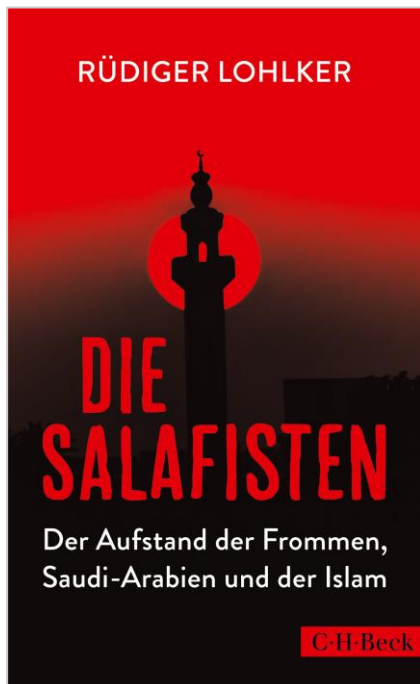


Unverkäufliche Leseprobe



Rüdiger Lohlker
Die Salafisten

Der Aufstand der Frommen, Saudi-Arabien
und der Islam

2017. 207 Seiten mit 12 Abbildungen. Klappenbroschur
ISBN 978-3-406-70609-7

Weitere Informationen finden Sie hier:
<http://www.chbeck.de/17678754>

C·H·Beck

PAPERBACK

Rüdiger Lohlker

Die Salafisten

Der Aufstand der Frommen,
Saudi-Arabien und der Islam

C.H.Beck

Originalausgabe

© Verlag C.H.Beck oHG, München 2017

Umschlagentwurf: Geviert, Grafik & Typografie,
Andrea Hollerieth

Umschlagabbildung: Moschee in Dubai bei Sonnenuntergang

© Harith Samarawickrama/GettyImages

Printed in Germany

ISBN 978 3 406 70609 7

www.chbeck.de

Inhalt

Begriffe, Irritationen, Ordnungsversuche 7

1. Ursprung und Geschichte des Salafismus

Reformbewegungen gegen den Mainstream-Islam 16 | Ibn Taimīya und Ibn Qayyim al-Dschauzīya 19 | Der salafistische Modernismus im 19. und 20. Jahrhundert 25

2. Salafismus, Wahhabismus und Saudi-Arabien

«Leute des Islam» 33 | Der Urvater Muhammad ibn ‘Abd-alwahrāb 36 | Elemente des Wahhabitentums 39 | Westafrikanische und südasiatische Einflüsse 42 | Das dritte saudische Königreich 44 | Institutionen und Fatwas 45 | Kritik am Wahhabismus 48 | Islamisches Erwachen 49 | Wahhabiten und Salafisten 52

3. Bewegungen und Netzwerke in der islamischen Welt

Parteien und Fernsehprediger in Ägypten 55 | Aktionismus und Dschihadismus in Jordanien 58 | Transnationale Netzwerke im Sudan 60 | Mauretanien: Prediger im Internet 62 | Salafisten im politischen System Kuwaits 63 | Kampf gegen den falschen Islam in der Türkei 65 | Salafistische Imam-Ausbildung im Senegal 66 | Salafistische Stiftungen in Kambodscha 68 | Die Konkurrenz salafistischer Organisationen in Indonesien 70 | Drei salafistische Gelehrte 72

4. Salafismus in Europa

Im Innern des Feindes 75 | Auswanderung: Die salafistische *hidschra* 77 | Großbritannien: Enge Verbindungen nach Medina 79 | Frankreich: Ausgehandelte Identitäten 80 | Norwegen: Aktionistisch-politische Orientierung 83

5. Salafismus in Deutschland

Entwicklungsphasen 85 | Propaganda 86 | Salafistische Lektüren 90 | Schlüsselfiguren 92 | Ausreisende 92

6. Die salafistische Internationale

Fernsehen, Videos, Internet 94 | Einkommensquellen und Finanzen 101 | Salafistische Schulen 104 | Die Islamische Weltliga 106 | Saudische Botschaften weltweit 108 | Wohltätige Stiftungen 110 | Durchlauferhitzer: Die Islamische Universität von Medina 111

7. Theologie des Salafismus

Die Methode 113 | Neuerungen 115 | Einheit 116 | Assoziation und Dissoziation 118 | Glaube und Unglaube 125 | Fremde 126 | Hölle 127

8. Abgrenzungen

Gegen die spekulative Theologie 129 | Gegen die Schiiten 131 | Gegen Zauberei 133 | Gegen den Sufismus 133 | Gegen den Westen 135 | Salafistische Marker 135

9. Vom Wahhabismus zum Dschihadismus

Schlüsselereignis: Mekka 1979 138 | 'Azzām, al-Maqdisī und bin Lādin 143 | Saudi-Arabien und der IS 146 | Kampfgruppen, einsame Wölfe und Auswege 148

10. Perspektiven des Salafismus

Wandlungen und neue Wege 154 | Islamische Gegenstimmen 157

Wege durch das Labyrinth 161

Anmerkungen 163

Quellen und Literatur 185

Glossar 199

Personenregister 203

Begriffe, Irritationen, Ordnungsversuche

Auf den ersten Blick scheint der Salafismus ein Phänomen zu sein, das sich durch die gesamte Geschichte des Islams zieht, denn auch nicht-salafistische Muslime berufen sich auf die *as-salaf as-sālih*, die «frommen Altvorderen», das heißt die ersten drei Generationen der islamischen Gemeinschaft. Der Damaszener Gelehrte ‘Abdalghanī an-Nābulusī (gest. 1731)¹ schreibt über Vertreter einer dem Salafismus recht ähnlich anmutenden puristischen Strömung seiner Zeit:

Sie nennen sich selber Asketen und Mahner und sehen andere weder als Muslime noch als tugendhaft. [...] Sie forschen Tag und Nacht nach Fehlern der Menschen. [...] Sie nennen Leute aus nichtigen Gründen Ungläubige. Sie erlegen den Menschen ohne ausreichenden Beweis Beschränkungen auf.²

Man könnte meinen, der Autor spreche über moderne Strömungen.

Wenden wir uns nach den historischen Erscheinungen den zeitgenössischen Vorgängen zu. Die Terroranschläge in Paris, Brüssel, Berlin, Orlando, aber auch in Beirut, Istanbul und Sousse, im Irak, in Jakarta und an vielen anderen Orten lassen nach der Gedankenwelt der Täter fragen, und in den Antworten kommt immer wieder der Salafismus zur Sprache. Wenn Netzwerke von potentiellen Attentätern entdeckt, «Gefährder» observiert und verhaftet, fromme Vereine verboten und Moscheen geschlossen werden, wird auf den Salafismus verwiesen. Der Islamische Staat gilt ebenso wie das Terrornetzwerk al-Qaida als salafistisch. Aber was genau ist der Salafismus? Auf welche Ideen stützt er sich? Woran erkennt man Salafisten? Politische

Hilflosigkeit führt zu gesetzgeberischen Notlösungen wie dem Verbot, einen Gesichtsschleier zu tragen. Aber wie kann man einer Bedrohung durch Salafisten wirkungsvoll begegnen? Antworten auf diese Fragen sind nicht leicht, es gibt kein Patentrezept, denn der Salafismus ist zunächst ein irritierendes Phänomen.

Im Dezember 2016 wurden in einem südostasiatischen Land die Teilnehmer einer internationalen Konferenz eingeladen, eine islamische Schule zu besuchen, die als Musterbeispiel für interreligiöse Toleranz gilt. Nach Abschluss der Vorträge und Darbietungen von Schülerinnen, Lehrerinnen und Lehrern der Schule machten sich alle zum Aufbruch bereit. Der Botschafter Saudi-Arabiens meldete sich aber noch zu Wort und verkündete, Saudi-Arabien wolle die Schule mit einer Schenkung in beträchtlicher Höhe bedenken.³ Handelte es sich um die persönliche Begeisterung des Botschafters für diese Schule, die finanziell nicht auf Rosen gebettet ist? War es ein symbolischer diplomatischer Akt, der Saudi-Arabien als *den* Unterstützer *des* Islams weltweit ins rechte Licht setzen sollte? Oder handelte es sich um eine gezielte Einflussnahme, die die saudische Version des (wahhabitischen) Islams fördern sollte, da die Schulleitung einem großzügigen Spender schlecht etwas abschlagen kann? Es ist schwer, eine solche Geste ohne Weiteres richtig zu verstehen.

Die gleiche Schwierigkeit zeigt sich bei einem anderen Beispiel. Im November 2016 lehnte eine – offenkundig mit Teilnehmern aus dem salafistisch-wahhabitischen Spektrum besetzte – internationale Konferenz in Kuwait zu dem Thema «Das richtige Verständnis [des Glaubens] für die Anhänger der Sunna und der [wahren] Gemeinschaft» (*ahl al-sunna wa'l-dschamā'a*)⁴ in der Abschlusserklärung den «Extremismus» (*ghulūw, tatarruf*) zwar ab, erhob aber zugleich einen Absolutheitsanspruch: «Die Methode der *ahl al-sunna wa'l-dschamā'a* ist eine einzige; es gibt in ihr keinen Pluralismus.» Diejenigen, die den ersten Generationen der Muslime (*salaf*) folgten, seien nicht irgendein Teil der sunnitischen Gemeinschaft, sondern sie seien die *ahl as-sunna wa'l-dschamā'a* selbst und daher nicht verschiedenen Strömungen zuzuordnen – auch nicht einer salafistisch-dschihadistischen.

Folgende alternative Bezeichnungen für *ahl al-sunna wa'l-dschamā'a* werden genannt: «die Gefolgsleute der Überlieferung des Propheten» (*ahl al-hadīth*), «die Anhänger der Überlieferung» (*ahl al-athār*), «die gerettete Gruppe» (*al-firqa an-nadschīya*), «die siegreiche Gruppe» (*at-tā'ifa al-mansūra*),⁵ «die Gemeinschaft der Mitte» (*al-umma al-wasat*) oder eben «Salafisten».⁶

Signalisiert die Schlusserklärung dieser Konferenz eine klare Grenzziehung zwischen Salafisten und gewalttätigem Dschihadismus? Steht der Exklusivismus der Erklärung nicht andererseits der dschihadistischen Verwerfung aller anderen Glaubensüberzeugungen nahe? Zeigen die terminologischen Überschneidungen der Erklärungen mit dschihadistischen Diskursen eine gedankliche Nähe an?

Eine gedankliche und praktische Nähe zwischen Salafismus und Dschihadismus bildet auch den Hintergrund der salafistischen Gruppe «Die wahre Religion», die in Deutschland durch die Koranverteilungskampagne «Lies!» bekannt geworden ist. Ihr wird vorgeworfen, antidemokratische Ideen zu verbreiten, Ausreisen nach Syrien und in den Irak zu organisieren und dadurch Gewalt zu unterstützen. Das Problem ist jedoch, solche Verbindungen auch zu beweisen.⁷

Bestehen aber gedankliche Verbindungen zwischen salafistischem und dschihadistischem (und wahhabitischem) Denken, die einen solchen Vorwurf rechtfertigen können? Ist der Salafismus eine Art «Durchlauferhitzer» für den Dschihadismus?

Die Dschabhat al-Nusra, die sich inzwischen aus taktischen Gründen umbenannt hat, war die wichtigste Organisation des al-Qaida-nahen dschihadistischen Spektrums in Syrien. In einem häufig angeklickten Video preist einer ihrer maßgeblichen Prediger die Paradiesjungfrauen, die den getöteten Kämpfer erwarten. 'Abdallāh ibn Muhammad ibn Sulaimān al-Muhaisinī, so der Name des Prediger-Stars, ist ein erfolgreicher Fundraiser und Rekrutierer; er ist auch Oberrichter der Dschabha Fath al-Schām, der jüngsten Verpuppung der Dschabhat al-Nusra. Er stammt aus Saudi-Arabien und hat dort auch seine Ausbildung erhalten. An der saudischen Umm al-Qurā-Universität schrieb er an einer

Dissertation zur Stellung der Kriegsflüchtlinge im islamischen Recht. Diese Arbeit brach er jedoch ab, um nach Syrien in den Krieg zu ziehen.⁸

Gibt es nun einen Zusammenhang zwischen der Ausbildung von al-Muhaisinī in Saudi-Arabien und seiner Hinwendung zum militärischen Dschihad? Besteht also eine Affinität zwischen wahhabitischem und dschihadistischem Denken jenseits personeller Überschneidungen?

Solche Fragen stellen sich auch im Hinblick auf den Islami-schen Staat (IS). Einer der lange Zeit führenden Gelehrten des IS, Turkī Bin‘alī⁹ – inzwischen wird angenommen, dass er in internen Kämpfen unterlegen ist¹⁰ –, hat ebenfalls seine Ausbildung bei wahhabitischen Gelehrten erhalten und empfiehlt wahhabitische Schriften zur Lektüre. Ist die Ideologie des IS also vom wahhabitischen Islam beeinflusst? Entspricht sie ihm gar?

All diesen Fragen wird im vorliegenden Buch nachzugehen sein. Die Hypothese, von der wir ausgehen, ist, dass es ein gedankliches Milieu gibt, in dem sich Salafismus, Wahhabismus und Dschihadismus mischen und berühren. Zu widersprechen ist dabei der auch von Islam-Kritikern gerne vorgetragene Annahme, Salafismus, Wahhabismus und Dschihadismus drückten irgendeine Form des authentischen Islams aus. Wenn dies der Fall wäre, dann wäre eine kritische Auseinandersetzung mit dem Salafismus, wie von dessen Vertretern behauptet, tatsächlich ein «Angriff auf den Islam». Notwendige muslimische Kritik am Salafismus wäre dann unmöglich. Die Islam-Kritiker hätten Recht, die kritische Muslime als Heuchler denunzieren, welche den Islam verharmlosen wollen. Recht hätten dann auch diejenigen, die liberale Muslime als die Verbündeten der Feinde des Islams bekämpfen.

Eine ernsthafte Auseinandersetzung mit dem Salafismus, Wahhabismus und Dschihadismus ist nur dann möglich, wenn man die ganze Breite der islamischen Tradition in den Blick nimmt und sie nicht nur am koranischen Text und den Hadithen, den Überlieferungen vom Propheten, misst. Im Islam wird auf vielfältige Weise – in der Theologie, Philosophie, Mystik sowie in

den Künsten – nach dem rechten Verständnis des Offenbarungstextes gesucht.¹¹ Der Salafismus, um den es in diesem Buch geht, ist ein möglicher Weg unter vielen.

Was wird hier aber unter den drei Begriffen Salafismus, Wahhabismus und Dschihadismus verstanden? Es gibt eine ausführliche wissenschaftliche Diskussion dieser Begriffe, die hier nicht nachgezeichnet werden kann, zumal sie für das Verständnis der Phänomene nicht sehr hilfreich ist. Ich verwende hier stattdessen eine pragmatische Unterscheidung:

Wahhabismus bezeichnet die dominante religiöse Strömung, die sich in Saudi-Arabien entwickelt hat, aber seit längerer Zeit weltweit ausgreift.

Salafismus bezeichnet eine breite religiöse Strömung mit unterschiedlichen Formen, die sich zum Teil vom saudischen Wahhabismus abgrenzen, zum großen Teil aber innig mit Saudi-Arabien verbunden sind – und sei es nur finanziell.

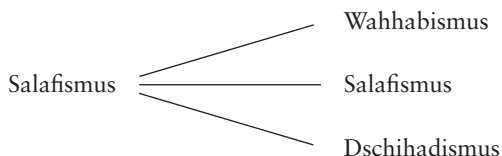
Dschihadismus in seiner transnationalen Form¹² – das heißt ohne Bezug auf ein bestimmtes Territorium, für das gekämpft werden soll – ist eine vielgestaltige Subkultur in etlichen Ländern, die vor allem durch die Ausübung von Gewalt bestimmt ist.

Zumeist distanziert sich der Salafismus von Gewalt nicht mit klaren theologischen Gründen, zum Teil lehnt er sie nur aus taktischer Opportunität ab. Inzwischen gibt es Belege dafür, dass der Salafismus auch als eine Art Durchlauferhitzer zum Dschihadismus dienen kann.¹³ Im Wahhabismus wird Gewalt zur Verteidigung muslimischer Gebiete dagegen anerkannt. Beispiele dafür sind die Kriege in Afghanistan, im Irak und jetzt in Syrien. Aus diesen Strömungen entsteht ein Milieu mit einer Grauzone, in der Menschen zur Gewaltanwendung hin ausgerichtet werden.

Als salafistisch werden hier die historisch miteinander zusammenhängenden religiösen Bewegungen bezeichnet, die an die Frühzeit der islamischen Gemeinschaft anknüpfen und diese zu neuem Leben zuerst im persönlichen Bereich und dann in der Gesellschaft erwecken wollen. Bezugspunkt sind die idealisierten drei ersten Generationen der frühen Muslime, eben die *as-*

salaf as-sālih, was häufig mit «fromme Altvordere» übersetzt wird.¹⁴ Die Salafisten der jüngeren Zeit beanspruchen für sich, ein Monopol auf das Wissen über diese ersten muslimischen Generationen zu haben. Hier liegt der entscheidende Unterschied zu anderen Muslimen und Musliminnen, die die ersten Generationen verehren, aber keinen alleinigen Anspruch auf sie erheben. Dieser Exklusivitätsanspruch ist das gemeinsame Merkmal der im Folgenden behandelten salafistischen Strömungen.

«Salafismus» ist in diesem Buch sowohl ein Oberbegriff für die drei Strömungen des Wahhabismus, Salafismus (im engeren Sinne) und Dschihadismus als auch die Bezeichnung für den Salafismus im engeren Sinne, um den es hier vor allem gehen soll. Daraus ergibt sich folgendes Schema:



Die in den Medien gerne verwendeten Charakterisierungen des Salafismus als «islamistisch», «radikalislamistisch» oder «extremistisch» tragen nicht zum Verständnis bei und sollen hier vermieden werden.

Salafisten erzeugen nicht nur in Europa und in der Wissenschaft Irritationen. Das zunehmende öffentliche Auftreten der Salafisten in Ägypten beschreibt die Journalistin Julia Gerlach so:

Viele Ägypter schauen sich in den ersten Wochen nach der Absetzung Mubāraks verstört um: Was sind das für Gestalten mit langen Bärten und Hochwasserhosen oder Gewändern, die nur bis zur halben Wade reichen, die mit einem Mal überall im Land für Probleme sorgen? Woher kommen sie so plötzlich?

Die Salafisten, ihre Ideen, ihre Bewegung waren auch zuvor schon in Ägypten weit verbreitet, jedoch machten sie nur selten

von sich reden. Das liegt vor allen daran, dass sie – anders als die Muslimbrüder – keine einheitliche Organisation bilden. Es handelt sich vielmehr um eine Bewegung mit zahlreichen Führern und Richtungen. [...] Viele tragen [...] Gewänder, die den Knöchel frei lassen, und dazu ungestutzte Bärte ohne Schnurrbart. Viele Salafistinnen verschleiern sich vollständig und tragen Gesichtsschleier und Handschuhe. Salafisten lehnen Anpassungen des Islamverständnisses oder der Glaubenspraxis an die Anforderungen des modernen Lebens ab. In der Regel haben Salafisten eine klare Einteilung in gut und böse, in gläubig und ungläubig.¹⁵

Die ägyptischen Salafisten haben sich anders als die Muslimbrüder bis 2011 nicht an der Politik beteiligt, was dazu führte, dass sie sich durch Propaganda und Wohlfahrtsarbeit eine breite Verankerung in der Bevölkerung verschaffen konnten, ohne von der Regierung gestört zu werden. Vielmehr sah diese in ihnen ein unpolitisches Gegengewicht zu den politisch aktiven Muslimbrüdern. Erst nach dem Sturz des Präsidenten Mubarak 2011 – ohne wesentliche Beteiligung der salafistischen Strömung – kam es in Ägypten (und auch in Tunesien) zur Gründung salafistischer Parteien, die zum Teil 2013 die Absetzung des ägyptischen Präsidenten Mursi, der aus den Reihen der Muslimbrüder kam, befürworteten. Auch schon vor 2011 wurden die ägyptischen Salafisten von den arabischen Golfstaaten und insbesondere von Saudi-Arabien unterstützt.

Da sie politisch und religiös nicht einfach einzuordnen sind, hat es verschiedene Versuche gegeben, das unübersichtliche Feld zu kartographieren. In einer der genauesten Studien zum Salafismus in Jordanien werden verschiedene Strömungen voneinander unterschieden. Demnach gibt es zunächst

die Linie eines konservativen beziehungsweise akademischen Salafismus, der sich der Missionierung und der Lehre verschrieben hat und politische Mitwirkung ablehnt. Diese Strömung möchte lediglich dogmatische und lehrbezogene Aspekte «berichtigen» und gegen «Verirrungen» vorgehen.¹⁶

Diese Salafisten richten sich überwiegend gegen andere muslimische Konfessionen, etwa gegen die Schiiten oder gegen frühe theologische Strömungen wie die Mu‘taziliten, die sich auf die menschliche Vernunft beziehen, und die Charidschiten, die bereits im ersten Jahrhundert der islamischen Zeitrechnung existierten und erstmals andere Muslime zu Ungläubigen erklärten. In der eigenen sunnitischen Konfession predigen sie außerdem gegen den Sufismus, eine Form der islamischen Mystik, sowie gegen die wichtigen sunnitischen Theologien der Asch‘ariten und Maturiditen.

Daneben gibt es eine zweite salafistische Hauptströmung. Sie lehnt

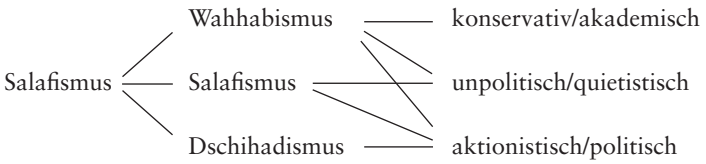
Parteien, auch islamische, noch entschiedener ab. Ihre politische Haltung besteht darin, sich mit bestehender Herrschaft abzufinden und keinerlei Opposition in Wort oder Tat zu betreiben. Diese salafistische Strömung stellt sich daher klar auf die Seite der Regierung, auch wenn diese gegen andere islamische Bewegungen oder jede sonstige Opposition vorgeht. Man kann fast sagen, dass diese Salafisten es sich zur Aufgabe gemacht haben, gegen andere Islamisten zu agieren, und zwar insbesondere gegen solche Salafisten, die sich für den Weg der politischen Opposition entschieden haben.¹⁷

Neben diesen unpolitischen Salafisten gibt es drittens die «dschihadistischen Salafisten. Sie erklären die säkularen arabischen Regime für gottlos und treten, zumindest zeitweise, für radikale Veränderung durch bewaffneten Kampf ein.¹⁸

Schließlich gibt es eine vierte Strömung. Sie

vereint das religiös-dogmatische Gedankengut des Salafismus mit aktionsbetonter, organisierter und zuweilen politischer Arbeit. Sie setzt auf Reformen und friedliche politische Veränderungen [...]. Alle sind jedoch politisch aktiv und halten eine oppositionelle Betätigung für zulässig, solange Konflikte nicht mit Waffen ausgetragen werden.¹⁹

Dieser auf Jordanien bezogene, aber auch darüber hinaus gültige Überblick erlaubt es uns, das oben gegebene Schema noch zu verfeinern.



1. Ursprung und Geschichte des Salafismus

Wollen wir den Salafismus angemessen verstehen, müssen wir ihn zuerst als eine historisch entstandene religiöse Bewegung ansehen, die sich typologisch mit anderen modernen religiösen Bewegungen vergleichen lässt.¹ Eine erste Vergleichsebene lässt sich im christlichen Pietismus finden. Die Betonung der Gemeinschaft ist ein wichtiges gemeinsames Element. Von großer Bedeutung ist darüber hinaus die Schaffung eines neuen «moralischen Subjekts» in dieser Gemeinschaft.² Dieses neue Subjekt wird durch eine innere Umkehr hin zur als ursprünglich vorgestellten Gemeinschaft der Gläubigen hervorgebracht. Die Predigt, die diese Umkehr unterstützen soll, wird als «einfältig»³ beschrieben, um sie von anderen, ausdifferenzierten religiösen Gedanken abzugrenzen und einen direkten, unverstellten Zugang zum religiösen Subjekt zu behaupten.

Alle diese Elemente finden wir in den im weitesten Sinne reformerischen islamischen Strömungen seit dem 16. Jahrhundert. Gerade die «einfältige»⁴ Weise der Lehre ist eines der Erfolgsrezepte der heutigen salafistischen Strömung.

Reformbewegungen gegen den Mainstream-Islam

Mit der Stabilisierung einer islamischen Sphäre von Westafrika bis Südostasien und vom Balkan bis in den Süden Afrikas entwickelten sich islamische Großreiche wie das der Osmanen, das sich von Nordafrika über den syrisch-irakischen Raum und Teile der Arabischen Halbinsel bis nach Anatolien und auf den Balkan erstreckte, das Reich der Safawiden im Iran und das Moghulreich in Südasiens. In diesem Großraum gefestigter muslimi-

scher Herrschaften dominierten religiöse Vorstellungen, die von Gelehrtenkreisen und sufischen Gemeinschaften getragen wurden. Ihre Basis war eine Volkskultur mit einer vielgestaltigen Heiligen- und Prophetenverehrung.

In dieser religiösen Landschaft bildete sich in vielen Teilen der islamischen Welt⁵ ein Netzwerk von Gelehrten und Studenten, die sich gegen den etablierten Islam der Gelehrten, die organisierte islamische Mystik, also den Sufismus, gegen die Heiligenverehrung und zum Beispiel das Feiern des Prophetengeburtstages wandten – zum Teil auch gewaltsam. Ihr Ziel war eine Erneuerung des Islams aus seinen Quellen heraus. Für sunnitische Muslime sind dies der Koran und die Überlieferungen vom Propheten, die Hadithe. Damit sollte ein neues moralisches Subjekt in einer neuen religiösen Gemeinschaft geschaffen werden, das die direkte, «einfältige» Verbindung zu Gott suchen konnte, die nicht mehr von den komplexen Gedanken der Theologen oder mystischen Lehrer gestört werden sollte.

Zu diesen frühen islamischen Reformbewegungen gehörten etwa die Qadizadeli⁶ im Osmanischen Reich.⁷ Ihr «Urvater», Mehmed Birgevi (gest. 1573),⁸ sprach davon, dass eine «Untersuchung des Herzens» eine seelische Umkehr einleiten sollte. Das lief auf die Schaffung eines neuen moralischen Subjekts hinaus, das seinen Ausdruck in einer genau regulierten persönlichen Frömmigkeit findet, die sich in einer omnipotenten Kollektivität⁹ erfüllt. Man kann diese Art von Frömmigkeitsbewegung pietistisch nennen, wenn man den Begriff typologisch versteht.¹⁰

In der ganzen islamischen Welt gab es Reformbewegungen,¹¹ die sich seit dem 17. Jahrhundert gegen den etablierten Islam wandten. Ein Kreuzungspunkt dieser Bewegungen waren die Städte Mekka und Medina, wo sich bedingt durch die Pilgerfahrt für mehr oder weniger lange Zeit islamische Gelehrte aufhielten. Obwohl die Konfigurationen sich dem jeweiligen gesellschaftlichen Umfeld gemäß unterscheiden, können wir gewisse gemeinsame Elemente erkennen: eine kritische Haltung insbesondere gegenüber den Rechtsgelehrten und Kritik an den Prak-

tiken der Sufis, islamischer Mystiker, sowie die Rückkehr zu einer als ursprünglich verstandenen Glaubenspraxis.

Zu diesen pietistischen Reformbewegungen, zu denen auch die von Muhammad ibn ‘Abdalwahhāb begründete zählt, kamen im 19. Jahrhundert Veränderungs- und Modernisierungsbestrebungen hinzu, die sich im 20. Jahrhundert mit dem saudischen Wahhabismus verbanden und in den heutigen Salafismus mündeten.

Dass heute häufig Gewalt mit Salafismus in Verbindung gebracht wird, hat ebenfalls historische Vorbilder. Das wird an der Padri-Bewegung¹² im heute indonesischen Sumatra deutlich. Sie entstand nach der Rückkehr dreier Pilger aus Mekka, die infolge der Eroberung der Stadt durch die Wahhabiten im Jahr 1803 dazu angeregt wurden, ihre Vorstellungen ebenfalls mit Gewalt durchzusetzen. Die Einfälle der Padris in das Land der Batak waren desaströs für Wirtschaft und Kultur des Landes.¹³ Die Padri-Bewegung wandte sich gegen das Spielen, Hahnenkämpfe, verschiedene Aspekte der lokalen, matriarchalen Rechtsgewohnheit (besonders in Bezug auf das Erbrecht), den Gebrauch von Opium, starkes Trinken sowie den Gebrauch von Tabak und Betelnuss. Insbesondere trat sie gegen die von ihr als lax verstandene Pflege der rituellen islamischen Pflichten auf. Von den Wahhabiten unterschieden sich ihre Anhänger dadurch, dass sie die Verehrung von Heiligen und Heiligtümern nicht ablehnten. Die niederländische Kolonialmacht bereitete der Padri-Bewegung 1838 eine endgültige Niederlage.

Die beschriebenen Bewegungen imaginieren die Rückkehr zu einer Glaubenspraxis, von der sie annehmen, sie sei in den Grundschriften begründet. Sie halten sie darum für die einzig wahre Quelle der religiösen Wahrheit. Andere Vorstellungen und Wahrheitsansprüche werden zurückgewiesen. Jeder Kompromiss würde das Wahrheitsmonopol einschränken, jeder konkurrierende Anspruch auf die alleinige Wahrheit wird als «Missbrauch» der wahren Religion bekämpft. Auf diese Weise werden die salafistischen Bewegungen immun gegen Kritik. Wie dieser Kreis durchbrochen werden kann, soll Thema des letzten Kapitels zur islamischen Kritik am Salafismus sein.

Salafistische Strömungen sollten nicht als «extremistisch» marginalisiert werden, da sie innerlich mit dem Mainstream verbunden bleiben. Sie beziehen sich auf die Vergangenheit, wählen gezielt bestimmte Traditionsbestände aus und grenzen sich von anderen Wegen der eigenen religiösen Tradition ab. Die beiden mittelalterlichen Theologen Ibn Taimīya und Ibn Qayyim al-Dschauzīya spielen dabei eine exemplarische Rolle. Immer wieder beziehen sich Salafisten auf sie und grenzen sich damit von anderen islamischen Traditionen ab.

Ibn Taimīya und Ibn Qayyim al-Dschauzīya

Ibn Taimīya (gest. 1328) gilt seit vielen Jahren als Urvater des islamischen Fundamentalismus, ja als «Vater der islamischen Revolution».¹⁴ Selbst wenn sich seine Popularität in salafistischen und wahhabitischen Kreisen auch irrigen (wenn nicht schlampigen) Lesarten verdankt,¹⁵ sind er und sein Schüler Ibn Qayyim al-Dschauzīya (gest. 1350) mit ihren Werken feste Bestandteile der salafistischen und wahhabitischen Bibliotheken. Damit lohnt sich ein genauerer Blick auf diese beiden Autoren.

Warum sind beide für die hier behandelten Strömungen so interessant? Ibn Taimīya lebte zur Zeit der mongolischen Expansion und der blutigen Eroberung Bagdads durch die Mongolen. In dieser Situation formulierte er eine Theologie der Abgrenzung gegen islamische Minderheiten und besonders gegen Schiiten, denen er eine Kollaboration mit dem mongolischen Feind unterstellte. Eine besondere Feindschaft pflegte er gegen bestimmte sufische Richtungen. Zugleich bemühte er sich darum, nachzuweisen, dass die Vernunft das überlieferte Wissen von Koran und Sunna bestätige. Damit machte er seine Position unangreifbar, die er durch eine wortwörtliche Lesart des Korans und der Hadithe begründete.¹⁶ Ibn Qayyim gehörte zur kleinen Gefolgschaft Ibn Taimīyas, er verbreitete diese Lehren und arbeitete sie teilweise weiter aus.

Auch wenn immer wieder behauptet wird, Ibn Taimīya und

Ibn Qayyim al-Dschauzīya seien bedeutende Gelehrte gewesen, ist der Befund aus der Zeit vor dem 19. Jahrhundert ernüchternd. In wichtigen biographischen und anderen Nachschlagewerken des 16. bis 18. Jahrhunderts lässt sich kein Eintrag zu ihnen finden. Gelegentlich wird Ibn Taimīya als Gegenstand der Kritik erwähnt. In geringem Maße wird im 17. und 18. Jahrhundert auch Zustimmung geäußert. Erst im 19. und 20. Jahrhundert wurde dieser «wenig gelesene Gelehrte mit problematischen und kontroversen Ansichten»¹⁷ wieder bekannter, und man begann, ihn zu studieren. Insbesondere im Irak entwickelten im 19. Jahrhundert Gelehrte ein stärkeres Interesse an Ibn Taimīya, die später einen Einfluss auf prominente Salafisten wie Dschamāladdīn al-Qāsimī in Syrien oder Raschīd Ridā in Ägypten hatten. Im Irak wurde im frühen 19. Jahrhundert auch von einer Bewegung gesprochen, deren Mitglieder sich als *salaf* bezeichneten und Sympathien für die wahhabitische Bewegung im Nadschd, dem Gebiet um Mekka und Medina auf der Arabischen Halbinsel, zeigten.¹⁸ Diese Linie lässt sich bis ans Ende des 19. Jahrhunderts verfolgen. Der Sohn eines der früheren Vertreter dieser Ideen, Nu‘mān Chairaddīn Ibn al-Ālūsī, nahm die Beschäftigung mit Ibn Taimīya in Bagdad wieder auf¹⁹ und verteidigte ihn in einem wichtigen Werk gegen seine Kritiker. Unter anderem versuchte er, anhand der Kette der Schüler und Nachfolger Ibn Taimīyas – unter ihnen auch Ibn Qayyim – seinen hohen Rang zu belegen. Die Linie führt bis zu dem jemenitischen Reformler asch-Schaukānī (gest. 1839). Gleichzeitig werden die Kritiker Ibn Taimīyas mit negativ bewerteten islamischen Strömungen in Verbindung gebracht. So grenzt al-Ālūsī «richtige» islamische Traditionen von «falschen» ab. In seinem Werk heißt es etwa über den bedeutenden Hadith-Gelehrten Ibn Hadschar al-‘Asqalānī (gest. 1449), er behaupte,

dass die menschlichen Seelen mit dem himmlischen Geist [...], sei es wach oder im Schlaf in Verbindung stehen [...] Dies erwähnten die Alten unter den Philosophen nicht. Es erwähnten aber Ibn Sīnā und die, die [es] von ihm übernahmen; dies wird auch

aus einigen Worten Abū Hāmid al-Ghazālīs (gest. 1111) abgeleitet, auch aus den Worten von Ibn ‘Arabī (gest. 1240),²⁰ Ibn Sab‘īn (gest. 1271)²¹ und anderen, die über den Sufismus und die Wahrheit auf der Basis [der Systeme] der Philosophen sprechen und nicht basierend auf den Prinzipien [des Glaubens] der Muslime. Dadurch aber bewegen sie sich [aus dem islamischen Rahmen] heraus hin zur Ketzerei (*ilhād*) wie die Ketzerei der [Zwölfer-]Schiiten, der Isma‘iliten²² oder der esoterischen Qarmaten²³ gegen die Verehrungspraxis der Leute der Sunna und des Hadith.²⁴

Wir sehen deutlich eine Selektion der akzeptablen religiösen Überzeugungen, die wesentliche Möglichkeiten der Auseinandersetzung mit der koranischen Offenbarung verwirft. Ein besonderer Gegensatz wird zu allem Denken konstruiert, das als philosophisch beeinflusst gilt und sich nicht an den «Leuten der Sunna und des Hadith» orientiert. Das verweist auf die bedeutende Rolle des Hadith im salafistischen Denken. Die gleiche Aversion wie der Philosophie gilt der Theologie (*kalām*) und insbesondere allen sufischen Richtungen. Im Gegensatz dazu preist Ibn al-Ālūsī Ibn Taimīya als jemanden, der sich nicht scheute, selbst führende Prophetengefährten zu kritisieren.²⁵ Damit wird er zum Vorbild für alle, die selbst angesehene Autoritäten im Namen der vermeintlichen Wahrheit kritisieren.

Ibn al-Ālūsī orientierte sich nicht nur an Ibn Taimīya, sondern auch an weiteren irakischen Denkern, unter anderem an seinem Vater. Von Ibrāhīm al-Kūrānī (gest. 1690), einem medinensischen Gelehrten, schreibt er, er sei salafistisch gestimmt gewesen. Er habe Ibn Taimīya verteidigt und zugleich die Theologie der Einheit des Seins, der *wahdat al-wudschūd*, strikt abgelehnt. Ibrāhīm al-Kūrānī gehörte zu einem Netzwerk von Gelehrten, die für die islamischen Reformbewegungen seit dem 17. Jahrhundert bis nach Südostasien²⁶ bedeutsam waren.²⁷ In diesen Netzwerken waren Gelehrte, bei denen Muhammad ibn ‘Abd-al-wahhāb studierte.

Ibn al-Ālūsī verweist abschließend auf seinen Zeitgenossen Siddiq Hasan Khan (gest. 1890),²⁸ eine Führungsgestalt der süd-

asiatischen *Ahl-i hadīth*. Es fällt auf, dass er Muhammad ibn ʿAbdalwahrāb nicht erwähnt, vielleicht aus Angst vor der Feindseligkeit der osmanischen Behörden und anderer Gelehrter im Irak, die gegen die wahhabitische Bedrohung vorgehen wollten. Trotzdem bezeichneten irakische Gelehrte Ibn al-Ālūsī und seine Anhänger als Wahhabiten. Hier verschmelzen in der zeitgenössischen Wahrnehmung die Vorstellungen von Salafisten und Wahhabiten.

Bemerkenswert ist auch, dass Ibn al-Ālūsī nicht die traditionell üblichen Überliefererketten zwischen den genannten Personen angibt. Dies könnte ein Hinweis auf das aufkommende Druckwesen im Irak sein, das dem – gedruckten – Text zunehmend den Vorrang vor der mündlichen Überlieferung gab, von der man eine beglaubigende Überlieferungskette erwartete.

Ibn Taimīya nahm oft entschieden und innovativ Stellung zu Entwicklungen seiner Zeit, die nicht zuletzt durch die massiven Veränderungen nach den mongolischen Eroberungen und dem Zusammenbruch des abbasidischen Kalifats in Bagdad im Jahr 1256 geprägt waren. Seine rechtlichen Gutachten waren häufig sehr eigenständig, so dass von einem engstirnigen Fundamentalisten keine Rede sein kann.²⁹ Dieser Eindruck wurde erst durch die spätere bornierte Rezeption seiner Texte hervorgerufen. Die besondere Attraktivität Ibn Taimīyas für salafistische Strömungen lässt sich durch seine engagierte Verteidigung der rechten sunnitischen Lehre gegen Infragestellungen und Neuerungen während der mongolischen Herrschaft erklären. Die Mongolen nahmen zwar den Islam an, aber ihr Islam wurde von Ibn Taimīya als unislamisch und auf jeden Fall antisunnitisch wahrgenommen. So geriet der Gelehrte zu einem Musterbeispiel für die Verteidigung der wahren Lehre der ersten muslimischen Generationen gegen unstatthafte Neuerungen (*bidʿa*).³⁰ Durch eine sehr selektive Rezeption wurde er später zu einem Vordenker des Salafismus.

In der Tat ist es nicht leicht, das Werk Ibn Taimīyas adäquat zu erfassen. Er war ein Vielschreiber, der seine eigenen Werke unter wechselnden Titeln zitierte, so dass schon seine unmittel-

baren Schüler den Überblick verloren.³¹ Hinzu kommt, dass seine vielen juristischen Stellungnahmen eine Auseinandersetzung mit seinen Methoden der Auslegung und Rechtsfindung voraussetzt.³² Ibn Taimīya kann also als ein großer unbekannter Gelehrter gelten, der zu Unrecht als Vater des Fundamentalismus verdammt wird und mehr bereithält, als die Ausbeutung durch das salafistisch-wahhabitisch-dschihadistische Lager (und darüber hinaus) vermuten lässt. Eine Kritik des Salafismus kann an einer solchen Fehlinterpretation und Verdrehung ansetzen. Zu dieser Fehleinschätzung trägt auch bei, dass auf ihn und seinen Schüler Ibn Qayyim je nach Situation in unterschiedlicher Weise Bezug genommen wird; das bloße Zitieren beider Autoren sagt also nur wenig darüber aus, ob eine Aussage salafistisch, wahhabitisch oder dschihadistisch ist. Eines ist auf jeden Fall gewiss: Angesichts der häufigen Auseinandersetzungen, die beide mit der Mainstreamgelehrsamkeit führten, ist es bei beiden völlig verfehlt, sie als «orthodox» oder gar «ultraorthodox» zu bezeichnen.

Ibn Qayyim al-Dschauzīya (gest. 1350) war der wichtigste und wohl engste Schüler Ibn Taimīyas.³³ Sein nicht minder umfangreiches Werk umfasst im Gegensatz zu dem Ibn Taimīyas nicht nur kürzere Schriften, gedruckt finden sich über hundert ein- oder mehrbändige Schriften. Das wirft die Frage auf, ob andere Personen, etwa Familienangehörige, daran mitgewirkt haben. Anders als häufig behauptet, ist Ibn Qayyim nicht einfach ein Abklatsch seines Lehrers, sondern ein eigenständiger Gelehrter.

In seinen Schriften fällt der exzessive Gebrauch von Hadithen auf, hinter denen nur bei genauem Hinschauen seine eigenen Auffassungen sichtbar werden. Er benutzt die Hadithe als Mosaiksteinchen, aus denen er sein eigenes Bild zu einem Thema zusammenfügt. Auffällig ist, wie wenig ihn eigentlich hadithkundliche Themen beschäftigen, was die Vermutung nahelegt, er sei vor allem ein virtuoser Belegstellensammler gewesen.

Was Ibn Qayyim eine besondere Bedeutung für den Salafismus verleiht, ist der Boom an Veröffentlichungen seiner Schrif-

ten in verschiedenen Sprachen in den letzten Jahren, und zwar im Druck und online. Dies ist vor allem – aber nicht nur – auf Initiativen der saudischen Religionspolitik zurückzuführen. Gleiches gilt für Ibn Taimīyas Texte. Die Schriften Ibn al-Qayyim werden dabei von den salafistischen Bearbeitern vor allem als Steinbruch benutzt, um kleinste Teile separat zu veröffentlichen oder neu zu Sammlungen, meist zu Themen der Lebensgestaltung, im Internet oder in Broschüren zusammenzustellen, oft angereichert mit anderem Material. Gelesen werden sie denn auch weniger von Gelehrten als von einem breiten an religiöser Orientierung interessierten Publikum.³⁴ Die salafistischen Publikationen kommen meist auch äußerlich als Patchwork daher und sind überwiegend auf den ersten Blick als salafistisch zu erkennen. «Über eine ziemlich ausgeprägte islamische Symbolik erfolgt ein Branding als salafistisches Produkt», hat Birgit Krawitz dazu beobachtet und nennt als Beispiele

patchwork-artige Kompositionen aus Versatzstücken islamischer Architektur (Moscheekuppeln, Minarette), aus geometrischen islamischen Mustern, aus Kalligrafie und anderweitig dekorativer Ornamentik, auch aus Gefäßen, aus visuellen Repräsentationen eines Koranexemplars [...] bzw. von Ehrfurcht gebietenden arabischen Schrifttafeln, Schwertern, (Umwelt-)Phänomenen wie Lichtstrahlen, Blitzen oder Wasserstrudeln, häufig auch von Palmen, anderen Bäumen, Blumen, heilsamen Erträgen aus Gottes «Apotheke der Natur» oder von Schatztruhen. [...] Im Zuge einer sich ausbreitenden, auch islamischen Konsumkultur werden solche Bücher immer häufiger in schrille Pop-Farben getaucht oder erhalten eine reliefartige Oberflächengestaltung, so dass die Buchdeckel ergänzend auch haptische Reize bieten.³⁵

Mehr Informationen zu diesem und vielen weiteren Büchern aus dem Verlag C.H.Beck finden Sie unter: www.chbeck.de