die Betonung, sich auf „Teile des Salafismus“ (Farschid 2014, 162) zu beziehen.

Der Salafismus ist, in diesem Punkt sollte Heggammers und Meijers (Meijer 2009, 27) Betonung der Theologie abgeschwächt werden, kein rein theologisches Projekt, sondern sollte auch als soziales Phänomen gesehen werden, das sich in dialektischer Weise sowohl an theologischen Versatzstücken orientiert und an ihnen ausrichtet, wie auch permanent eigene theologische Konstrukte zur Rechtfertigung gegenwärtiger situativer Umstände und politischer Handlungen generiert und dadurch eine Spirale permanenter Neuaushandlung in Diskurs und Praxis des Gehalts des Begriffs Salafiyya befeuert. Aus politikwissenschaftlicher Sicht ist nicht zuletzt natürlich die Frage relevant, in welcher Weise die Rezeption dieser Begrifflichkeit politische Folgen hat und wie, wo und wann wer unter welchen Umständen unter dem Banner des Salafismus politisch handelt. Hegghammer (2009, 256) erklärt, dass „Salafismus“ und „Jihadi-Salafismus“ wenig Brauchbarkeit bei der politischen Einordnung einer Gruppierung besäßen, dass also der Zusatz „salafistisch“ wenig über die konkreten politischen Zielsetzungen und Methoden einer Gruppierung aussagt und daher analytisch von geringem Wert ist. Dem ist nicht zu widersprechen, trotzdem kann die Tatsache, dass alle salafistischen Akteure sich auf denselben Begriff beziehen, nicht ohne weiteres ignoriert werden.

Ein Ausweg kann darin liegen, das Problem als eines mehrerer Ebenen zu begreifen, bei dem die diskursiv konstruierte Einheit der unterschiedlichen Akteure durch Referenzen auf dasselbe Symbol – den Salafismus – nicht als Widerspruch, sondern als systemische Eigenheit des Phänomens Salafismus gesehen wird.<sup>8</sup> Damit wird einerseits der Selbstbe-

<sup>8</sup> In meiner Seminararbeit „Differenzierungsprozesse im ägyptischen Salafismus in der Mursi-Ära – Eine Annäherung in Begriffen der poststrukturalistischen Theorie nach Ernesto Laclau“ (Institut für Politik und Zeitgeschichte des Nahen Ostens, Erlangen 2013) habe ich mich die Salafiyya und spezifisch ihre Fiktion eines „wahren Islam“, der zwar permanent angerufen wird, aber bei genauerer Hinsicht konzeptionell sehr unklar bleibt und hinter weiteren Allgemeinplätzen wie der „Gültigkeit der Scharia“ verborgen wird, mit dem leeren Signifikanten wie Laclau (1996) ihn beschreibt, gleichgesetzt. Der leere Signifikant entsteht, wenn einzelne Vorfälle und Erlebnisse repressiver Maßnahmen, also partikuläre

zeichnung und Selbstverortung Rechnung getragen, gleichzeitig werden politische Präferenzen analytisch sauber vom Begriff des Salafismus getrennt.

In meiner Arbeit gehe ich einen damit nahe verwandten Weg. Ausgehend von der Frage, welche Gruppen sich als salafistisch bezeichnen oder in Ägypten allgemein als salafistisch angesehen werden,<sup>9</sup> betrachte ich das politische Handeln und die politische Partizipation dieser Gruppen am politischen Leben Ägyptens. Dabei verfolge ich in der ersten Hälfte der Arbeit die Genese der ägyptischen Salafisten sowie ihr Verhältnis zur Politik. In der zweiten Hälfte betrachte ich das Verhalten dieser Akteure nach den einschneidenden Veränderungen von 2011 und zeichne die Prozesse ihrer Entwicklungen nach. Ziel ist es dabei nicht, zu einer feineren Klassifikation der ägyptischen Salafiyya zu gelangen, gerade weil sich gezeigt hat, dass der Prozess der Politisierung der Salafiyya nicht nur die politische Landschaft Ägyptens, sondern auch und gerade die Salafiyya massiv verändert. Stattdessen zielt die Arbeit auf einen Beitrag zur Frage, ob, wie und wie stark Salafisten in Ägypten bereit sind, Teil der politischen Sphäre zu werden, welche Reaktionen und Veränderungen sie dort hervorrufen und welchen Entwicklungslinien dieser Eintritt oder Nicht-Ein-

Konflikte, sich zur Wahrnehmung verdichten, dass dies alles Manifestationen eines Großkonflikts mit einem absolut Anderen seien. Der leere Signifikant hebt in diesem Fall alle Differenzen und Differenzierungen zwischen den „Widerständlern“ und auch innerhalb des Feindbildes auf und negiert das hegemoniale System in totaler Weise (Laclau 1996, 20–46). Im Fall der Salafiyya wären sowohl der autoritäre ägyptische Staat als auch die Progressivität und der damit assoziierte Westen Ausdrucksformen des hegemonialen Systems, gegen das der „wahre Islam“ symbolisch ins Feld geführt wird, als leere Projektionsfläche aber nicht in der Lage ist, realisierbare Alternativen zu produzieren und wieder zu Partikularismen zerfällt, sobald seine Inhalte zu konkretisieren versucht werden. Die Attraktivität des islamischen Purismus wäre in diesem Kontext also auch verbunden mit der Beständigkeit des Feindbildes und seiner Existenzbedingungen (z. B. Autoritarismus, Governance-Defizite, wirtschaftliche Härten, hinreichende mediale Transparenz der diskursiven und wirtschaftlichen Dynamik der westlichen Industriestaaten gegenüber autoritärer Stagnation im Heimatland).

<sup>9</sup> Al-Gamiyya al-Shar'iyya, al-Jama'a al-Islamiyya und al-Jihad sind hier Kippenkandidaten. Der inklusiven Salafismusdefinition folgend, wie ich sie in der Einleitung vertrete, betrachte ich diese Gruppen in dieser Arbeit, wenn auch nicht schwerpunktmäßig.

Die Muslimbruderschaft könnte auch als salafistisch angesehen werden (Rubin 2013, 1), wird von mir aber nicht als primärer Forschungsgegenstand behandelt, da die Einordnung als salafistisch sowohl in der Literatur als auch in der ägyptischen Öffentlichkeit unüblich ist.

tritt jeweils folgt. Der Fokus liegt dabei auf einer prozessverfolgenden Betrachtung, die offenlegt, wie Ereignisse und Akteure in wechselseitiger Einschätzung verkettet sind.

Im Theorieteil werde ich vom Allgemeinen zum Besonderen gehen und nach einer Erläuterung der Genese der *political process theory* den Ablauf von Mobilisierung und Demobilisierung in einem Zyklus skizzieren und darin auch die politischen Opportunitätsstrukturen verorten. Anschließend werde ich mit Rückgriff auf die Transformationsforschung darlegen, warum Demobilisierung in autoritären Regimen wie Ägypten den Normalfall darstellt. In einem weiteren Kapitel werde ich erläutern, anhand welcher Merkmale politische Opportunitätsstrukturen innerhalb des *mechanism-and-process approach* ermittelt und verwendet werden können, um schließlich den theoretischen Teil mit einer Darlegung meines konkreten methodischen Vorgehens abzuschließen.

### Zur historischen Genese des Begriffs

#### „Salafiyya“ in der westlichen Rezeption

Henri Lauzière problematisierte bisherige Vorstellungen von einer seit Jahrhunderten bestehenden Salafiyya 2010 in seinem Aufsatz *The Construction of Salafiyya: Reconsidering Salafism From the Perspective of Conceptual History*. Bis dahin galt ein Narrativ, das sich bis in die Standardwerke wie die *Encyclopedia of Islam, Second Edition* (Ende 2015, Ahmad 2015) hinein zieht, nämlich das einer seit dem Mittelalter bestehenden salafistischen Strömung, die ihren Ausgang bei Ibn Hanbal nimmt, im 14. Jahrhundert bei Ibn Taymiyya<sup>10</sup> und dessen Schüler Ibn Qayyim al-Jauziyya Station macht und schließlich über die Protagonisten der Nahda Jamal ad-Din al-Afghani, Muhammad Abduh und Rashid Rida den Weg in die Moderne findet, um schließlich mit Ridas Hinwendung zum Wahhabismus<sup>11</sup> (wieder) zur rein pietistischen Denkart zu werden und in den 1970er Jahren

<sup>10</sup> Ibn Taymiyya wird von der westlichen Forschung erst seit den 1970er Jahren in größerem Umfang erforscht und ist bis heute eine noch nicht im selben Umfang ausgeleuchtete historische Figur wie andere bedeutende Persönlichkeiten der muslimischen Geschichte (Krawietz 2014, 69).

<sup>11</sup> „Despite his initial debt to the philosophical theories of Abdu, Rida became increasingly conservative in his understanding of Islam. Haykal notes that, in the later years of his life, [h]is writings, whether in the famous journal *al-Manar* or elsewhere, also expressed traditional Salafi theological and legal positions, without ever fully adopting these unconditionally.“ (Gauvain 2010, 810)

im Zuge des Scheiterns des Nasserismus zu einer Art popkulturellen Bewegung enttäuschter, islamisierter Studenten zu werden. Lauzière (2010) kann allerdings nachweisen, dass sich salafistische Epitheta nicht nur im mittelalterlichen und neuzeitlichen Schrifttum, sondern auch im Fall von al-Afghani, Abduh und dem frühen Rida nicht oder nur vereinzelt und im strikt theologischen Sinn auffinden lassen – entweder als Bezug zum *madhhab al-salaf*, einer mittelalterlichen theologischen Abgrenzung von Jahmiten, Mu‘taziliten und Ash‘ariten, die sich gegen die Intellektualisierung der göttlichen Attribute und den Einfluss der griechischen Philosophie wandte, oder allgemeiner als Betonung der Vorbildfunktion der *salaf as-salih* (Lauzière 2010, 372f.). Die erste Erwähnung einer Bewegung namens „as-Salafiyya“ findet sich 1919 bei Louis Massignon in einem Artikel in der *Revue du monde musulman*. Verantwortlich dafür war die Gründung des Salafiyya Bookstore (*al-maktaba al-salafiyya*) in Kairo 1909 durch Muhibb al-Din al-Khatib und ‘Abd al-Fattah Qatlan, die in der Tat aus dem Umfeld des islamischen Modernismus kamen und sich 1912 mit Ridas Zeitschrift *al-Manar* zusammenschlossen, wodurch in späteren Jahren wohl die ursprüngliche Herkunft des Namens übersehen wurde. Die eigentliche Idee für die Namensgebung hatte vermutlich Tahir al-Jaza‘iri wegen seiner persönlichen Wertschätzung des *madhhab al-salaf* und Lauzière sieht es als möglich an, dass die beiden jungen Gründer den Begriff missverstanden – so oder so war er zu Beginn in erster Linie ein Werbeslogan zur Bekanntmachung des Buchladens (Lauzière 2010, 377f.). Erst in den 1920ern, mit dem Fall des Osmanischen Reiches und einer weitverbreiteten Krisenstimmung wandten sich sowohl Rida als auch al-Khatib dem Wahhabismus und dem saudischen Staat zu, womit auch die Gründung einer Filiale des nun Salafiyya Press and Bookstore genannten Unternehmens in Mekka einherging, die hanbalitische und wahhabitische Literatur vertrieb (Lauzière 2010, 382). Bereits 1921 und 1922 wurden unabhängig davon Salafiyya Bookstores in Multan bzw. Damaskus von Nachahmern gegründet, die ideologisch Hanbalismus, Wahhabiyya und im ersten Fall auch der Ahl-i-Hadith-Bewegung nahe standen. Anfang der 1930er existierte eine kleine Gruppe von Pietisten in Giza, Kairo „dedicated to the eradication of innovations, known as The Salafi Association (*al-Jam‘iyya al-Salafiyya*)“ (Lauzière

2010, 383f.) und auch die Verknüpfung mit Ibn Taymiyya findet eine erste Erwähnung: „Muhammad Khalil Harrās (gest. 1975), in Ägypten geboren, schloss seine traditionelle Ausbildung an der Azhar 1940 mit einer Abschlussarbeit zum Thema ‚Ibn Taymiyya, der Salafi‘ ab.“ (Gharaibeh 2014, 120).

Ausgehend von dieser Verbindung ist es unter vielen Forschern und auch muslimischen Gelehrten, z. B. Anas Abdel Fattah Abou Shadi von der Azhar-Universität (Gauvain 2010, 802), bis heute üblich, die Salafiyya als Manifestation einer schon immer dagewesenen pietistischen Denkrichtung im Islam zu beschreiben, etwa bei Hans-Thomas Tillschneider: „Der Salafismus ist kein dem Islam fremdes und modernes Phänomen, das sich erst im Kontakt mit dem Westen entwickelt hätte und erst unter Bedingungen der Globalisierung so recht zur Geltung käme. Wie gezeigt ist das salafistische = fundamentalistische Denken gerade auch in der Tradition, gegen die es sich richtet, tief verwurzelt. Der sunnitisch-orthodoxe Islam ist strukturell salafistisch.“ (Tillschneider 2014, 134).<sup>12</sup>

Wie Lauzière in einer Fußnote anmerkt (Lauzière 2010, 388), erwähnt selbst das umfangreiche Standardwerk *Arabic Thought in the Liberal Age 1798–1939* von Albert Hourani an keiner Stelle den Begriff „Salafiyya“. Zwar spricht Hourani über die verschiedenen Interpretationen des Begriffs „salaf“ durch Abduh und Rida und zeichnet Ridas Entwicklung hin zum rigorosen Unterstützer der Wahhabiten und ‘Abd al-‘Aziz ibn Sa‘uds nach, deren Religionsverständnis er als authentischen, ursprünglichen Islam ansah,<sup>13</sup> eine Massenbewegung namens Salafiyya, deren Wurzeln hier liegen würden, erwähnt er aber weder explizit, noch deutet er implizit etwas derartiges an. Da Hourani mangelnde Übersicht

kaum vorzuwerfen ist und es zumindest irritierend erscheint, dass er eine so bedeutsame Strömung nicht erwähnt, erscheint es plausibler, davon auszugehen, dass zum ersten Erscheinen seines Buches 1962 eine salafistische Bewegung unter dieser Bezeichnung schlichtweg nicht bekannt war und mithin wohl auch nicht existierte. Dies wird umso eindringlicher klar, bedenkt man, welche bedeutsame Rolle Afghani, Abduh und Rida in diesem Werk einnehmen, und wie stark ihre Namen im heute verbreiteten Salafiyya-Narrativ mit der Genese dieser Bewegung verknüpft werden. Auch im neuen Vorwort der Ausgabe von 1983 wird die Salafiyya nicht erwähnt. Hourani gibt zum Stand des Buches dort an: „[...] I do not try to carry the story beyond 1962, but give references to books and articles, which have appeared for the most part since that date, and which throw light on the subjects of this book.“ (Hourani 1983, ix) Es ist sicherlich denkbar, dass Hourani die salafistischen Entwicklungen bewusst ignoriert hat und auch bei seinen Ausführungen zu Abduh und Rida keinen Vorgriff auf spätere Zeiten tun wollte, übermäßig plausibel erscheint dies jedoch nicht. Um nicht mit allein dieser anekdotischen Beobachtung stehen zu bleiben, habe ich auf eine quantitative Ergänzung mithilfe von Google Books Ngram Viewer<sup>14</sup> zurückgegriffen, mit dem sich Häufigkeiten von Begriffen

<sup>12</sup> Hier treffen gleich mehrere problematische Sichtweisen aufeinander. Die Rückkonstruktion einer historisch nicht belegbaren salafistischen Strömung ist begrifflich zweifelhaft; die Gleichsetzung von Fundamentalismus, Salafismus und sunnitisch-orthodoxem Islam trägt zur Entgrenzung ohnehin schon äußerst vager Begriffe bei; und die Behauptung einer Gleichförmigkeit fundamentalistischen Denkens über Jahrhunderte hinweg ist nicht nur wenig sensibel für diskursive Kontexte, sondern steht auch mit Erkenntnissen der Fundamentalismusforschung überkreuz, die im modernen Fundamentalismus strukturelle Neuerungen erkennen, die vor dem 19. Jahrhundert nicht gegeben sind (Lawrence 1989, Eisenstadt 1998).

<sup>13</sup> „He welcomed the Wahhabi conquest of the Hejaz and the holy cities, and defended them against charges of heresy. Their doctrines, he declared, were fully orthodox. Their religion was that of the original Muslims.“ (Hourani 1983, 231)

<sup>14</sup> Der Ngram Viewer, erreichbar unter <https://books.google.com/ngrams>, ist ein Analysewerkzeug, mit dem sich die Häufigkeit eines bestimmten Begriffes in den von Google Books gespeicherten Textkorpora im Zeitraum der Jahre von 1800–2000 bestimmen lässt. Dabei wird auf der y-Achse die Häufigkeit des Begriffes in Prozent dargestellt. Eine zusätzliche Anzeige der absoluten Zahlen ist leider nicht möglich. Die dargestellten Graphen lassen sich durch die Funktion „smoothing“ interpolieren, worauf ich der präziseren Darstellung wegen verzichtet habe, d. h. die hier gezeigten Graphen geben exakt die Rohdaten wieder. Zu beachten ist, dass Google derzeit keine Suche nach arabischen Begriffen ermöglicht und die Korpora der Einzelsprachen nur getrennt durchsucht werden können. Der Anteil der digitalisierten Schriftwerke am Gesamtbestand ist nicht bekannt. Google Books greift auf die Textbestände (nicht jedoch auf die Metadaten) der digitalisierten Journals des Schwesterdienstes Google Scholar zurück und liest seit ca. 2005 die Bestände mehrerer bedeutender Universitäts- und Nationalbibliotheken der Welt ein. Aktuelle Daten sind nicht verfügbar, die Gesamtzahl der gescannten Bücher betrug 2010 jedoch 129 Mio., die absolute Zahl der jemals veröffentlichten Bücher könnte bei etwa 600 Mio. liegen, abhängig davon, was als einzelnes Buch definiert wird (siehe letzte URL in dieser Fußnote).

- Allgemeine Informationen: <https://books.google.com/ngrams/info>
- Informationen zum Dataset: <http://storage.googleapis.com/books/ngrams/books/datasetsv2.html>

im annähernd gesamten Google-Books-Textkorpus anzeigen lassen.

Eine Suche nach einschlägigen Begriffen mit dem Ngram Viewer zeigt, dass die Salafiyya bis in die 1960er Jahre zumindest im westlichen Kontext kaum thematisiert wurde. Die vier Abbildungen, die exemplarisch die Suchergebnisse für „salafisme“ (Abbildung 2) im französischen, „salafiyya“ (Abbildung 3) und „salafism“ (Abbildung 4) im englischen und „Salafismus“ (Abbildung 5) im deutschen Textkorpus zeigen, sind im Appendix zu finden. Suchen nach verwandten Begriffen wie „salafist“ fördern konforme Ergebnisse zutage. Eine Suche nach „salaf“ (Abbildung 6; mit „salafiyya“ und „salafism“ im relativen Vergleich) im englischen Korpus zeigt gleichmäßigere Muster und, wie erwartbar, regelmäßige Erwähnungen sowohl vor 1960 als auch vor 1930, wobei auch hier die Häufigkeit der Erwähnung nach 1960 zunimmt, mit Spitzen jeweils zu Jahrzehntsbeginn der 1960er, 1970er und 1980er Jahrzehnte und einem konstant höheren Niveau danach. Da der Ngram Viewer nicht die absolute Zahl der Nennungen ausgibt, sondern für jedes Jahr den Anteil des Wortes an der Gesamtzahl der publizierten Worte (deren absolute Zahl ja auch jedes Jahr weiter ansteigt), ist die Zunahme der Nennungen ein Indikator für eine relative Bedeutungszunahme auf Kosten der relativen Häufigkeit anderer Begriffe und nicht nur ein Hinweis auf eine erhöhte absolute Zahl an Publikationen.

Die abgerufenen Daten zeigen, dass, abgesehen von einigen Erwähnungen in französischen Publikationen, erst zu Beginn der 1960er Jahre, nun in englischsprachigen Werken, eine größere Welle der Nennungen einsetzt. Als Ismus in Form des Begriffs „salafism“ wird offenbar überhaupt erst seit Anfang der 1980er Jahre nennenswert über die Salafiyya gesprochen, möglicherweise im Zusammenhang mit dem durch die iranische Revolution und die Ermordung Anwar Sadats 1981 durch die Gruppe al-Jihad allgemein gesteigerten Fokus auf den Islamismus. Gleichzeitig zeigt die Verteilung des Begriffes „salaf“, dass über die Altvorderen weitaus früher und regelmäßig eine Publikationstätigkeit bestanden hat.

Eine Suche in Google Books Ngram Viewer im englischsprachigen Korpus nach „fundamentalism“

- Informationen zum Gesamtbestand: <http://booksearch.blogspot.de/2010/08/books-of-world-stand-up-and-be-counted.html>

fördert eine nach 1980 sprunghaft ansteigende Nennung des Begriffes zutage, die mit der Entdeckung und Formung des Begriffes in der ideengeschichtlichen und sozialwissenschaftlichen Forschung kongruiert. Werner Schiffauer etwa attestiert einen Mitte der 1970er einsetzenden Topos in den drei monotheistischen Religionen, der fordere: „Es sei nicht mehr die Religion an die Moderne anzupassen, sondern umgekehrt, die Moderne an die Religion.“ (Schiffauer 1995, 95). Das Eigene, das Moderne, Aufklärerische, Zivilgesellschaftliche werde in westlichen Publikationen entsprechend als Ausgangspunkt genommen, um davon ausgehend das Andere, das Anti-Moderne, Anti-Aufklärerische, Anti-Zivilgesellschaftliche als Fundamentalismus auszudeuten (Schiffauer 1995, 95). Somit wirken seit Mitte der 1970er Jahre zwei dichotome und gleichzeitig ineinander verwobene Denkstränge aufeinander ein und miteinander darauf hin, dem mit dem Westen assoziierten progressiven Denken ein mit dem Islam als Metasymbol des Ostens verbundenes reaktionäres Denken entgegenzustellen, wobei an diesem Unterfangen Vertreter beider Seiten beteiligt sind. In diesem diskursiven Klima ist es nicht verwunderlich, dass in Bezug auf die Salafiyya von *beiden* Seiten das Narrativ einer uralten, ursprünglichen und zeitlich kontinuierlichen Tradition dankbar angenommen wurde, kann es den Vertretern des westlich-modernistischen Diskurses doch als Idealbeleg für die Rückständigkeit islamisch-fundamentalistischen Denkens dienen und den Vertretern eines solchen Islamverständnisses als Legitimationsquelle erster Güteklasse, die gleichzeitig maximale Abgrenzung vom westlichen Denken verspricht.<sup>15</sup>

Der späte Rashid Rida, der zum Bindeglied zwischen Wahhabiyya und Salafiyya wurde, darf sicherlich als Anfangspunkt eines wahhabitisch-puritanischen und pietistischen Einflusses auf den Begriff der Salafiyya gesehen werden. Dennoch argumentiere ich und führe dies u. auch weiter aus, dass die Salafiyya als soziale Bewegung seit den 1960er Jahren ein neues Phänomen darstellt, was den Einschluss und die Neuinterpretation bekannter Topoi ja nicht

<sup>15</sup> Die um die Jahrtausendwende entstandene nigerianische Bewegung Boko Haram treibt exemplarisch diese Dichotomisierung auf begriffliche Spitzen und hat die Ablehnung westlicher Lebensart sogar in ihren Namen übernommen, der sinngemäß „Westliche Bildung ist verboten“ bedeutet (wobei sich das Hausa-Wort „boko“ nicht, wie weithin angenommen, vom englischen „book“ ableitet) (Newman 2013).



ausschließt; dass das Neue aus dem Alten hervorgeht und soziale Bewegungen kulturelle Bilder und Ideen miteinander innovativ verknüpfen, stellt ohnehin den Normalfall dar, nicht die Ausnahme.

## Salafistische Begriffe und ihre Politisierung

Im salafistischen Diskurs spielen eine Reihe von Begriffen eine wichtige Rolle, die quer durch die salafistischen Strömungen und Gruppierungen zu einem gemeinsamen Grundbestand gehören. Olaf Farschid sagt über diese Begriffe: „Hierbei handelt es sich mehrheitlich um ursprünglich religiös konnotierte Begriffe und zum Teil um Konzepte, die auch im nicht-extremistisch geprägten Islam verankert sind. Im Salafismus jedoch werden diese ideologisch aufgeladen und erhalten extremistischen Charakter. Die Begriffe wirken allerdings weniger aus sich selbst heraus als durch ihre Kontextualisierung – etwa durch den Bezug auf die als unislamisch und abzulehnend gewertete Demokratie. Die auf diese Weise politisierten Begriffe spielen bei der Produktion und Verbreitung salafistischer Ideologie eine zentrale Rolle.“ (Farschid 2014, 167f.). In späteren Kapiteln dieser Arbeit wird häufig von einer „apolitische Haltung“ der meisten Salafisten die Rede sein, allerdings ist damit das demonstrative Fernhalten vom institutionellen politischen Prozess und von demokratischen (auch proto- und pseudo-demokratischen) politischen Spielregeln gemeint, das aus der Ablehnung menschengemachter Gesetze und Herrschaftssysteme abgeleitet wird. Zentrale Begriffe und Konzepte sind:

<i>'aqida</i>	Die Glaubenslehre, also die religiösen Inhalte, die mit dem Islam verbunden werden (Nedza 2014, 86).
<i>al-wala' wa-l-bara'</i>	„Loyalität und Lossagung“; Der Salafist soll sich nur und bedingungslos zu Gott loyal bekennen und von jeglichen nicht-muslimischen Einflüssen und Sozialkontakten lossagen (Farschid 2014, 175).

<i>bid'a</i>	Eine unerlaubte Neuerung; Salafisten beziehen diesen Begriff teilweise extrem auf jegliche Abweichungen vom Lebensstil des Propheten, wie sie ihn sich vorstellen, insbesondere auch, aber nicht nur, auf die Demokratie (Farschid 2014, 171).
<i>fitna / hizbiyya</i>	Eine Spaltung ( <i>fitna</i> ) der muslimischen Gemeinschaft ( <i>umma</i> ) droht manchen Salafisten zufolge schon durch das Bilden von Organisationen und Parteien, was pejorativ als <i>hizbiyya</i> bezeichnet wird (Haykel 2009, 49).
<i>kufir / takfir</i>	Was nicht eindeutig mit der salafistischen Lesart von Koran und Sunna vereinbar ist, gilt als Unglaube ( <i>kufir</i> ) (Farschid 2014, 172f.). Wer sich des Unglaubens schuldig macht, kann durch Ausstoßung ( <i>takfir</i> ) bestraft werden und gilt damit als Apostat. Der <i>takfir</i> wird, zumindest rhetorisch, auf alle angewendet, die nicht der salafistischen Auffassung folgen (Farschid 2014, 173f.).
<i>manhaj</i>	Die Methode der Umsetzung von Glaubensinhalten in konkrete Lebenspraxis; ein Konsens über die Glaubensinhalte ( <i>'aqida</i> ) kann dennoch unterschiedliche Vorstellungen über die Realisierung ( <i>manhaj</i> ) bedeuten. Das Konzept stammt von al-Albani (Haykel 2009, 47).
<i>ridda bzw. irtidad</i>	Das Abfallen vom Islam, das mit dem <i>takfir</i> zu beantworten und mit dem Tode zu bestrafen ist. Schon das prinzipielle Anerkennen der normativen Grundlagen der Demokratie wird von Salafisten als <i>ridda</i> angesehen (Farschid 2014, 174f.).
<i>shirk / taghut</i>	Polytheismus bzw. Götzenanbetung ( <i>shirk</i> ); der Begriff erfuhr in der Salafiyya eine sukzessive Ausweitung, so dass für manche Salafisten darunter bereits die verbale Anerkennung eines Parlaments fallen kann (Farschid 2014, 170). Die Demokratie wird daher auch als Götze ( <i>taghut</i> ) bezeichnet (Farschid 2014, 171).

---

*tawhid* Die Einheitslehre, in Form der Einheit Gottes als einzigem Schöpfer und Herrscher (*tawhid al-rububiyya*), die alleinige Anbetungswürdigkeit Gottes (*tawhid al-uluhiyya*), sowie die Einheit seiner Zeichen und Attribute (*tawhid al-asma' wal-sifat*). Die Herrschaft des Menschen als Gesetzgeber ist nach salafistischer Auffassung eine Verletzung der alleinigen Herrschaftsgewalt Gottes (Farschid 2014, 168) (Haykel 2009, 38ff.).

---

*usul al-fiqh* Die Methode der Rechtsfindung, die gegen die vier traditionellen Rechtsschulen (*madhahib*; Sgl. *madhhab*) gerichtet ist und stattdessen ein direktes Ablesen des Rechts aus Koran und Sunna propagiert. Rechtsgelehrte sollen jederzeit einen wörtlichen Beweis für ihre Lehrmeinung präsentieren können (Haykel 2009, 42f.).

---

*wali al-amr* Der rechtmäßige Herrscher, der ein auf Grundlage der Scharia regierender Muslim sein muss. Erfüllt der *wali al-amr* diese Bedingungen, ist ihm auch zu folgen, falls er inkompetent regiert (Haykel 2009, 49).

## 2. Theoretische Grundlagen

### Political process theory – Genese und Problematisierung

Die Entwicklung des Theoriegebäudes der *social movement theory*, als einer deren frühester Bestandteile die *political process theory* entstand, reicht bis weit in die 1960er und '70er Jahre zurück, als mit den verschiedenen New Social Movements, etwa der Bürgerrechtsbewegung in den USA, der Frauenbewegung, der Lesben- und Schwulen-, der Umwelt- und der Friedensbewegung Fragen nach deren Herkunft, Ursachen, Strukturen und Funktionsweisen aufkamen. Die Anfänge der systematischen Analyse kollektiven Handelns gehen noch viel weiter zurück und liegen im 19. Jahrhundert. Sidney G. Tarrow, einer der heute maßgeblichen Theoretiker der *social movement theory*, führt deren theoretische Wurzeln auf vier Analysetraditionen zurück: 1. *collective behaviour theory*, eine in den 1950er und '60er Jahren populäre Theorie, die in veränderter Form den Ansatz von Karl Marx aufgriff, kollektive Mobilisierung auf strukturelle Benachteiligungen zurückzuführen; 2. *ressource mobilization theory* in den 1960er und '70er Jahren, die das von Wladimir Iljitsch Lenin postulierte elitäre Element von Massenbewegungen aufgriff und es, ebenfalls in Abwandlung, in einen generellen Fokus auf Organisationsstrukturen und Führung überführte, wobei der empirische Befund, dass die New Social Movements meist gar keine Führungsstruktur besitzen, bald die Grenzen dieser Richtung aufzeigte; 3. *framing and collective identity theory*, angelehnt an Gedanken zur kulturellen Hegemonie Antonio Gramscis, bildete sich in den 1980er und '90er Jahren in Zusammenhang mit der Entfaltung des cultural turns heraus und hat mit ihrer Absage an statische Strukturen in den vergangenen Jahren das gesamte Theoriegebäude der *social movement theory* überformt; 4. *political process theory*, ein seit den 1970er Jahren vor allem von Charles Tilly, Doug McAdam und Tarrow vorangetriebener Ansatz, der sich mit der Rolle von politischen Opportunitäten (*opportunities*) und Hemmnissen (*constraints*) im Zusammenhang mit sozialen Bewegungen beschäftigt und der sich ebenfalls im Laufe der Jahre von seinen statisch-strukturalistischen Anfängen löste und dynamisierte (Tarrow 2011, 16ff.).