

---

# *Journal of Religious Culture*

## *Journal für Religionskultur*

Ed. by / Hrsg. von

**Edmund Weber**

in Association with / in Zusammenarbeit mit  
Matthias Benad, Mustafa Cimsit, Natalia Diefenbach, Martin Mittwede,  
Vladislav Serikov, Ajit S. Sikand, Ida Bagus Putu Suamba & Roger Töpelmann

**Goethe-Universität Frankfurt am Main**  
in Cooperation with the Institute for Religious Peace Research /  
in Kooperation mit dem Institut für Wissenschaftliche Irenik

ISSN 1434-5935 - © E.Weber – E-mail: [e.weber@em.uni-frankfurt.de](mailto:e.weber@em.uni-frankfurt.de); [info@irenik.org](mailto:info@irenik.org)  
[irenik.org/publikationen/jrc](http://irenik.org/publikationen/jrc); <http://publikationen.ub.uni-frankfurt.de/solrsearch/index/search/searchtype/series/id/16137>;  
<http://web.uni-frankfurt.de/irenik/ew.htm>; <http://irenik.org/>; <http://www.wissenschaftliche-irenik.org/>

---

Nr. 229 (2017)

## Sunnitische Kritik am salafistischen Umgang mit Primärquellen bei Muḥammad Sa‘īd al-Būṭī

Von

**Martin Kellner**

Die Aufarbeitung quellenhermeneutischer Diskurse innerhalb islamischer Traditionen, und hier besonders der Zugänge innerhalb der Salafīya, ist eine für die islamische Theologie bedeutende Aufgabe. Neben soziologischen, historischen, politischen und religionsphänomenologischen Aspekten ist eine tiefere Untersuchung der theolo-

gischen Tiefenstruktur salafitischer Strömungen<sup>1</sup> bzw. der „Anatomie der Salafiya“ unabdingbar, wenn man sich seriös mit diesen Phänomenen beschäftigen will.<sup>2</sup>

Ein möglicher Ansatz derartiger Untersuchungen ist die Rezeption und Analyse innerislamischer „Widerlegungsansätze“ salafitischer Positionen in Bezug auf theologische, orthopraktische, rechtsmethodologische oder politisch-ideologische Fragestellungen. Zumindest in der arabischen Welt sehr breit rezipierte Impulse lieferte dazu der syrische Rechtsgelehrte Muḥammad Sa‘īd Ramaḍān al-Būṭī, der in zahlreichen Schriften und im Internet verfügbaren Vorträgen sehr pointierte Widerlegungen salafistischer Lehren formuliert. Seine Positionen in diesem Zusammenhang können als Beispiel dessen, was Thomas Bauer als „orthodoxen sunnitischen Gelehrtenislam“<sup>3</sup> bezeichnet, herangezogen werden.<sup>4</sup>

Im vorliegenden Artikel soll seine Kritik an quellenhermeneutischen Zugängen der Salafiya in Grundzügen dargestellt und kontextualisiert werden. Hauptquelle ist sein 1988 erschienenes Buch „Die Salafiya ist ein gesegnetes Zeitalter, keine islamische Rechtsschule“ (al-salafiya marḥala zamāniya mubāraka lā maḥab ’islāmī), welches 2010 bereits in der vierzehnten Auflage gedruckt wurde<sup>5</sup>. Dabei geht es einerseits um die Herausarbeitung seiner Perspektive genuin salafistischer Methodik im Umgang mit islamischen Quellenmaterial und die Verortung seiner Argumente in sunnitischen Diskursen, andererseits um die Analyse der hermeneutischen Tiefenstruktur, aus welcher sich bestimmte Identitätsmarker des Salafismus herausbilden. Anhand dieses zeitgenössischen Werks sunnitischer Salafismus-Kritik soll damit weiter herausgearbeitet werden, was Duderija als „Salafi Qur’an-Sunna Hermeneutics“ bezeichnet.<sup>6</sup>

Innermuslimische Salafismus-Kritik ist aber nicht nur von rein theoretischem Interesse, sondern kann auch wichtige Impulse für Präventions- und Deradikalisie-

<sup>1</sup> Trotz der Vielschichtigkeit aller ideengeschichtlicher Phänomene im fragmentierten Spektrums des Salafismus wird der Terminus hier als solcher verwendet; die theologischen Prämissen, auf denen unterschiedliche salafistische Strömungen aufbauen, sollen dann in Hinblick auf al-Butis Werk dann inhaltlich diskutiert werden. Zur Notwendigkeit exakter Definitionen der Begriffe im Zusammenhang mit dem Phänomen Salafismus vgl. Justyna Nedza: *Salafismus-Überlegungen zur Schärfung einer Analysekatgorie*. In: Behnam T. Said / Hazim Fouad (Hrsg): *Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam*. Freiburg im Breisgau 2014, S. 80-105

<sup>2</sup> Vgl. Quintan Wiktorowicz: *Anatomy of the Salafi Movement*. In: *Studies in Conflict & Terrorism*. Routledge 2006 / 29, S. 207–239

<sup>3</sup> Thomas Bauer: *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islam*. Berlin 2011, S. 24. Duderija hingegen spricht von „the broader madhhab-based islamic traditions“, Brown hingegen von „classical scholarship“ – s. Adis Duderija: *Neo-Traditional Salafi Qur’an-Sunna Hermeneutics and Its Interpretational Implications*, In: *Religion Compass* 2011/5-7, S. 314-325, S. 321 bzw. Daniel Brown: *Rethinking tradition in modern Islamic thought*. Cambridge, 1996, S. 31. Wie weit eine derartige Dichotomie zwischen Salafismus und „traditionellem Sunnitentum“ wirklich tragfähig ist, soll hier nicht weiter diskutiert werden, in der islamischen Literatur finden sich aber durch aus derartige Selbst- und Fremdzuschreibungen. Eine über 600 Seiten lange, ins Deutsche übersetzte Textsammlung mit dem Titel „*Die Leuchte in der Finsternis – Sunnitische Widerlegungen salafitischer Auffassungen*“ von Seyyid Ali Hosafci (erschienen im Akaba-Verlag, o.D.) bestätigen, dass derartige Bruchlinien wahrzunehmen sind..

<sup>4</sup> In der Literatur finden sich zwei Hinweise auf frühere Manifestationen salafistisch-sunnitischer Bruchlinien in Damaskus, und zwar David Commins: *Wahhabis, Sufis and Salafis in Early Twentieth Century Damascus* In: Meir Hatina (Hrsg): *Guardians of Faith in Modern Times. ‘Ulama’ in Middle East*. Brill / Leiden/ Boston 2000, S. 231-246 und Itzhak Weismann: *Taste of Modernity: Sufism, Salafiyya and Arabism in Late Ottoman Damascus*. Leiden: Brill, 2001

<sup>5</sup> <http://ia600801.us.archive.org/2/items/234763873/salfia-marhla.pdf> (letzter Zugriff 15.7.2016)

<sup>6</sup> Adis Duderija: *Qur’an-Sunna Hermeneutics*, S. 314

rungsprogramme<sup>7</sup> liefern, indem nämlich der Anspruch der Authentizität hinterfragt wird, was in Bezug auf salafistische Strömungen allgemein, besonders aber auch im Bereich jihadistischer Propaganda im Internet besonders wichtig ist, denn „*Jihadismus lebt vom Vertrauen in die Authentizität des Materials und die Integrität des virtuellen Gegenübers.*“<sup>8</sup>

Zum Autor<sup>9</sup>: Muḥammad Sa‘īd al-Būṭī wurde 1929 in der Türkei geboren und emigrierte aufgrund der politischen Lage mit seinem Vater, dem kurdischen Gelehrten Mullā Ramaḍān al-Būṭī nach Damaskus. Er erwarb sein Doktorat an der al-Azhar-Universität und wurde in Syrien Professor und Dekan für islamisches Recht und Glaubenslehre an der Universität Damaskus. Nach Beginn des arabischen Frühlings geriet er wegen seiner kritischen Haltung gegenüber der syrischen Revolution zunehmend in öffentliche Kritik<sup>10</sup> und wurde im Jahr 2013 während eines öffentlichen Unterrichts in einer Damaszener Moschee erschossen. Er hat über dreißig Bücher zu verschiedenen Themen herausgegeben und wurde von manchen Autoren als der bedeutendste Rechtsgelehrte des 20. Jahrhunderts bezeichnet. Obwohl er bis zu seinem Tod nur in Syrien gewirkt hat, erlangte er im Laufe der Jahrzehnte seines Wirkens bedeutenden internationalen Einfluss.<sup>11</sup>

Seine Positionierung gegenüber der Salafīya-Bewegung brachte er ausführlich in zwei Werken zum Ausdruck, nämlich in dem bereits erwähnten Buch „*al-Salafiyah*“ sowie in einer Schrift, in der er die Abkehr vom *Taqīd* der vier Rechtsschulen als eine der gefährlichsten unerlaubten Neuerungen bezeichnet (al-lāmaḍhabīya aḥṭar bid‘a yuhaddid al-šarī‘a l-islāmīya). Der Ansatz, den al-Būṭī verwendet, ist der Versuch einer Dekonstruktion der rechtsmethodologischen und quellenhermeneutischen Grundlagen salafistischer Strömungen: „*His major and most sophisticated works are dedicated to attacking radical salafīyya positions of the reform movement, which tries to simplify the complicated demands of Islamic reasons.*“<sup>12</sup>

Im Titel seines Buches „Die Salafīya ist ein gesegnetes Zeitalter, keine islamische Rechtschule“ skizziert al-Būṭī das, was er in einer ausführlichen Einleitung weiter erläutert: Das Konzept der Salafīya nimmt in Anspruch, die „Altvorderen“ (salaf) und deren unverfälschten Zugang zu den islamischen Quellen zu repräsentieren, in dem

<sup>7</sup> So bauten diverse europäische Deradikalisierungsprogramme bewusst auf sunnitische Widerlegungen salafistischer Lehren, wie zum Beispiel das vom britischen Außenministerium geförderte Projekt „Radikal Middle Way“. Vgl. Lorenzo Vidino: *Deradikalisierung durch gezielte Interventionen*. URL: <http://www.bpb.de/apuz/164924/deradikalisierung-durch-gezielte-interventionen?p=all> (letzter Zugriff: 23.7.2016)

<sup>8</sup> Guido Steinberg: *Jihadistische Radikalisierung im Internet und mögliche Gegenmaßnahmen*. In: Bundeszentrale Politische Bildung: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 63. Jahrgang, 29-31/2013, S. 17-25, S. 24

<sup>9</sup> Vgl. dazu: Andreas Christmann: *Islamic scholar and religious leader: A portrait of Shaykh Muhammad Sa‘id Ramadan al-Būṭī*. In: *Islam and Christian-Muslim Relations*, 1998 Band 9/2, S. 149-169

<sup>10</sup> Zur Verortung der Positionen al-Būṭīs in der syrischen Politik vgl. Thomas Pierret: *Religion and State in Syria: The Sunni Ulama from Coup to Revolution*. Cambridge 2013, S. 218-234

<sup>11</sup> Vgl. John R. Bowen: *Beyond Migration: Islam as a Transnational Public Space*. In: *Journal of Ethnic and Migration Studies* 2004/ 30:5: S. 879-984: S. 883 und Christmann, *Islamic scholar*, S. 163

<sup>12</sup> Christmann, *Islamic scholar*, S. 155. Das Wort „radical“ ist hier zu hinterfragen – in seiner Kritik bezieht sich al-Būṭī keineswegs auf bestimmte Strömungen der Salafīyah, sondern auf die Bewegung als solche, die er als neu konstruierte Rechtschule ablehnt.

alle anderen theologischen und rechtlichen Traditionen, die danach entstanden sind, verworfen werden. Vielmehr sei es aber so, dass die späteren Errungenschaften innerhalb der muslimischen Gelehrsamkeit, so al-Būṭī, die Methode der „Altvorderen“ im Umgang mit den textuellen Grundlagen des Islam bewahrt hätten, und die Abkehr davon auch eine Abwendung vom Geist der „salaf“ wäre. Damit versucht er, die Grundlage salafitischen Denkens, nämlich den Narrativ der Rückkehr zum authentischen Urislam, zu dekonstruieren.

Dies ist – auch in Hinblick auf den Versuch der Definition von Salafismus - insofern wichtig, als es nach al-Būṭī nicht der autoritative Rückbezug auf die ersten Generationen des Islams das ist, was Salafismus ausmacht, sondern die Art und Weise dieser Bezugnahme. Es sei unbestritten, dass die frühen Generationen einen besonderen und qualifizierten Zugang zum Geist der Religion hatten. Die Frage sei aber, ob dieser Rückbezug durch ein formalistisches Festhalten an buchstabengetreuen Beschreibungen der Lebensweise jener frühen Generation möglich sei, oder aber durch hermeneutische Methodologien, welche es diesen frühen Muslimen ermöglicht haben, den Geist der Offenbarung zu erkennen und danach zu leben. Dies ist deshalb interessant, weil die Methode al-Būṭīs keinesfalls als Abwendung von orthodoxen Traditionen angesehen werden kann. Er postuliert vielmehr, dass alles, was man von der Generation der *Salaf* wisse, einen flexiblen Umgang mit den Quellen impliziere, und dieser Umgang durch die sogenannte „umfassende Methodik“ (al-minhağ al-ğāmi‘) gewährleistet werde, welche die Salaf angewendet hätten und später in den verschiedenen texthermeneutischen Techniken ausformuliert wurden sind:

Diese Methodik lässt sich, so al-Būṭī, in drei Punkten zusammenfassen:

1. Die Prüfung der Authentizität der autoritativen Texte
2. Die linguistische Ergründung der Texte hinsichtlich ihres epistemologischen Gehalts
3. Die kritische Hinterfragung des Textverständnisses durch die Regeln der Logik und des Verstands (‘alā mawāzin al-mantiq wa-l-‘aql)<sup>13</sup>

Wenn man diesen Regeln in der Auslegung der Primärtexte nicht folge, ergäben sich folgenschwere Fehler sowohl im Bereich der Glaubenslehre als auch der Jurisprudenz. Diese kommen im Umgang mit drei Bereichen besonders deutlich zum Ausdruck: Der Attributenlehre, der Definition unerlaubter Erneuerung (bid‘a) und dem Umgang mit Sufismus. Damit spricht er wesentliche Identitätsmarker wahhabitisch-salafistischer Strömungen an und versucht diese anhand der von ihm postulierten Regeln zu dekonstruieren. Damit zeigt sich auch, dass die Charakteristiken des Salafismus nicht unbedingt in der orthopraktischen Lebensgestaltung liegen: *„Deshalb ist es sinnvoll, Salafismus nicht primär über die Glaubenspraxis zu definieren, sondern vorrangig über Glaubenslehre und Rechtsfindungsmethode, denn vor allem darin*

---

<sup>13</sup> al-Būṭī, *Salafīyah* S. 63

*scheint sich Salafismus von anderen religiös-politischen Bewegungen abgrenzen zu lassen.*<sup>14</sup>

So müsse man die in der Attributenlehre<sup>15</sup> verwendeten Texte zunächst einmal auf ihre Authentizität hin prüfen – was natürlich entsprechend der sunnitischen Grundlehre nicht für die entsprechenden Koranverse, wohl aber für die zahlreichen āḥād-Hadithe gilt, die in der Glaubenslehre als textuelle Grundlagen herangezogen werden können. Dann müsste man diese Texte linguistisch prüfen und deren epistemologische Basis ergründen – hier sei besonders die rhetorische Kategorie der metaphorischen Bedeutungsebene von elementarer Bedeutung. Schließlich führe die rationale Prüfung der unterschiedlichen Bedeutungsmöglichkeiten eines einzigen Begriffs im Lichte der allgemeinen Glaubenslehren zu einem korrekten Verständnis jener Attribute, deren Interpretation eine der Bruchlinien zwischen Salafīya und ašʿaritischer Strömungen darstelle.

Dass die von der Salafīya so vehement abgelehnte Deutung (Taʿwīl) jener Begriffe jener Weg ist, der die Methodik der Salaf repräsentiert, illustriert er an vielen Textstellen, so zum Beispiel am Beispiel des Verses: „Allah gehört der Osten und der Westen; wohin ihr euch auch immer wendet, dort ist Allahs Angesicht.“<sup>16</sup>

Der Begriff „Angesicht“ dürfe nicht wörtlich verstanden werden, weil das korrekte Verständnis von Monotheismus impliziere, dass ein Angesicht (waḡh) für Gott unmöglich sei. Dieses Verständnis decke sich mit den Lehren der Salaf, da sogar Hadithe auf die Bedeutungsübertragung in diesem Kontext hindeuten: so überliefere al-Bayhaqī eine Aussage des Propheten, in der er sagt, der Vers deutet darauf hin, dass man sich Gott zuwendet, in welche Richtung man immer sich bewege.<sup>17</sup>

Besonders prägnant wird die Kritik im Kapitel mit der Überschrift „Der Beweis, dass das Befolgen der Salafīya als Rechtsschule (al-tamaḍḥab bi-l-salafīya) als Bidʿa zu bezeichnen ist – diese Überschrift ist aufgrund der exzessiven Verwendung des Begriffs Bidʿa in salafitischen Diskursen besonders pointiert – fast scheint es so, als würde er hier seinen „Gegner“ mit dessen eigenen Waffen zu besiegen versuchen.

Es gehe in der Vorbildwirkung der Altvorderen (Salaf) nicht darum, dass jedes Individuum in allen Handlungen autoritative Funktion für die späteren Generationen hätte, sondern um die Mehrheit (al-sawwād al-aʿzam) jener Generation, deren Verständnis der Primärquellen Standards für spätere Zeiten gesetzt habe.<sup>18</sup>

Ihre Methodologie zeichne sich durch eine exakte Balance zwischen rationalen und textuellen Erkenntnisquellen aus, und dieses Prinzip sei den Strömungen, die sich selbst als Salafīya bezeichnen, verloren gegangen. Es sei bemerkenswert, dass nie-

<sup>14</sup> Nedza (2014), S. 90

<sup>15</sup> Zur Charakteristik salafitischer-wahhabitischer Attributenlehre s. Mohammed Gharaibeh: *Zur Attributenlehre der Wahhābīya unter besonderer Berücksichtigung der Schriften Ibn ʿUṭaymayns (1929-2001)*. Berlin, 2012

<sup>16</sup> Vers 2:115

<sup>17</sup> al-Būṭī, *Salafīyah* S.135

<sup>18</sup> al-Būṭī, *Salafīyah* S. 228

mand in diesen früheren Generationen sich selbst als „Salaf“ oder „Salafi“ bezeichnet hat, sondern dass dieser Begriff erst viel später als Schlagwort und Selbstbezeichnung bestimmter Gruppierungen aufgekommen ist. In Wirklichkeit, so al-Būṭī, habe sich für jeden, der an die epistemologischen, quellenhermeneutischen und rechtsmethodologischen Grundlagen der *Salaf* gebunden sei, der Begriff „*ahl al-sunna wa-l-ğamā‘a*“ durchgesetzt. Diese rhetorische Wendung hier ist deshalb interessant, weil salafitische Strömungen selbst genau den Begriff von „*ahl al-sunna wa l-ğamā‘a*“ immer wieder als Selbstbezeichnung wählen – die konkurrierenden Verwendungen dieses „Titels“ markieren konfliktreiche Ansprüche auf religiöse Autorität im Verhältnis zwischen verschiedenen, in ihrem Selbstverständnis sunnitischen Strömungen.<sup>19</sup>

Es seien, so al-Būṭī, vierzehn Jahrhunderte vergangen, ohne dass jemand von einer Rechtschule der Salafiya gesprochen hätte.<sup>20</sup> Man könne im Rückblick bestimmte Faktoren identifizieren, die zum Erscheinen dieses Phänomens in Ägypten beigetragen haben: so sei es „trotz der Existenz der Al-Azhar-Universität“ und der wissenschaftlichen Bemühungen dieser Institution zu einer zunehmenden Verbreitung von Neuerungen, wissenschaftlicher Stagnation und Aberglauben gekommen. Auf diese Entwicklungen, so al-Būṭī, habe es zwei konträre Reaktionen gegeben: einerseits Reformbemühungen, die sich am „Westen“ orientiert haben, andererseits der Versuch der Reinigung der islamischen Lehre von allen Arten der Neuerung – dies sei zunächst zwar ein korrektes Ziel, aber gescheitert seien diese Reformbewegungen (*ḥaraka iṣlāḥīya*) schließlich an der Kluft zwischen Anspruch und Wirklichkeit. Während man sich in einzelnen Aspekten dem Beispiel der Salaf genähert habe, habe man sich aber auf mehreren Ebenen von den autoritativen Vorbildern der Vergangenheit entfernt.<sup>21</sup>

Dies führe zu Exklusivitätsansprüchen, Unfrieden, Fanatismus und religiösen Diskursen, die weder an die Erfordernisse der Vernunft noch an die Vorbilder der Vergangenheit gebunden sind.<sup>22</sup>

Es gehe also allen sunnitischen Rechtsschulen darum, dem autoritativen Vorbild der Salaf nachzueifern, aber es gebe einen essentiellen Unterschied zwischen dem Folgen (*ittibā‘*) im Sinne einer grundsätzlichen Ausrichtung einerseits und der detaillierten Nachahmung (*tamaḏḥab*) andererseits.<sup>23</sup> Dieser Unterschied lasse sich an der Un-

<sup>19</sup> Ein Beispiel dafür ist ein Buch mit dem Titel „*Der Imām al-Albānī, der Großgelehrte des Islam und der Imam von Ahl al-Sunnah*“ (al-Imām al-Albānī: *Ṣayḥ al-Islām wa-imām ahl al-sunna wa-l-ğamā‘a*) von Salīm ibn ‘Īd al-Hilālī. Dār al-Imām Aḥmad, Kairo 2012.

<sup>20</sup> Obwohl der Terminus al-Salafiya von Ibn Taymīyah verwendet wird, gibt es tatsächlich keine Hinweise auf eine eigene Strömung, die sich so nennt und ins Mittelalter zurückverfolgt werden könnte. S. Henri Lauziere: *The Construction of the Salafiyya: Reconsidering Salafism from the Perspective of conceptual History*. S. 371. In: *International Middle East Studies* 42 (2010), 369–389

<sup>21</sup> al-Būṭī, *Salafiyyah* S. 223

<sup>22</sup> ebd., S. 242. Aus heutiger Sicht ist bemerkenswert, dass die Verknüpfung zwischen Salafismus und Terrorismus bei al-Būṭī nicht erwähnt wird, was darauf hindeutet, dass nicht nur der Salafismus aus der Perspektive der „conceptual history“ analysiert werden muss, wie dies Lauziere (2010) tut, sondern auch die Gegennarrative und Argumentationsmuster gegen salafitische Lehren.

<sup>23</sup> Daniel Brown spricht hier von einer Dichotomie zwischen den Begriffen „*taqlīd*“ und „*ittibā‘*“. S. Brown, *Rethinking tradition*, S. 29

terscheidung zwischen den Begriffen Muslim und Muhammadaner festmachen: Obwohl jeder Muslim implizit dem Vorbild Muhammads verbunden ist, sei es dennoch falsch, sich Muhammadaner zu nennen – im gleichen Sinn wäre es unsinnig, eine neue Rechtsschule zu konstruieren, die man Salafiya nennt, nur weil man dem autoritativen Beispiel der Salaf verbunden ist. Dieses Befolgen des „Wegs der Salaf“ habe eben nicht dadurch zu geschehen, buchstabengetreu jedem Bericht aus jenen Generationen nachzufolgen – hier kann man Kritik an einem Phänomen erkennen, welches Duderija „*hadithification of the sunna*“<sup>24</sup> nennt.

Diese im Salafismus besonders intensiv verbreitete Verwendung von partikulären textuellen Argumenten als identitätsstiftende und exkludierende letzte Beweise vermittelt natürlich einen ganz besonderen Geltungsanspruch – explizit im Ruf nach dem „reinen, unverfälschten Islam“, der sich nicht an Prinzipien, sondern an Worten und Berichten festmacht.

*„Neo-hanbalitische Rhetorik bzw. ganz allgemein solche wegen ihres weiteren Umfeldes mit einer exzessiven Orientierung am Propheten Muhammad (gest. 632) im Sinne einer ‚imitatio Muhammadi‘ sowie an den Besagten Trefflichen Altvorderen wird oft fälschlicherweise als Rückwärtsgewandtheit gedeutet. Das Gegenteil jedoch ist der Fall. Sie dient in erster Linie als ein Instrument, um weniger Treffliche oder Streitgegner zu entwerten oder für nicht beachtenswert zu erklären.“*<sup>25</sup>

Der autoritative Rückbezug auf die früheren Generationen kann als sunnitische Grundprinzip im Umgang mit Primärquellen bezeichnet werden – ob man darin eine ideologische Nähe zwischen sunnitischen Mainstream-Strömungen und Salafismus erkennt, bleibt eine Frage der Perspektive. Tatsache aber ist, dass diese Orientierung an den „Salaf“ unterschiedlichste Prägungen annehmen kann und dass die Erkenntnis methodologischer Bruchlinien innerhalb dieser Zugänge für stringente Begriffsbestimmungen im Zusammenhang mit dem Phänomen Salafismus notwendig ist. Die entsprechenden rechtstheoretischen und quellenhermeneutischen Prinzipien könnten jedenfalls wichtige Impulse zur Analyse von Fremd- und Selbstverortungen im Feld sunnitischer Diskursfelder liefern.

<sup>24</sup> Duderija, *Qur'an-Sunna-Hermeneutics*, S. 319

<sup>25</sup> Birgit Krawietz: *Open Source Salafiya. Zugriff auf die islamische Frühzeit durch Ibn Qayyim al-Dschauziyya*. S. 92  
In: Schneiders Thorsten Gerald: *Salafismus in Deutschland - Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung*. Bielefeld 2014, S. 89-102