
Salafismus in Geschichte und Gegenwart: Der Islam und die „Tore des Idschtihād“

2

2.1 Verortung des Salafismus in der sunnitischen Rechtslehre

Die salafistischen Strömungen lassen sich entlang von drei Dimensionen beschreiben: 1) die Glaubenslehre (‘aqīda), 2) die Methode der Rechtsfindung (usūl al-fiqh) und 3) die Glaubenspraxis (manhadsch). Hinsichtlich der ersten zwei Merkmale sind sie sich relativ ähnlich: Sie betonen strikt die Einheit und Einzigkeit Gottes (tauhīd)¹, der als Schöpfer allein anbetungswürdig sei, und lehnen rigoros den Polytheismus (schirk) bspw. in Form eines Heiligenkults sowie religiöse Neuerungen (bid‘a) als vermeintliche Abweichungen von den paradigmatischen Quellen (Koran und Sunna) ab (vgl. Hummel/Logvinov 2014, Meijer 2013, Said/Fouad 2014, Schneiders 2014a). Somit scheint der Salafismus – vor allem in seiner modernen Form – die von Muhammad ibn Idrīs asch-Schāfi‘ī (767-820) vorangetriebene Zurückdrängung des persönlichen Elements und die Einschränkung der rationalen Methoden in der Rechtsfindung auf die Spitze getrieben zu haben. Ließen andere Rechtsschulen bspw. die persönliche Meinung respektive Mitteilung (ra‘y) und/oder das öffentliche Interesse (hanafitische und

¹„Der Koran sprach von der Einswerdung (tauhid) des ganzen menschlichen Lebens, das hieß, dass jegliche Handlung des Einzelnen und der Institutionen des Staates die grundsätzliche Hingabe an den Willen Gottes auszudrücken hatte. [...] Die intensive muslimische Debatte über die politische Führung der *umma*, die nach dem Bürgerkrieg [im 7. Jahrhundert, der Verf.] einsetzte, entsprach im Islam den großen christologischen Debatten des vierten und fünften christlichen Jahrhunderts“ (Armstrong 2001: 65).

malikitische Tradition) als Wurzeln des Rechts zu, berief sich Schāfi'ī und die nach ihm benannte Rechtsschule ausschließlich auf vier „objektive“ Kriterien:

1. den Koran,
2. die Sunna,
3. das Einverständnis der Gemeinschaft (idschmā'), später als Consensus doctorum interpretiert, und
4. den Analogieschluss (Radtke: 2005: 64 f.).

Ahmad ibn Hanbal (780-855), der Begründer des Hanbalismus, erklärte den Analogieschluss (qiyās) für unzulässig.² Der Zurückdrängung der rationalen Methoden bei der Rechtsfindung waren praktisch keine Grenzen gesetzt. Und so dauerte es nicht lange, bis Da'ūd ibn Chalaf al-Zahiri (gest. 884) den Konsens nur für legitim erachtete, sofern er sich auf die Autorität der Prophetengenossen stützte. Andernfalls erkannte er nur den Wortsinn der kanonischen Texte an. In dieser Hinsicht waren die Lehrmeinungen von al-Zahiri, ibn Hanbal und Abū Hanīfa allerdings durchaus ähnlich.

Im Verlauf des 14. Jahrhunderts geriet die fünfte Rechtsschule der Zahiriten in Vergessenheit bzw. ging im Hanbalismus auf – bis sie ihre (neo-)salafistische Wiedergeburt erlebte und zur „Schule des Propheten“ avancierte. Im Salafismus verschwimmt zugleich die Grenze zwischen Rechts- und Glaubenslehre. Lediglich der so verstandene islamische Kanon, der Koran und die Sunna des Propheten, sowie das Vorbild der islamischen Frühgemeinde haben in diesem System Geltung. Statt Rechtsschulen und der Übernahme bzw. Imitation bereits bestehender Interpretationen (taqlid) zählt die individuelle Auslegung der unverfälschten Überlieferungen als Normenfortbildung (idschtihād).

2.2 Eine Entwicklungsskizze

So wie es heutzutage nicht den einen Salafismus gibt, existierte auch in der islamischen Geschichte nicht nur eine (prä-)salafistische Strömung. Eher kann von verschiedenen Traditionen bzw. Entwicklungslinien der Salafiyya, die sich im Verlauf der Geschichte gegenseitig ergänzten und beeinflussten, die Rede sein. Dabei war der Bezug auf den Propheten und seine Gefährten und die Gründe für die Aufwertung der kanonischen Quellen in jedem historischen Kontext spezifisch.

²Im 14. Jahrhundert soll er erneut in die hanbalitische Methode als das schwächste Kriterium aufgenommen worden sein (Schneiders 2014b: 50).

Am Anfang des Salafismus stand die frühmittelalterliche Bewegung von Ahl al-Hadīth bzw. Ashāb al-hadīth (oder Muhaddithen), Anhängern der Tradition, zu denen etwa Ahmad ibn Hanbal zählte. Ihre Wurzeln lagen in theologischen Auseinandersetzungen – mit weitgehenden politischen Implikationen – mit rationalistischen Strömungen im Islam des 9. Jahrhunderts (etwa der Muʿtaziliten), bei denen es vordergründig um die Theorie der Erschaffenheit des Koran ging (Haykel 2013: 40). Außerdem war aus der Sicht einiger Rationalisten der Hadīth dem Koran ungleichwertig. Als Reaktion auf diese „Zumutung“ betonten die Anhänger des Hadīth die göttliche und somit ewige, d. h. kontext- und zeitunabhängige, Natur der Offenbarung. Die Worte und das Wissen Gottes seien seine Attribute, die Überlieferungen vom Propheten seien eine zweite Offenbarung, lauteten die Argumente. In Abgrenzung zur spekulativen Philosophie der Rationalisten zogen sie die literalistische Interpretation des Koran vor. Dass ibn Hanbal, der sich im Gegensatz zu vielen anderen Traditionariern weigerte, die Muʿtaziliten-Doktrin anzuerkennen, für seine Ansichten Haft und Folter unter dem Abbasiden-Kalifen al-Maʿmun³ erleiden musste, trug sicherlich zur scharfen Abgrenzung gegenüber anderen Gruppen⁴ bei. Zugleich wurde er für viele sunnitische Muslime zum Symbol des Kampfes des Einzelnen gegen den ungerechten Staat und zum Volkshelden (Schneiders 2014b: 52). Am Ende seines Lebens sprach sich ibn Hanbal gegen die Kodifizierung der von ihm gefällten Rechtsurteile aus, damit sie nicht zu Richtlinien erhoben und über Koran und Sunna gestellt werden würden (ebd.: 55).

Diese Traditionslinie setzte der mittelalterliche „kämpfende Gelehrte“ und Mudschaddid (Neuerer) Ahmad ibn Taimīya (gest. 1328) fort, indem er sich unter anderem mit allegorischen und metaphorischen Interpretationen der kanonischen Texte, etwa durch Aschʿariten, mit griechisch beeinflussten islamischen Philosophen jener Zeit und mit Anhängern der Meinung (ahl ar-raʿy) auseinandersetzte (Abu Rumman 2016: 70). Zugleich wandte er sich gegen die islamischen

³„Mit der Verfügung des Kalifen begann eine rund 16-jährige Zeit der Inquisition (mihna) von 833 bis etwa 848. Die Gelehrten wurden allesamt nach ihrer Haltung zu der Doktrin befragt und sollten die Vorgabe des Kalifen öffentlich anerkennen“ (Schneiders 2017: 10). „Dass er die Muʿtaziliten förderte, ist Maʿmun nicht gut bekommen; er hatte sich damit nur den Massen entfremdet. Einmal versuchte der Kalif, sich mit den Schiiten zu versöhnen, indem er Ali ar-Rida, den achten Imam, zu seinem Erben ernannte, aber die Schiiten waren wie die Muʿtaziliten eine geistige und intellektuelle Elite, die nicht über die Unterstützung der einfachen Leute verfügte“ (Armstrong 2001: 85).

⁴Führende Muʿtaziliten wurden vorher unter Harun ar-Raschid auf Veranlassung von Ahl al-Hadīth festgenommen.

Neuerungen wie die synkretistischen Gräberkulte, die Heiligenverehrung durch sufistische Mystiker sowie Schiiten und lehnte jegliche Übernahmen aus anderen Religionen ab. Der von ihm propagierte Idschtihād und die Unabhängigkeit von dem Konsens der Rechtsgelehrten erschienen den Kritikern besonders problematisch (Dziri 2014: 139). Dies lag darin begründet, dass bereits zum damaligen Zeitpunkt die „Tore des Idschtihād“ zugunsten des Taqlid und der Scharia im absolutistischen Abbasiden-Kalifat geschlossen wurden. Aus seiner Sicht sollten die islamischen Juristen jedoch kreativ denken und die Scharia der Tatsache anpassen, dass die Umma von den Kreuzfahrern und Mongolen bedroht war. Da die konvertierten mongolischen Herrscher nach dem Jassa-Gesetz Dschingis Khans und nicht nach der Scharia lebten, erklärte er sie nach der Eroberung Syriens für ungläubig. „Als Vorbereitung auf einen militärischen Dschihad, um ihre Länder zu verteidigen, forderte ibn Taimīya die Muslime auf, sich im Großen Dschihad zu engagieren und zum reinen Islam aus der Zeit des Propheten zurückzukehren und sich von so unislamischen Praktiken wie der Philosophie (falsafah), der Sufi-Mystik, dem Schiismus und der Verehrung von Heiligen und Gräbern zu trennen. Muslime, die die falsche Frömmigkeit fortsetzten, waren nichts anderes als Ungläubige“ (Armstrong 2016: 308). Zugleich war ibn Taimīya ein reformerischer Geist⁵, was in der (westlichen) Rezeptionsgeschichte seines Werkes nur wenig Beachtung findet (Krawietz 2014).

Bis heute berufen sich radikalisierte Muslime und (IS-)Dschihadisten auf seine Schriften. So zitierte einer der Sadat-Attentäter, Abd as-Salam Faradsch, in seiner revolutionären Schrift „Die vergessene [bzw. vernachlässigte] Pflicht“ seinen Aufruf, sich gegen die vom Islam abgefallenen Herrscher zu erheben (ebd.). Die Selektivität und Kommunikationsregeln der Deutegemeinschaften sind somit nicht zu ignorieren (Rhonheimer 2015). „Das schwerfällige, reizlose und schlecht informierte Dokument zeigt, wie töricht die säkularen Reformen gewesen waren,

⁵„Ibn Taimiya erschien dem Establishment als bedrohliche Figur. Auch wenn die von ihm angestrebte Rückkehr zu den Fundamenten des Koran und der Sunna und seine Ablehnung eines guten Teils der reichen Spiritualität und Philosophie des Islam reaktionär erschien, war sie revolutionär. Er brachte die konservativen ulama, die sich an die Textbuchantworten klammerten, gegen sich auf und kritisierte überdies die Mamluken-Regierung von Syrien, wegen Praktiken, die aus seiner Sicht dem islamischen Gesetz widersprachen, als unislamisch. Ibn Taimiya wurde festgenommen und soll vor Kummer gestorben sein, als die Kerkermeister ihm das Schreiben verboten. Aber die einfachen Leute von Damaskus liebten ihn, weil sie seine Reformen als liberal empfanden und weil sie spürten, dass ihm ihr Interesse am Herzen lag. Sein Begräbnis wurde zu einer gewaltigen populären Demonstration für seine Ideen“ (Armstrong 2001: 135).

den Menschen eine angemessene religiöse Führung vorzuenthalten“ (Armstrong 2016: 482). In der IS-Propaganda und -Theologie gehören Zitate von Ibn Taimīya zum festen „dschihadistischen Kanon“. Abu Bakr Naji zitierte ihn im Online-Traktat „Die Verwaltung der Barbarei“.

Weitere Einflüsse bzw. Aktualisierungen der salafistischen Traditionslinie kamen über die Lehre von Muhammad ibn ‘Abd al-Wahhāb (gest. 1792), der die Schriften von Ibn Taimīya kannte, und über den von ihm begründeten Wahhabismus (Lacroix 2013: 59 f.). Al-Wahhab übernahm von Ibn Taimīya insbesondere die Dreiteilung des Tauhīd in Tauhīd ar-Rububiyah (Einheit und Einzigkeit in der Herrschaft), Tauhīd l-Ulūhiyyah (Einzigkeit der Anbetung) und Tauhīd al-asmā’ wa-s-sifāt (Einheit in den Namen und Eigenschaften) sowie die Praxis der Urteilsbindung. Überdies wertete er die frühere Rechtsdogmatik und die Praxis des Taqlid ab. Denn er missbilligte die mittelalterliche Rechtsprechung, Mystik und Philosophie und erachtete den osmanischen Scharia-Staat als unecht. Insbesondere die Verehrung heiliger Männer und ihrer Gräber lehnte er als Götzenverehrung ab. Die Wahhabiten nahmen jedoch eine selektive Reduzierung seiner Ausführungen auf spezifische polemische Streitpunkte vor. „Die aggressive Umsetzung der auf diesem Weg gewonnenen selbstlegimatorischen Erkenntnisse tat ihr Übriges“ (Krawietz 2014: 74). Tatsächlich war die Lehre von al-Wahhāb als solche nicht zwangsläufig gewalttätig. So weigerte er sich, die Kriege von Ibn Saud zu sanktionieren, weil es um weltliche Ziele ging. Nach seinem Rückzug fand ein Radikalisierungsprozess statt, der in der Zerstörung einiger Denkmäler, die mit Mohammed und seinen Gefährten in Verbindung standen, kulminierte. „Im frühen 19. Jahrhundert nahmen die Wahhabiten die Schriften von Ibn Taimīya in ihren Kanon auf, und die Praxis, andere Muslime als Ungläubige zu verurteilen (takfir), die Ibn ‘Abd al-Wahhāb selbst ablehnte, wurde zu einem ihrer zentralen Merkmale“ (Armstrong 2016: 513).

Obwohl Salafismus und Wahhabismus als Staatsreligion Saudi-Arabiens nicht selten gleichgesetzt werden, lassen sich doch Unterschiede erkennen, die ob der gegenseitigen Beeinflussung im 20. Jahrhundert nach und nach in den Hintergrund gerieten. Denn theologisch haben zwar Wahhabismus und Salafismus ein gemeinsames Fundament. Doch in rechtlichen Fragen richtet sich der Wahhabismus nach dem Konsensus der hanbalitischen Rechtsgelehrten. Die Imitation als Methode der Rechtsfindung steht somit im Widerspruch zum interpretativen Prinzip des Salafismus. Das war der Grund, warum Nāsir ad-Dīn al-Albānī al-Wahhāb als Salafi im Glauben, aber nicht in der Rechtslehre bezeichnete.

Der zweite Entwicklungsstrang, der so genannte modernistische respektive aufgeklärte Salafismus (‘al-Salafiyya al-tanwiriyya’) oder die Nahda-Bewegung, entstand gegen Ende des 19. Jahrhunderts und hatte in seinen Grundsätzen mit

dem beschriebenen Traditionalismus vergleichsweise wenig gemeinsam. Das Ziel seiner Vertreter – etwa der Iraner Dschamāl al-Dīn al-Afghānī (gest. 1897), sein Schüler Muhammad ‘Abduh (gest. 1905) und Raschīd Ridā (gest. 1935) wie auch andere Anhänger im Irak und in Syrien – bestand in der Suche nach den einenden (pan-)islamischen Werten als Grundlage für die Erneuerung der muslimischen Gesellschaften (Haykel 2013: 46). Im Gegensatz zu Rifa‘a at-Tahtawi und einer in Kairo des 19. Jahrhunderts wirkenden Gruppe von Journalisten war al-Afghānī kein glühender Anhänger des Westens. Auf einer Reise durch Britisch-Indien hat er sich zwar vergegenwärtigt, dass die moderne Wissenschaft der Weg in die Zukunft sei. Doch zugleich erlebte er die indischen Aufstände gegen die britische Herrschaft von 1857. Nach seinen Reisen durch Russland und Europa war er über die Vormachtstellung des Westens beunruhigt und beschloss, den Islam zur Abwehr des westlichen Imperialismus zu nutzen (Armstrong 2007: 227 f.).

Die Rückbesinnung auf die islamische Tradition der Prophetengenossen und zugleich die Übernahme der westlichen Technologien und Errungenschaften der Moderne sollten den Muslimen zur Einheit, frühen Stärke und ihrer Vision der wissenschaftlichen Moderne verhelfen (Armstrong 2001: 190 f.). Die Reformisten versuchten, die Moralität und Religiosität der Altvorderen durch das Öffnen der „Tore des Idschihād“ als Korrektiv zum konservativen Ethos mit der Moderne in Einklang zu bringen. Sie verbanden dabei islamischen Humanismus und politischen Populismus (Küng/van Ess 1987: 92). Zugleich teilten sie die Bewunderung für Ibn Taimīya als mittelalterlichen Querdenker und Rechtsgelehrten. Das stand in keinem Widerspruch zur rationalistischen Auslegung des Koran und politischen Agenda der Modernisten (Abu Rumman 2016: 73 ff.). „Wenn sie den Islam retten wollten, sagte er, müssten sich die Muslime in die Politik einmischen, statt sich in die *madrassa* zurückzuziehen. [...] al-Afghani wollte beweisen, dass die Wahrheit des Islam ebenso Nutzen bringend anwendbar sein konnte wie die westlichen Ideologien der zeitgenössischen Zeit“ (Armstrong 2007: 231). Al-Afghānī verneinte jegliche Konflikte zwischen Vernunft und islamischem Glauben, forderte allgemeine weltliche Bildung und berief sich zur Rechtfertigung seiner Reform des mittelalterlichen Islam auf die lutherische Reformation (Küng/van Ess 1987: 92). Er erkannte zugleich das Dominanzstreben Europas und war daher entschlossen, die muslimischen Herrscher auf die Gefahr hinzuweisen, fand sich jedoch dem Vorwurf ausgesetzt, den Islam für seinen revolutionären Aktivismus zu missbrauchen. Die Verzweigung al-Afghānīs kulminierte in der Anstiftung eines seiner Anhänger zum Mord an Nāser ad-Din Schah (Armstrong 2001: 191).

Vor dem Hintergrund des westlichen Kolonialismus waren Ernüchterung und Enttäuschung der Modernisten vorprogrammiert. Muhammad ‘Abduh, der sich

in Europa zu Hause fühlte und 1899 oberster Mufti von Ägypten wurde, war bestürzt über die britische Besatzung des Landes und nahm am Urabi-Aufstand teil. Im Gegensatz zu al-Afghānī wollte er jedoch dem Land über Bildung und Reformen zur Modernität verhelfen. ‘Abduh hatte vor zu beweisen, dass der Islam rational und modern sein kann, und hielt daher die Praxis des Taqlid für überholt und kontraproduktiv. Der „wahre Islam“ forderte ihm zufolge eine Integration von Glaube und Vernunft in Bildung und Wissenschaft (Küng/van Ess 1987: 92). Um dem Volk die europäischen politischen Institutionen und das neue Rechtssystem, welches es schlicht und ergreifend nicht begreifen konnte, näher zu bringen, plante er eine Modernisierung des islamischen Rechts. Lange Zeit nach seinem Tod wurde das System eingeführt und war bis zum „Arabischen Frühling“ in Kraft. Er hatte überdies vor, die Theologenausbildung zu reformieren und wissenschaftlich zu gestalten, scheiterte jedoch am Widerstand der Ulama (Armstrong 2007: 235 ff., 238 f.).

Für den glühenden Bewunderer ‘Abduhs, den Journalisten Raschīd Ridā, war der 1. Weltkrieg ein einschneidendes Erlebnis: „Desillusioniert von dem Gemetzel der angeblich so ‚zivilisierten‘ europäischen Mächte und von deren Umtrieben im Nahen und Mittleren Osten, drehte Rida den Kurs der Salafis in eine radikalere Richtung“ (Weismann 2014: 114). Ein überzeugter Anhänger der Wahhabiten soll er geworden sein. Dem radikalen Reformismus in der Tradition von Taimīya tatsächlich zugewandt, träumte er jedoch von der Wiederherstellung des Kalifats auf der Basis eines mit der modernen (westlichen) Kultur kompatiblen Islam (Khosrokhavar 2009: 156). Ein islamischer Staat auf der Grundlage der modernisierten Scharia war sein Ziel, damit sich Muslime wirkungsvoll gegen den imperialistischen Westen vereinen könnten. Wie andere Reformer im Frühstadium des Modernisierungsprozesses versuchte er, die Erkenntnisse und Werte der westlichen Zivilisation zu übernehmen, indem er sie in einen islamischen Kontext rückte: „Moderne Muslime, dachte er, müssten die Ideale der ‚frommen Vorfahren‘ [...] wiederherstellen: Dann könnten sie einen neuen, vitalen Islam zustande bringen. [...] Doch seine Salafīyya-Bewegung war keine servile Rückwendung. [...] Rida war kein Fundamentalist; er entwarf keinen Gegendiskurs, sondern bemühte sich noch, den Islam mit der modernen westlichen Kultur zu vereinbaren, doch sein Denken beeinflusste die späten Fundamentalisten“ (Armstrong 2007: 278). Zugleich verweigerten sich die Modernisten einem Diskurs über die Frage nach der alleinigen Autorschaft Gottes und der Unfehlbarkeit des Koran (Küng/van Ess 1987: 93).

Khosrokhavar (2009: 156) interpretierte den islamischen Reformismus als eine dritte Quelle des Fundamentalismus – neben der Charidschiten-Tradition und dem Wahhabismus. Denn die intellektuelle Nahda-Bewegung soll durch ihr

Scheitern in der arabischen Welt auf eine paradoxe Weise dem Islamismus zum Aufstieg verholfen haben, indem sie sich gegen den quietistischen, skriptualistischen, autoritären und konservativen islamischen Traditionalismus gewandt hatte. In dieser Betrachtung habe erst der Versuch einer grundlegenden Reform zum Siegeszug des fundamentalistischen Islam geführt.

Der westliche Imperialismus beeinflusste nicht nur die frühen Salafiyya-Anhänger, sondern auch die Muslimbrüder, denen es in Ägypten gelang, die Ideen von al-Afghānī und ‘Abduh mehr oder weniger mit Leben zu füllen und zu zeigen, dass der Islam progressiv sein konnte und auf die sklavische Nachahmung der Praktiken aus dem siebten Jahrhundert nicht angewiesen war (Armstrong 2016: 443 ff.). Dass ihre Sozial- und Wohlfahrtsprogramme der Obrigkeit und Saudi-Arabien missfielen, verwundert nur wenig. Zugleich wandelten sich die ursprünglichen Ideen reformistischer Salafisten unter dem Einfluss der Muslimbruderschaft, insbesondere durch die radikale Interpretation eines Sayyid Qutb. Die Herausbildung eines geheimen und unkontrollierbaren terroristischen Flügels war fatal für die weitere Entwicklung der Muslimbruderschaft. Abu Rumman (2016), Politikwissenschaftler am Center for Strategic Studies an der University of Jordan, unterteilt salafistische Strömungen Anfang des 20. Jahrhunderts in eine reformistische (rationale) und eine nationalistische (antikoloniale) Variante, welche ihren Einfluss mit dem Auftreten der Muslimbrüder und dem Aufkommen der dschihadistischen Gruppen verlor.

Eine weitere salafistische Strömung mit dem symbolträchtigen Namen Ahl-i Hadīth entstand auf dem indischen Subkontinent in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts (Lacroix 2013: 61). Die Ablehnung des Taqlid führte dort zur intensiven Auseinandersetzung mit der Hadith-Wissenschaft. Es entstanden Kontakte zu wahhabitischen Gelehrten, die zum Studium nach Indien kamen. Die Anhänger dieser Tradition stritten jedoch den Vorwurf ab, Wahhabiten zu sein (Dziri 2014: 143).

Lacroix (2013: 62) bezeichnet mit dem Salafismus-Begriff jene intellektuellen (sic) Mischformen, die auf dem wahhabitischen theologischen Substrat in Saudi-Arabien ab den 1960er Jahren entstanden sind. Einerseits ging es um die arabische Erweckungsbewegung (al-Sahwa al-islamiyya), die aus der Verbindung islamistischer Ideologie von Sayyid Qutb mit dem Wahhabismus hervorging. Viele Muslimbrüder flüchteten wegen ihrer Verfolgung in Ägypten und Syrien nach Saudi-Arabien, wie etwa Muhammad Qutb (der Bruder von Sayyid Qutb), der an der König-Abdulaziz-Universität von Dschidda lehrte (Khosrokhavar 2009: 157). Diese Strömung lässt sich als politischer bzw. politisierter Salafismus bezeichnen. Zugleich bildete sich unter dem Einfluss der indischen Gelehrten eine arabische Ahl al-Hadīth-Fraktion, die maßgeblich von den Lehren von

al-Albānī beeinflusst wurde. Sein Ziel war es, Wahhabismus durch die prophetische Tradition und salafistische Methode der Rechtsfindung zu erneuern. Im Gegensatz zu den politisierten Wahhabiten der Sahwa weigerten sich die Ahl al-Hadīth, die Herrscher politisch herauszufordern. Diese Fraktion kann als quietistischer bzw. puristischer Salafismus bezeichnet werden.

Die Merkmale der neuen Ahl al-Hadīth lassen sich wie folgt zusammenfassen (Dziri 2014: 69 f.):

1. der Vorrang der Offenbarungsquellen und des Verständnisses der Salaf,
2. die Ablehnung der Meinung und des Analogieschlusses,
3. die Ablehnung der Konsensimitation der Rechtsschulen,
4. der Vorrang des Sammelns und Studierens von prophetischen Überlieferungen.

Während Qutb und seine Anhänger mehr an politischen Veränderungen und der Gründung eines islamischen Staates interessiert waren, vertraten al-Albānī und seine Mitstreiter die Meinung, dass eine gute Politik unter den aktuellen Umständen sei, jegliche Politik aufzugeben. Die von den Anhängern des Hadīth entwickelte Methode der Reinigung und Erziehung (al-tasfiya wa-l-tarbiya) hatte zum Ziel, die prophetischen Überlieferungen von den gefälschten und schwachen Hadithen zu reinigen (Lacroix 2013: 69 f.). Die bereinigte Überlieferung als Prä-Text für die Koraninterpretation sollte als Grundlage für die Erziehung der Jugend fungieren. Die neue Ahl al-Hadīth-Bewegung wie auch die politisierte Variante des Salafismus wurden aus Saudi-Arabien exportiert, denn viele unter Druck geratene Aktivisten und Gelehrte mussten das Land verlassen (Abu Ruman 2016: 82).

Somit ist der zeitgenössische Neo-Salafismus in erster Linie ein Produkt des späten 20. Jahrhunderts. Dies gilt umso mehr für den Dschihadismus, der sich während des sowjetischen Afghanistankrieges mit direkter Unterstützung der USA herausgebildet hatte. Es ist zugleich auffällig, dass die Rückbesinnung auf die Salaf in der Geschichte mit der Forderung einherging, die „Tore des Idschtihād“ zu öffnen, um in Übereinstimmung mit der prophetischen Tradition und dem Koran die Vernunft einzusetzen, statt die althergebrachten Lösungen nachzuahmen und sich dem konservativen Ethos zu fügen. So gesehen war die Salafiyya revolutionär und reformistisch. Im Hinblick auf den saudischen Wahhabismus hätte die Öffnung der „Tore des Idschtihād“ nicht geschadet und womöglich die vermeintliche Theokratie von einer gehörigen Portion menschengemachter Absurdität befreien können. Doch die Sauditen haben es demgegenüber vermocht, den Salafismus zu „wahhabisieren“.

2.3 Salafismus in Deutschland: Ein historischer Abriss

Im Hinblick auf die „Glaubenspraxis“ des Salafismus werden gegenwärtig drei Spielarten unterschieden:

1. puristische Salafisten,
2. politische Salafisten und
3. dschihadistische Salafisten.

Puristische Salafisten gelten als apolitisch und ziehen die Reinigung des Glaubens sowie der islamischen Riten und der Erziehung als authentische Methode (manhadsch) der Salaf vor. Puristen respektive Quietisten sind jedoch keine Pazifisten: Auch Vertreter dieser Strömung griffen in der Vergangenheit zu den Waffen, etwa im Afghanistankrieg und im jemenitischen Bürgerkrieg. Der Anführer von Besatzern der Großen Moschee in Mekka im Dezember 1979, Juhaiman al-Utaibi, gehörte einer radikalisierten Splittergruppe der pietistischen Bewegung Al-Jama'á al-Salafíyya al-Muhtasiba an (Lacroix 2013: 74). Al-Utaibi scheint zum ersten Mal den Begriff „al-walā' wa-l-barā'“ in seinen Schriften verwendet zu haben.

Die zweite Strömung, die politischen bzw. politisierten Salafisten, setzt auf politische – außerparlamentarische und parlamentarische – Methoden, während die Dschihad-Salafisten bei der Ablehnung dessen, was neben Allah verehrt wird (kufr bit taghut), eine militante Lösung rechtfertigen. Im Dschihad-Salafismus gehen unter anderem antiimperialistische und ultralinke Diskurse auf.

Trotz Kritik argumentieren viele Wissenschaftler in etwa ähnlich, obgleich einige von Quietisten statt Puristen sprechen und auf Schnittmengen zwischen den drei Spielarten hinweisen. Wissenschaftler aus dem arabischen Raum identifizieren eine traditionelle bzw. konservative oder (in Nordafrika) akademische Schule des Salafismus, welche sich (hadith-)wissenschaftlichen, pädagogischen sowie missionarischen Zielen verschreibt und in deutlichen Worten von politischen Aktivitäten distanziert, sowie eine aktionistische und dschihadistische Spielart. Die aktionistischen Salafisten halten es für notwendig, das Gebot des Gehorsams gegenüber dem Herrscher zu verwerfen und sich politisch, mit friedlichen Mitteln bis hin zur Teilnahme an Wahlen zu betätigen. Die Dschihadisten verwerfen ihrerseits das Verbot der Auflehnung „mit Wort und Schwert“ (Abu Rumman 2016).

Der Vergleich dieser beiden Klassifikationsschemata zeigt den arabischen Ursprung der etwas missglückten Dreiteilung des deutschen (und europäischen)

Salafismus in puristische, politische und dschihadistische Strömungen. Hierzulande gibt es bspw. keinen politischen Salafismus. Die strategische Allianz einiger deutscher Prediger (Pierre Vogel, Sven Lau) mit ägyptischen Vertretern dieser Strömung während des „Arabischen Frühlings“ rief im deutschen Milieu keine große Reaktion hervor. Auch blieb der Aufruf, sich politisch in Deutschland zu organisieren, aus. Politische Parteien und Vereinigungen bzw. Verbände der Salafisten in der Bundesrepublik sind (noch) nicht bekannt. Eine traditionelle respektive akademische Strömung, deren primäre Motivation ein Verlangen nach Gelehrsamkeit wäre, ist in einer relevanten Größe ebenfalls nicht auszumachen. Ist es aussagekräftig genug, die Spezifika des deutschen Salafismus analog zur arabischen Welt hinsichtlich der Frage der Legitimität islamischer Herrscher zu bestimmen?

In einer der ersten Abhandlungen über den Salafismus in Deutschland problematisierte Hummel (2014) die Dreiteilung, indem er darauf hinwies, dass sie die „Fein Anatomie“ des Salafismus erschwere und zudem Gefahr laufe, dschihadistische Ideologie und dschihadistisches Gewalthandeln analytisch nicht zu unterscheiden. Zum ersten Mal sprach er vom salafistischen Mainstream als sozialer Mitmachbewegung in Deutschland, die sich unterschiedlicher Methoden bediene und seit dem Jahr 2002 ausbreite. In dieser ersten, arabisch geprägten, Phase salafistischer Expansion in Deutschland begannen Prediger arabischer Abstammung wie Hassan Dabbagh alias Abul Hussein und Mohamed Benhsain alias Abu Jamal ihre deutschlandweite Missionsarbeit im Internet (salaf.de, al-tamhid.net, fataawa.de) und auf Islamseminaren, wo größtenteils puristische Glaubensinhalte vermittelt wurden.

Seit Mitte der 2000er Jahre dauert die einheimisch-autochthone („deutsche“) Phase an, die von den in Deutschland geborenen bzw. aufgewachsenen Predigern mit Arabischkenntnissen und deren kulturellem Hintergrundwissen geprägt ist. Einer der prominentesten Vertreter der einheimischen Predigergeneration, Pierre Vogel, gründete in Kooperation mit Ibrahim Abou-Nagie die am 15. November 2016 verbotene Gruppe „Die Wahre Religion“ (DWR, www.diewahre religion.de), die zahlreiche Da’wa-Videos im Internet und auf DVDs verbreitete. Die Thematik der Vorträge war im Gegensatz zu radikaleren Internetauftritten auf ein nicht muslimisches Publikum zugeschnitten und kreiste unter anderem um die Fragen nach dem Sinn des Lebens, des Vergleichs des Islam mit dem Christentum und der Konversion. Die rettende Rolle des Islam im Leben eines jeden Menschen stand dabei im Vordergrund.

Ein Konflikt zwischen Vogel und Abou-Nagie, der im Jahr 2008 begann und erst im April 2011 beigelegt wurde, zeigte, dass Letzterer eine radikalere Sicht auf die Frage des Takfir (die Praxis des Ungläubigerklärens) vertrat.

Auf die Diffamierung „aller Präsidenten“, die nicht mit dem Koran regieren, als Kuffar (Ungläubige) reagierte Vogel mit Unverständnis und dem Hinweis, dass damit „die halbe Umma“ zu Ungläubigen erklärt werden kann. Der Streit drehte sich zugleich um die Legitimierung des Dschihad. Wiedl (2012) klassifiziert Abou-Nagie und andere Prediger, die den revolutionären Dschihad gegen islamische Herrscher legitimieren, ohne dazu aufzurufen, als „radikale Salafisten“. Dantschke (2014) sprach mit Blick auf diese Gruppe von „politisch-dschihadistischem Salafismus“ und später vom „politisch-missionarischen, Gewalt legitimierenden Salafismus“. Auch eine Unterscheidung nach dem Kriterium „legalistisch“/„nicht-legalistisch“ ist denkbar.

Die darauf folgende Allianz Vogels mit dem Absolventen der Islamischen Universität von Medina, Muhamed Ciftci alias Abu Anas, im Rahmen des Da'wa-Projekts „Einladung zum Paradies“ (EPZ) ließ Ersteren zum „Star“ der Szene werden. Zugleich zog der Aufstieg der salafistischen Populisten mit einem Hang zur Provokation („Marketing“) die Aufmerksamkeit der Behörden nach sich, da ihre größtenteils religiöse Argumentation im Sinne eines negativen radikalen Flankeneffekts mit Extremismus gleichgesetzt wurde (Wiedl 2012). Die einsetzende Repression bewirkte indes zweierlei. Erstens wussten die „Stigma-Aktivistinnen“ den Verfolgungsdruck für ihre Anliegen zu nutzen und stimmten das Klagegedicht über die Verfolgung des Islam in Deutschland an. Zweitens trug das Vorgehen der Behörden zur Erosion der entstandenen Milieugrenzen bei, so dass eine Wiedervereinigung von Vogel und Abou-Nagie, dem Gesicht der umstrittenen, aber nicht unerfolgreichen „Lies!“-Kampagne, wieder möglich wurde. Muhamed Ciftci dagegen ging auf Distanz zu Vogel, nachdem er im Mai 2011 ein Totengebet für Usama bin Laden angekündigt hatte.

Im Gegensatz zum salafistischen Mainstream ist der puristische Salafismus in Deutschland weniger sichtbar und wurde bspw. mit einem Netzwerk der Absolventen der Islamschule „Dar al-Hadith“ im Jemen (Dammadsch) in Verbindung gebracht. Die deutschen Puristen haben sich vor allem der Kritik am Mainstream-Aktivismus verpflichtet.

Eine andere Art des Aktivismus betreiben die deutschsprachigen Dschihad-Salafisten bzw. „Pop-Dschihadisten“, die im Gegensatz zu „Radikalen“ respektive Gewalt legitimierenden Salafisten den Dschihad gegen „unislamische“ Herrscher und/oder den Westen nicht nur rechtfertigen, sondern auch dazu aufrufen. Der grob vereinfachte Dschihad-Diskurs eines der bekanntesten Ideologen, Abū Muhammad al-Maqdisī, spielte für die „prominenten“ Vertreter dieser Strömung, Mohamed Mahmoud alias Abu Usama al-Gharib (der „Fremde“) und Denis Cuspert alias Abu Talha al-Almani, eine größere Rolle als „theologische“ Finessen. Dem wegen einer Drohung gegen Österreich und Deutschland verurteilten

Gründer des deutschsprachigen Ablegers der „Globalen Islamischen Medienfront“ (GIMF), Mahmoud, gelang es nach seiner Haft in Österreich erneut, zu einem der Anführer des „Schreibtisch-Dschihadismus“ im 2011 in Solingen gegründeten Netzwerk „Millatu Ibrahim“ aufzusteigen. Fielen Mahmoud und Cuspert zunächst vor allem durch ihren Verbalradikalismus und die propagandistische Überhöhung des militanten Kampfes „auf dem Weg Allahs“ auf, geriet der Verein nach gewaltsamen Auseinandersetzungen im Mai 2012 in Solingen und Bonn in die Schlagzeilen. Auf das Vereinsverbot vom Juni 2012 folgte die Flucht der beiden Protagonisten nach Ägypten und anschließend – über Libyen – nach Syrien, wo sie ihre Propagandaarbeit fortsetzten und sich von „Schreibtisch-Mudschaheddin“ zu IS-Dschihadisten mit Tötungserfahrung entwickelten. Dass al-Maqqdisī den IS kritisierte, spielte unterdessen keine Rolle mehr. Es mag unter anderem daran liegen, dass sich Mahmoud im IS zu einem dschihadistischen Ideologen entwickelt hat. So hat er von einigen bedeutenden islamischen (Dschihad-)Theoretikern (Musaʿid b. Bashir b. Ali, Abu Bakr al-Athari, Abu Sufyan al-Sulami, Safa b. al-Dawwi b. al-Adawi, Abdarraq Ajaha) Autorisierungen (idschazat) erhalten, bestimmte Werke zu überliefern (Lohlker 2015: 72). Erwähnenswert ist, dass der ebenfalls verbotene Nachfolgeverein „Tauhid Germany“ sich im Herbst 2013 von der „Lies!“-Kampagne mit der Begründung distanzierte, Abou-Nagie achte zu sehr auf die Daʿwa unter Nicht-Muslimen und zu wenig auf den Dschihad.

Ab Ende 2015 waren die deutschen Salafisten angesichts der offensichtlichen Differenzen zwischen dem Mainstream und den Dschihadisymphathisanten sowie späteren unverhohlenen Todesdrohungen an die deutschen „Star-Prediger“ seitens des IS verunsichert und wiederholt gespalten. Beobachter machten drei Cluster im Milieu aus (Erasmus Monitor 2016):

1. Die „Reformisten“ (Adhim Kamouss, Ferid Heider) plädierten für eine fundamentale Kursänderung in der „salafistischen Lehre“, für die Öffnung gegenüber der Zivilgesellschaft und anderen Religionen, verbale Abrüstung, alternative Lehrmethoden und die Gegnerschaft zu IS/Al-Qaida.
2. Die „Relativisten“ (Pierre Vogel, Ibrahim Abou-Nagie, Said el-Emrani) beharrten auf der bisherigen Lehrpraxis, sprachen sich für vorsichtige verbale Abrüstung, moderate Öffnung gegenüber der Öffentlichkeit und die Gegnerschaft zum IS aus. Terrorakte wurden zwar abgelehnt, aber durch Erklärungsversuche relativiert. Den regionalen (defensiven) Dschihad schienen sie weiterhin zu rechtfertigen.
3. Die „konspirativen Hardliner“ (Ahmad Abdulaziz Abdullah, Sven Lau, Izzudin Jakupovic) waren außerhalb des Mainstreams angesiedelt, vertraten eine

aggressiv-polarisierende Glaubenslehre, unterstützten den globalen Dschihad, sympathisierten mit der Kalifatsidee und ordneten sich dschihadistischen Lagern zu. Sie sollen konspirativ für den Dschihad rekrutiert haben.

Wie sich die Loyalitäten ändern, zeigen folgende Beispiele. 2015 lieferten sich Izzudin Jakupovic und Mohamed Mahmoud ein Wortgefecht anlässlich der Ermordung von zwei syrischen Männern vor der Kamera, an der Letzterer beteiligt war. „Ich rate dir vor deinem Tod Buße zu tun für die Ermordung unschuldiger Muslime“, so Jakupovic abschließend. „Galten noch vor einem Dreivierteljahr alle Dschihadisten als Mudschahideen, die den Sunniten in Syrien gegen Assad zur Hilfe eilten, spaltet sich nun die militante Salafistenszene in Anhänger von Al-Qaeda (Jabhat al Nusra u. a.) und IS auf“, kommentierte der Erasmus Monitor (2015). Infolge dieser Umschichtung des Milieus brach auch zwischen den Gruppen um Vogel und Abdulaziz Abdullah ein heftiger Streit aus. Eine Demonstration gegen den „Idiotischen Staat“ fand Anfang September 2016 in Bremen statt.

Lohlker et al. (2016: 2 f.) zufolge ist der Salafismus „weder eine Bedrohung für die Sicherheit noch eine Radikalisierungsvorstufe für den Dschihadismus“, wobei Kausalitäten nur über mehrere Zwischenstufen zu konstruieren sind. Darüber hinaus haben beide Strömungen ihre eigenen Strukturen, Hierarchien und Schlüsselfiguren. Zugleich könne der Salafismus, dem ein Anteil „struktureller Gewalt“ innewohne, ein „Integrationshindernis“ sein.

Die Beschaffenheit des informellen islamischen Milieus in Deutschland, seine wechselnden Allianzen und situationsbedingten Aktivismen legen es daher nahe, die Kategorie des Salafismus im Radikalisierungsdiskurs nicht über Gebühr zu strapazieren. Das Befürworten von Missionierung, Predigt und Kampf ist keine ausschließliche Domäne des Salafismus. Daher ist es notwendig, das radikal-islamische Milieu genauer zu studieren und neue Ansätze der Gefahrenanalysen zu entwickeln.



<http://www.springer.com/978-3-658-17657-0>

Salafismus, Radikalisierung und terroristische Gewalt

Erklärungsansätze - Befunde - Kritik

Logvinov, M.

2017, VI, 142 S. 13 Abb., Softcover

ISBN: 978-3-658-17657-0