

**Zeitgenössische muslimische Kritik am Salafismus.
Eine Untersuchung ausgewählter Dokumente**

**Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades
der Philosophischen Fakultät
der Christian-Albrechts-Universität
zu Kiel**

**vorgelegt von
Hazim Fouad**

Kiel

01.04.2019

Erstgutachter: Prof. Dr. Lutz Berger

Zweitgutachter: Prof. Dr. Thomas Eich

Tag der mündlichen Prüfung: 17.06.2019

Durch den Prodekan für Studium und Lehre, Prof. Dr. Ulrich
Müller, zum Druck genehmigt: 24.07.2019

Inhaltsverzeichnis

Deckblatt	1
1 Einleitung	7
2 Theoretischer Rahmen und Methode.....	14
2.1 Kampf zwischen oder innerhalb von Kulturen?.....	14
2.1.1 Huntingtons These vom „Kampf der Kulturen“.....	16
2.1.1.1 Huntingtons Ansichten über den Islam	17
2.1.1.2 Diskussion der Thesen Huntingtons	20
2.1.2 Senghaas' Replik eines „Kampfes innerhalb von Kulturen“.....	22
2.1.2.1 Senghaas' Ansichten über den Islam.....	24
2.1.2.2 Weitere Überlegungen zu Senghaas' Replik.....	26
2.1.3 Schlussfolgerungen	29
2.2 Methode.....	33
2.2.1 Diskurs, Diskursanalyse und „Grounded Theory“	34
2.2.1.1 Zum Diskursbegriff.....	34
2.2.1.2 Kritisch-hermeneutische Diskursanalyse	35
2.2.1.3 „Grounded Theory“	37
2.2.2 Strukturierung der Empirie.....	39
2.2.3 Forschungsstand und Quellenmaterial	40
3 Salafismus: Der Gegenstand der Kritik im aktuellen Licht der Wissenschaften.....	44
3.1 Verortung des Salafismus innerhalb der islamischen Geistesgeschichte	44
3.1.1 Ankerpunkte in der islamischen Geschichte bis zum 20. Jahrhundert	45
3.1.1.1 Aḥmad Ibn Ḥanbal und die Ahl al-Ḥadīṭ	45
3.1.1.2 Aḥmad Ibn Taimīya.....	47
3.1.1.3 Muḥammad Ibn ‘Abd al-Wahhāb und die Wahhābīya.....	49
3.1.2 Die Entstehung des Salafismus im 20. Jahrhundert	52
3.1.2.1 „Salafīya“ – Objektbegriff oder Fremdzuschreibung?	53
3.1.2.2 „Salafisierung“ der Wahhābīya oder „Wahhabisierung“ der Salafīya?	57
3.1.2.3 Formierung und Ausdifferenzierung des Salafismus im 20. Jahrhundert	59

3.1.2.4	Schlussfolgerungen	62
3.2	Analysemöglichkeiten	64
3.2.1	Religionswissenschaftlich: Salafismus als Form des Fundamentalismus	64
3.2.1.1	Merkmale des gegenwärtigen Salafismus	65
3.2.1.2	Theoretische Überlegungen zur religionswissenschaftlichen Perspektive	70
3.2.2	Sozialwissenschaftlich: Salafismus als politische Ideologie, soziale Bewegung und Identität stiftende Jugendkultur	72
3.2.2.1	Probleme der Erfassung ideologischer Strömungen im Salafismus	73
3.2.2.2	Salafismus als soziale Bewegung in der islamischen Welt und der Diaspora.....	77
4	Zeitgenössische muslimische Kritik am Salafismus	83
4.1	Rückschau auf die historische Kritik an der Wahhābīya.....	85
4.1.1	Exzessiver <i>takfīr</i> als Merkmal der <i>Hawārīğ</i>	86
4.1.2	Sufismus und Rechtsschulen als fester Bestandteil der Orthodoxie.....	88
4.1.3	Weitere Kritik und Schlussfolgerungen	90
4.2	Traditionalistische Kritik.....	93
4.2.1	Kritik aus dem Umfeld religiöser Institutionen in Ägypten	97
4.2.1.1	Die goldene Regel: hermeneutische Prinzipien bei der Quellenexegese.....	107
4.2.1.2	„Unfassbare Dummheit“: zum Verständnis islamrechtlicher Begriffe	110
4.2.1.3	Im Geiste Schillers: Was nicht verboten ist, ist erlaubt.....	115
4.2.1.4	Die Gnade der Differenz: zur Illegitimität absoluter Positionen	121
4.2.1.5	Manhağ an-nabīy, nicht ‘aṣr an-nabīy: Rechtsurteile sind wandelbar.....	125
4.2.1.6	„Wir sind alle Salafis“: Negation des salafistischen Eigenanspruchs	128
4.2.1.7	„Was ist das für ein Unsinn?“: Die salafistische ‘aqīda sei unlogisch	130
4.2.1.8	Rosinen statt Trauben: Salafisten als religiös unzureichend qualifiziert.....	133
4.2.1.9	Zwischenfazit	137
4.2.2	Kritik von Einzelakteuren aus der islamischen Welt.....	140
4.2.2.1	Kein iğtihād für Tom, Dick und Harry: Fiqh ist nur den Experten erlaubt	143
4.2.2.2	Wie die Salaf, so die Ḥalaf: die Salafīya als neuartige Sondergruppe	147
4.2.2.3	Die Mehrheit ins Feuer?: das richtige Verständnis des Begriffs „Ahl as-Sunna wa-l-Ġamā‘a“	149

4.2.2.4	Verkappte Anthropomorphisten: zum Erbe al-Aš‘arīs	152
4.2.2.5	Unnötiger Lärm und Getöse: zur Legitimität des tawassul	155
4.2.2.6	„Das Kind mit dem Bade ausschütten“: der Salafisten schlechter Charakter.....	159
4.2.2.7	Zwischenfazit	161
4.2.3	Kritik von Deobandis aus der britischen Diaspora	164
4.2.3.1	Ein Sturm im Wasserglas: das Ergebnis fehlender Gelehrten-asnād im Bereich der Glaubenslehre und ihrer Praxis	169
4.2.3.2	Zwischenfazit	172
4.2.4	Zur Rezeption traditionalistischer Kritik innerhalb des Salafismus	173
4.2.5	Schlussfolgerungen	178
4.3	Kritik aus dem sufischen Spektrum.....	182
4.3.1	Zwischen den Welten: at-Ṭarīqa an-Nāzimīya.....	189
4.3.1.1	„Du brauchst all diese Bücher nicht“: schiarechtliche Beweise für den Wissenserwerb durch das Herz	194
4.3.1.2	Besser als Dschihad: zum ḡikr und anderen Praktiken.....	198
4.3.1.3	Ein Mond aus grünem Käse: konkrete Vorwürfe zum salafistischen Islamverständnis.....	203
4.3.1.4	„Die qibla der Erneuerer“: al-Albānī und seine Freunde	209
4.3.1.5	Zwischenfazit	213
4.3.2	Fallbeispiel Ägypten: at-Ṭarīqa al-‘Azmīya.....	217
4.3.2.1	„In die Mülltonne mit dem Gerede dieser unwissenden Idioten“: ein sufischer Blick auf die Genese des Salafismus.....	223
4.3.2.2	Keine Gnade trotz Handschlag: Sufis und Salafis zwischen religiöser Theorie und politischer Praxis	229
4.3.2.3	Zwischenfazit	234
4.3.3	Zur Rezeption sufischer Kritik innerhalb des Salafismus	237
4.3.4	Schlussfolgerungen	241
4.4	Modernistische Kritik.....	245
4.4.1	Salafismuskritik traditionskritischer Modernisten aus Ägypten	251
4.4.1.1	„Ich bin der Gelehrte“: wider das salafistische Verständnis von religiöser Autorität.....	255

4.4.1.2	Lügen heißt lügen heißt lügen: über das salafistische Verständnis von ma‘ārīd und Moral	257
4.4.1.3	Ein Fall für den Psychiater: Salafisten als geistige Brandstifter.....	261
4.4.1.4	Beim Barte des Propheten: zum politischen Infantilismus der Salafisten.....	265
4.4.1.5	Zwischenfazit	268
4.4.2	Traditionsorientierte Modernisten aus der Diaspora	271
4.4.2.1	Zölestische Misogynie: zum Unterschied zwischen dem Willen Gottes und dessen menschlicher Interpretation	277
4.4.2.2	Ärzte und Apotheker: über den Umgang mit Hadithen.....	282
4.4.2.3	Orientalism reversed: die salafistische Fiktion wahrhaft islamischer Authentizität und ihre Folgen.....	287
4.4.2.4	Post-Salafismus: auf dem Weg zur theologischen Ökumene?	291
4.4.2.5	Zwischenfazit	293
4.4.3	Zur Rezeption modernistischer Kritik innerhalb des Salafismus	296
4.4.4	Schlussfolgerungen	299
5	Schlussbetrachtung.....	303
6	Literaturverzeichnis.....	320
7	Danksagung	359

1 Einleitung

Salafismuskritik in der islamischen Welt

Am 25.-27. August 2016 fand im tschetschenischen Grosny eine Konferenz von über 200 sunnitischen Gelehrten statt.¹ Bereits der Titel der Konferenz, „Wer sind die *Ahl as-Sunna wa-l-Ġamā‘a*?“,² macht deutlich, dass nichts Geringeres versucht wurde, als zu definieren, wer sich legitimerweise als Sunnit bezeichnen dürfe und wer nicht. Zu den Teilnehmern zählten *Šaiḥ al-Azhar* Aḥmad aṭ-Ṭaiyib, der amtierende Großmufti Ägyptens, Šaukī ‘Allām, und sein Vorgänger, ‘Alī Ġum‘a, sowie der jetzige Mufti Syriens und der ehemalige Mufti Jordaniens, Aḥmad Ḥassūn und ‘Abd al-Karīm al-Ḥasāwina. Auch jüngere traditionalistisch orientierte Gelehrte wie Sa‘īd Fauda und ‘Adnān Ibrāhīm nahmen an ihr teil. Prominente Vertreter aus dem sufischen Spektrum waren der in Abu Dhabi residierende Jemenit ‘Alī al-Ġifrī sowie Muḥammad al-Qaḥṭānī aus Marokko. Aus dem salafistischen Spektrum war hingegen kein einziger Gelehrter eingeladen.³

Als wäre die Exklusion des saudischen klerikalen Establishments bei einer Konferenz zur Definition des Sunnitentums nicht schon Affront genug, so sorgte die Abschlusserklärung geradezu für einen Eklat in Teilen der muslimischen Welt. So wurde zu den *Ahl as-Sunna wa-l-Ġamā‘a* gezählt, wer sich entweder zur ascharitischen, maturiditischen oder zur historischen Glaubensschule der *Ahl al-Ḥadīth* bekennt, einer der vier sunnitischen Rechtsschulen angehört und in moralischen Angelegenheiten dem Sufismus folgt.⁴ Nicht nur wurde der Salafismus nicht mit eingeschlossen, seine Anhänger wurden sogar, versehen mit dem Zusatz „takfiristisch“ (*as-Salafīya at-Takfīrīya*), als Reinkarnation der heterodoxen *Ḥawāriġ* bezeichnet.⁵

¹ Videobeiträge einzelner Vorträge finden sich unter den YouTube-Kanälen „AHLUSSUNNAH“ <https://www.youtube.com/channel/UCI7g3UYeh4fHBWiQfFfhqw/feed> sowie „ahlussunnah alashairah95“ https://www.youtube.com/channel/UCuDot3rZ_4Infa_7mqJ0c6A/videos. Zuletzt geprüft am 03.03.2019.

² Organisationen und (abstrakte) Gruppenbezeichnungen werden außer in Literaturangaben groß geschrieben.

³ Vgl. Barak, Michael (2016). „The Grozny Conference in Chechnya. Is the Salafi Movement a Rotten Fruit of Sunni Islam?“. *International Institute for Counter-Terrorism*. 11.09.2016. <https://www.ict.org.il/Article/1808/the-grozny-conference-in-chechnya-is-the-salafi-movement-a-rotten-fruit-of-sunni-islam>. Zuletzt geprüft am 08.01.2017. Eingeladen waren jedoch durchaus nichtsalafistische Gelehrte aus Saudi Arabien wie aš-Šarīf Ḥātim al-‘Aunī.

⁴ Vgl. o.V. (2016). „Al-Mu‘tamar al-‘ilmī li-‘ulamā’ al-muslimīn. Man ahl as-sunna wa-l-ġamā‘a?“. September 2016. <https://drive.google.com/file/d/0B7Sv8GbwAsf9aGROek1FUUpVNVU/view>. Zuletzt geprüft am 08.01.2017. Dadurch wird deutlich, dass die Konferenzteilnehmer zwischen der historischen atharitischen Glaubensschule und der heutigen salafistischen Bewegung und ihren theologischen und islamrechtlichen Ansichten unterscheiden.

⁵ Zu den *Ḥawāriġ* vgl. Della Levi Vida, G. (2012). „Khāridjites“. *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. 2012. http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/kharidjites-COM_0497. Zuletzt geprüft am 24.01.2016.

Wenig überraschend wurde der Konferenzbeschluss, insbesondere aus Saudi-Arabien, auf das Schärfste kritisiert. In seiner Erklärung warf die *Hai'at Kibār al-'Ulamā'*, welche das höchste religiöse Gremium des Landes darstellt, den Konferenzteilnehmern vor, die Umma spalten zu wollen, und rief jeden, der dazu fähig sei, auf, eine Erwiderung zu dem Beschluss zu verfassen.⁶ Auch Gelehrte außerhalb des salafistischen Spektrums äußerten sich kritisch, so z.B. Yūsuf al-Qaraḏāwī. Aus seiner Sicht seien die Salafisten „ein Hauptbestandteil des Sunnitentums“ (*wa-hum mukawwin ra'īsī min mukawwanāt Ahl as-Sunna wa-l-Ġamā'a*).⁷ Neben dem Versuch, die Muslime zu einem kritischen Zeitpunkt zu spalten, kritisierte er zudem die mangelnde Verurteilung der Gräueltaten der syrischen, russischen und iranischen Regime durch die als „Palastgelehrte“ (*'Ulamā' as-Sulṭān*) diffamierten Konferenzteilnehmer.⁸

Dass sich al-Qaraḏāwī trotz seiner ascharitischen Ausrichtung mit den Salafisten solidarisierte zeigt, dass jenseits theologischer Differenzen der politische Kontext, in dem die Konferenz stattfand, in die Analyse mit einbezogen werden muss. So wurde sie durch die „Tabah Foundation“ in Zusammenarbeit mit dem „Muslim Council of Elders“ organisiert, die beide in den Vereinigten Arabischen Emiraten ansässig sind. Vorsitzender der „Tabah Foundation“ ist 'Alī al-Ġifrī, weitere prominente Mitglieder sind 'Alī Ġum'a und bis zu seinem Tod Sa'īd Ramaḏān al-Būṭī (ermordet 2013). Das „Muslim Council of Elders“ ging wiederum aus dem „Forum for Promoting Peace in Muslim Societies“ hervor, welches von Aḥmad aṭ-Ṭaiyib und dem mauretanischen Gelehrten 'Abdallāh Ibn Baiya gegründet wurde. Es gilt als Versuch der Emirate, dem Einfluss der katarischen „International Union of Muslim Scholars“ entgegenzuwirken, der wiederum al-Qaraḏāwī vorsteht und bekannte saudische Gelehrte wie z.B. Salmān al-'Auda angehören.⁹ Der überproportionale Anteil ägyptischer Repräsentanten er-

⁶ Vgl. o.V. (2016). „Al-Amāna al-'Āmma li-Hai'at Kibār al-'Ulamā' tuḥaddīru min da'wat itārat an-na'arāt wa-idkā' al-'aṣabīya baina l-firaq al-islāmīya“. *Saudi Press Agency*. 01.09.2016. <http://spa.gov.sa/1533492>. Zuletzt geprüft am 16.01.2017. Damit kehrten die saudischen Gelehrten den sonst zumeist an sie gerichteten Vorwurf, die Muslime zu spalten, ins Gegenteil um. Warum das höchste religiöse Gremium des Landes allerdings zum Verfassen von Erwiderungen aufruft, anstatt selbst ein entsprechendes Dokument zu erstellen, bleibt ungeklärt.

⁷ Al-Qaraḏāwī, Yūsuf (2016). „Bayān samāḥat aš-šaiḥ al-Qaraḏāwī ra'īs al-Ittiḥād al-'Ālamī li-'Ulamā' al-Muslimīn ḥaula mu'tamar ‚Man ahl as-sunna wa-l-ġamā'a' bi-Ġurūznī“. 01.09.2016. <http://www.qaradawi.net/new/Articles-9840>. Zuletzt geprüft am 08.01.2017. Damit widerspricht er einem älteren Statement, in dem er vom Salafismus als „kleine Minderheit“ (*aqallīya suġaiyara*) gesprochen hatte. Vgl. o.V. (2011). „Shaykh Yusuf al-Qaradawi: "The ummah is ash'ari, the salafis are a small minority"“. 30.11.2011. <https://www.youtube.com/watch?v=BG8PEU0Iqn8>. Zuletzt geprüft am 03.07.2015.

⁸ Vgl. Ibid.

⁹ Vgl. Diwan, Kristin Smith (2016). „Who Is Sunni?. Chechnya Islamic Conference Opens Window on Intra-Faith Rivalry“. 16.09.2016. <http://www.agsiw.org/who-is-a-sunni-chechnya-islamic-conference-opens-window-on-intra-faith-rivalry/>. Zuletzt geprüft am 08.01.2017.

klärt sich unter anderem durch das abgekühlte Verhältnis des Regimes von al-Sisi¹⁰ zu Saudi Arabien, da beide zu diesem Zeitpunkt in Bezug auf den Syrienkonflikt konträre Positionen vertraten.¹¹ Schließlich ist auch der Ort der Konferenz nicht zufällig gewählt; stand sie doch unter dem Segen der russischen Regierung, die zu diesem Zeitpunkt ihr militärisches Eingreifen in Syrien intensiviert. Insbesondere bei der Rückeroberung Aleppos dürfte ihr ein Diskurs, der die mehrheitlich salafistisch ausgerichteten Rebellen de facto als Nichtmuslime bezeichnete, äußerst gelegen gekommen sein.

Die Einmischung von Politik in theologische Diskurse und ein damit einhergehender Druck auf Anhänger des Salafismus lassen sich auch an zwei weiteren prominenten Beispielen festmachen. Am ersten Januar 2015 hielt der ägyptische Präsident Abdel Fattah al-Sisi eine Rede vor einem Gremium von Gelehrten der al-Azhar-Universität, der bekanntesten Lehreinrichtung des sunnitischen Islams. Darin forderte er nicht weniger als eine „religiöse Revolution“, um der wachsenden Attraktivität von religiösem Extremismus, vor allem unter Jugendlichen, Einhalt zu gebieten.¹² Seitdem werden ägyptische Schulbücher hinsichtlich vermeintlich problematischer Inhalte überarbeitet und die Werke prominenter salafistischer Autoren aus Moscheen verbannt.¹³ Bemerkenswert erscheint in diesem Zusammenhang die Tatsache, dass die größte salafistische Partei Ägyptens, „die Partei des Lichts“ (*Ḥizb an-Nūr*), den Kurs al-Sisis seit der Absetzung des zuvor gewählten Präsidenten, Muhammad Mursi, am 3. Juli 2013 unterstützt.¹⁴ Der pauschalen Kritik an theologischen Inhalten des Salafismus scheint in diesem Fall ein differenzierter Umgang des Regimes mit Akteuren des salafistischen Spektrums gegenüber zu stehen, sofern dies politischen Zielen dienlich ist.

¹⁰ Arabische Namen, die im westlichen Mediendiskurs ohne Umschrift geläufig sind, werden in dieser Arbeit nicht transkribiert. Gleiches gilt für gängige Begriffe/Institutionen wie z.B. Scharia, Dschihad oder al-Azhar. Eine Ausnahme bildet der Titel *Šaiḥ al-Azhar*, da dieser eher im arabischen Diskurs Verwendung findet.

¹¹ Der außenpolitische Druck schien allerdings im unmittelbaren Nachgang zu der Konferenz derart zuzunehmen, dass sich das Büro des *Šaiḥ al-Azhar* (*Mašyāḥa*) gezwungen sah, sich öffentlich von dem Abschlussdokument zu distanzieren und zu betonen, aṭ-Ṭaiyib hätte nur in Form seiner Eröffnungsrede partizipiert. Vgl. Ḥiğāzī, Saʿīd; ʿĪsā, ʿAbd al-Wahhāb (2016). „Al-Azhar yatabarraʿu min muʿtamar «aš-Šiṣān» baʿda taṣāʿud ḡaḍab as-Saʿūdīya min bayānihi l-ḥitāmī“. *El Watan News*. 06.09.2016. <http://www.elwatannews.com/news/details/1389424>. Zuletzt geprüft am 16.01.2017. Im Zuge der Isolierung Katars wegen seiner den Muslimbrüdern gegenüber wohlgesonnenen Politik kam es in der zweiten Jahreshälfte 2017 wieder zu einer Annäherung al-Sisis zu Saudi-Arabien.

¹² o.V. (2015). „Egyptian President: We Need a Religious Revolution“. 03.01.2015. <https://www.youtube.com/watch?v=n4WMVFz07Sc>. Zuletzt geprüft am 26.06.2015.

¹³ Vgl. Hudhayfah, Abu (2015). „Egypt to Remove Books of Ibn Taymiyyah, Ibn Baz and Ibn Uthaymeen from all Mosques“. *Documenting Oppression Against Muslims*. 27.06.2015. <http://www.doamuslims.org/?p=3861>. Zuletzt geprüft am 28.06.2015. Eine ähnliche Aktion erfolgte etwa zur gleichen Zeit auch in Jordanien.

¹⁴ Vgl. Al-Anani, Khalil (2013). „The Salafi-Brotherhood Feud in Egypt“. *Al Monitor*. 21.02.2013. <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2013/02/muslim-brotherhood-salafist-feud-in-egypt.html>. Zuletzt geprüft am 05.07.2015.

Etwa zweieinhalb Jahre nach der Rede al-Sisis waren ähnliche Töne von dem saudischen Kronprinzen Muhammad bin Salman zu vernehmen. In mehreren Statements sprach er davon, dass Land zu einem „moderaten Islam“ zurückführen zu wollen.¹⁵ In der Folge kam es zu diversen Änderungen in den sozialen Praktiken des Landes. So wurden beispielsweise die Rechte der *muṭṭauwi‘ūn*, einer Art religiöse Sittenpolizei, eingeschränkt und Frauen das Autofahren erlaubt. Zeitgleich wurden die Reformen in mehrfacher Hinsicht kritisch hinterfragt. Aus politischer Perspektive sei laut dem Islamwissenschaftler Guido Steinberg keine Liberalisierung zu erwarten.¹⁶ Ebenso fraglich sei, ob eine wirklich tiefgreifende Reform des Salafismus in Gang gesetzt würde, oder ob es nicht vielmehr darum ginge, Gelehrte, die dem Kronprinzen kritisch gegenüber stehen, zu marginalisieren:

A closer reading shows that Prince Mohammed primarily condemns the Muslim Brotherhood and jihadists and exonerates Wahhabism (...), Prince Mohammed has indeed in word and deed indicated that his reforms may not entail a clean break with Wahhabism and has been ambiguous about the degree of social change that he envisions.¹⁷

Gleichwohl machen alle drei Beispiele, die Grosny-Konferenz sowie die Verlautbarungen von al-Sisi und Bin Salman, deutlich, dass der Salafismus innermuslimisch in der Kritik steht. Dies gilt allerdings nicht nur für die islamische Welt, sondern auch für die muslimische Diaspora.

Salafismuskritik in Deutschland, Europa und den USA

Nicht zuletzt im Zuge der Berichterstattung rund um den sogenannten „Islamischen Staat“ (IS) ist auch der Salafismus hierzulande einer der virulentesten Topoi in den Debatten über den Islam. Obwohl der Anteil an Salafisten unter den in Deutschland lebenden Muslimen ca. 0,25% beträgt,¹⁸ bestätigen Akteure aus dem islamfeindlichen Spektrum wie Michael Stürzenberger die Salafisten in ihrem Anspruch, *den Islam* zu vertreten und die einzig *wahren*

¹⁵ Chulov, Martin (2017). „I Will Return Saudi Arabia to Moderate Islam, Says Crown Prince“. *The Guardian*. 24.10.2017. <https://www.theguardian.com/world/2017/oct/24/i-will-return-saudi-arabia-moderate-islam-crown-prince>. Zuletzt geprüft am 08.02.2019.

¹⁶ Vgl. Steinberg, Guido (2018). „Trotz Reformen wird Saudi-Arabien autoritärer“. *Stiftung Wissenschaft und Politik*. 11.06.2018. <https://www.swp-berlin.org/kurz-gesagt/2018/trotz-reformen-wird-saudi-arabien-autoritaerer/>. Zuletzt geprüft am 08.02.2019.

¹⁷ Dorsey, James M. (2018). „Whither Wahhabism?“. *MPC Journal*. 11.07.2018. <http://mpc-journal.org/blog/2018/07/11/whither-wahhabism/>. Zuletzt geprüft am 14.07.2018. Zu diesem Schluss kam auch Saud al-Sarhan, Generalsekretär des King Faisal Center for Research and Islamic Studies, in einem Vortrag auf der Konferenz „The Future of Salafism“ der Universität Oxford vom 05.-07.12.2018, die von mir besucht wurde. Die Ergebnisse der Tagung sollen Ende 2019 in einem Sammelband erscheinen.

¹⁸ Das Verhältnis in absoluten Zahlen betrug 2017 ca. 11.500 zu ca. fünf Millionen. Vgl. o.V. (2017). „Anzahl der Muslime in Deutschland nach Glaubensrichtung im Jahr 2017“. *Statista*. 2017. <http://de.statista.com/statistik/daten/studie/76744/umfrage/anzahl-der-muslime-in-deutschland-nach-glaubensrichtung/>. Zuletzt geprüft am 02.08.2019. Für 2018 waren noch keine Zahlen verfügbar.

Muslime zu sein. Muslimen, die dieser Darstellung widersprechen, wie beispielsweise der Islamkundelehrer und ehemaliges Mitglied der Deutschen Islam Konferenz Bernd Ridwan Bauknecht, wird unterstellt, sie würden „flunkern“ und hätten von ihrer eigenen Religion keine fundierte Kenntnis.¹⁹

Dabei ist Bauknecht in Deutschland keineswegs eine Ausnahme, wenn es darum geht, aus muslimischer Perspektive den Anspruch der Salafisten, die *wahren Vertreter* des Islams zu sein, streitig machen zu wollen. So soll der Radikalisierung junger Menschen unter anderem in Gefängnissen begegnet werden. Hierzu setzten die Regierungen der Bundesländer auf muslimische Seelsorger wie beispielsweise Husamuddin Meyer, der dem deutschen Zweig des sufischen *Nāzimīya*-Ordens angehört.²⁰ Dessen führende Vertreter gehören weltweit zu den lautstärksten Kritikern des Salafismus, den sie als Häresie brandmarken. Weniger polemisch aber ebenso drastisch fordern modernistische Stimmen in Deutschland, wie die des Münsteraner Professors Mouhanad Khorchide, eine „innerislamische Aufklärung“ und bezeichnen nicht nur islamistische Gewalttäter als Verbrecher, sondern auch diejenigen, „die jegliche Reformversuche im Islam bekämpfen“.²¹

Auch in anderen europäischen Ländern lassen sich Stimmen aus der muslimischen Gemeinschaft finden, die das salafistische Islamverständnis in Wort und Schrift kritisieren. Beispielfaßhaft genannt seien an dieser Stelle für Großbritannien Abdel Hakim Murad sowie eine der Deobandi-Tradition angehörenden Gruppe um den „Hanafī Fiqh“-YouTube-Channel, Tariq Ramadan für Frankreich und die Schweiz sowie Khaled Abou El Fadl, Hamza Yusuf oder Yasir Qadhi im US-amerikanischen Kontext. Eine systematische Analyse ihrer aus äußerst unterschiedlichen Perspektiven formulierten Salafismuskritik steht bisher noch aus.

Zielsetzung dieser Arbeit

Offensichtlich existieren verschiedene innerislamische Diskurse, welche den Hegemonialanspruch des Salafismus in Bezug auf die Repräsentation des Islams herausfordern. Dabei geht

¹⁹ Vgl. hierzu einen Videokommentar von Stürzenberger, den die Partei „Die Freiheit“ im Nachgang zu den gewaltsamen Ausschreitungen zwischen Salafisten und Polizisten 2012 in Bonn veröffentlicht hat: o.V. (2012). „Michael Stürzenberger: Salafisten und der Islam“. *Die Freiheit*. 18.05.2012. <http://diefreiheit.org/home/2012/05/michael-sturzenberger-salafisten-und-der-islam/>. Zuletzt geprüft am 27.08.2015.

²⁰ Vgl. Schnell, Lisa (2014). „Vom Knast in den Dschihad“. *Der Spiegel*. 30.06.2014. <http://www.genios.de/presse-archiv/artikel/SPIE/20140630/vom-knast-in-den-dschihad/CODESCO-SP-2014-027-148971.html>. Zuletzt geprüft am 27.08.2015.

²¹ Otte, Walter (2015). „Khorchide verlangt Reform des Islam“. *HPD*. 29.06.2015. <http://hpd.de/artikel/11897>. Zuletzt geprüft am 27.08.2015.

es mitnichten nur um die Gewaltfrage, die im nichtmuslimischen öffentlichen Diskurs oftmals als dem Salafismus immanent angesehen wird.²² Vielmehr geht es den verschiedenen Kritikern darum, das salafistische Islamverständnis, von seinen Vertretern meist als das einzig wahre postuliert, grundsätzlich in Frage zu stellen. Hierbei setzen sie unterschiedliche inhaltliche Schwerpunkte, die wiederum mit ihrer institutionellen Verankerung und den damit zusammenhängenden Zwängen und Interessen verknüpft sind.

Ziel dieser Arbeit ist es, diese verschiedenen Positionen zusammenzutragen und zunächst anhand der folgenden Fragen zu analysieren:²³ Was sind die Argumente der verschiedenen muslimischen Gruppen, die den Salafismus kritisieren? In welcher Art und Weise, theologisch, islamrechtlich, politisch, historisch, soziologisch, persönlich oder polemisch, wird gegen den Salafismus argumentiert? Inwieweit ähneln oder unterscheiden sich die verschiedenen Debatten und welches sind die jeweils vorgebrachten Hauptvorwürfe? Gibt es mögliche Widersprüche oder bestimmte thematische Aussparungen? Zuletzt: Gibt es Parallelen zur historischen Kritik an der *Wahhābīya* oder kann man in Teilen gar nicht zwischen beidem unterscheiden?

Auf der Grundlage der hierbei erzielten Ergebnisse können sodann Rückschlüsse auf übergeordnete Fragen gezogen werden. Die Dokumente sind nicht im luftleeren Raum verfasst worden, sondern ihre jeweiligen Autoren sind in bestimmte sozio-politische Kontexte eingebettet. Hieraus ergibt sich die Frage, wie die verschiedenen Gruppen (religiöse) Autorität generieren. Welche institutionellen Mechanismen stehen ihnen dabei zur Verfügung und inwieweit lassen sich hieraus Rückschlüsse über die mögliche Reichweite, aber auch die Glaubwürdigkeit der Stellungnahmen ableiten? Daran anknüpfend: Wird diesen Widerlegungsversuchen innerhalb der salafistischen Szene überhaupt Bedeutung zugemessen und wovon hängt dies ab?

Darüber hinaus soll diese Arbeit auch mit Blick auf den islamischen Kontext einen Beitrag zu den drei religionssoziologischen Theorien der Säkularisierung, der Individualisierung und des Marktmodells der Religionen leisten, die bisher nahezu ausschließlich auf Untersuchungen im westlichen Kontext fußen. Trotz ihrer unterschiedlichen Ansätze gehen alle drei Thesen davon aus, dass die Pluralisierung des religiösen Feldes sowie der Bezug zur realen Lebenswelt

²² Vgl. Pfitzner, Florian (2015). „Strategie gegen gewaltbereite Salafisten“. *Neue Osnabrücker Zeitung*. 26.06.2015. http://www.noz.de/deutschland-welt/politik/artikel/589678/strategie-gegen-gewaltbereite-salafisten?piano_d=1. Zuletzt geprüft am 13.09.2015.

²³ Dabei beschränkt sich die Auswahl auf Repräsentanten des sunnitischen Islams. Dies nicht, weil Kritik aus schiitischer Perspektive keine Bedeutung zukommen würde, sondern zum einen durch den begrenzten Rahmen dieser Arbeit und zum anderen, da ansonsten klassische Streitpunkte zwischen der sunnitischen und der schiitischen Lehre eine zu prominente Rolle einnehmen und so die Sicht auf spezifisch salafistische Positionen verstellen würden.

Kernmerkmale von “moderner Religion” oder Religion in der Moderne sind.²⁴ Ob die Inhalte der Debatten diese Thesen stützen, wird anhand deren inhaltlichen Analyse überprüft.

Schließlich dürfen die Ergebnisse der Arbeit als Beleg für die Existenz einer innerislamischen Streitkultur dienen und die, teils bereits beispielhaft genannten, Postulate islamfeindlicher Akteure hinsichtlich einer islamischen Einheitskultur widerlegen. Was diese Arbeit jedoch nicht leisten will, ist ein Überblick über modernistische Interpretationen des Islams zu geben, insofern sich diese nicht dezidiert mit dem Salafismus auseinandersetzen. Ihre Existenz steht außer Frage, ist doch hierzu bereits breit publiziert worden.²⁵ Jedoch scheint der bloße Verweis hierauf in Bezug auf die oben beschriebene Fragestellung nicht ausreichend. Ebenso wenig können die herangezogenen Dokumente einer normativen Bewertung aus bekenntnisorientierter Sicht unterzogen werden, da diese islamwissenschaftlich und nicht theologisch ausgewertet werden. Dies bedeutet, dass die bis dato weitgehend unbeachteten Debatten vorgestellt, kontextuell eingeordnet und kategorisiert werden. Die daraus resultierenden Überlegungen, insbesondere zur Reichweite und Akzeptanz der Schriften, könnten somit in einer weiteren Arbeit mittels einer Feldstudie empirisch verifiziert oder falsifiziert werden.

Um einordnen zu können, wem oder was genau argumentativ begegnet werden soll, ist es notwendig, der Analyse von innermuslimischer Salafismuskritik eine Darstellung des aktuellen Forschungsstandes zum Thema Salafismus voranzustellen. Ebenso wie die zur Untersuchung der Dokumente genutzte Methode, ist auch der theoretische Rahmen, in den diese Arbeit eingebettet ist, vorab zu definieren. Im Hinblick auf die zuvor dargestellten Sichtweisen und Wahrnehmungen hinsichtlich des Salafismus erscheint hierfür die gegenwärtig wieder aktuell gewordene Debatte über einen vermeintlichen „Kampf der Kulturen“ als geeignet.

²⁴ Der Säkularisierungsthese zufolge schwindet die soziale Bedeutung der Religion in der Moderne. Ausdruck davon sind die sinkenden Mitgliederzahlen der großen Kirchen und eine sich immer weiter zerfasernde Landschaft von Sekten und alternativen spirituellen Gruppierungen. Die Individualisierungsthese unterscheidet zwischen institutioneller Religion und privater Religiosität und sieht letztere durch die wachsende Autonomie des Individuums im Aufstieg begriffen. Religion und Religiosität verschwinden nicht, sondern ändern lediglich ihre Form. Das Marktmodell geht schließlich davon aus, dass eine permanente Nachfrage nach Religion in der Gesellschaft existiert, sodass unterschiedliche religiöse Anbieter miteinander im Wettbewerb stehen. Im Gegensatz zur Säkularisierungsthese sieht das Marktmodell diese Vielfalt als Ursache für steigende religiöse Vitalität. Vgl. hierzu ausführlich Pickel, Gert (2011). *Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche*. Wiesbaden: Springer VS. S. 135-226.

²⁵ Vgl. Benzine, Rachid (2012). *Islam und Moderne. Die neuen Denker*. Berlin: Verlag der Weltreligionen; Kurzman, Charles (Hrsg.) (1998). *Liberal Islam. A Source Book*. New York: Oxford University Press; Masud, Muhammad Khalid; Salvatore, Armando; van Bruinessen, Martin (Hrsg.) (2009). *Islam and Modernity. Key Issues and Debates*. Edinburgh: Edinburgh University Press sowie Nettler, Ronald L.; Mahmoud, Mohamed; Cooper, John (Hrsg.) (2000). *Islam and Modernity. Muslim Intellectuals Respond*. London: I.B. Tauris.

2 Theoretischer Rahmen und Methode

In diesem Kapitel wird ein Rahmenmodell diskutiert, innerhalb dessen die zuvor erwähnten Diskurse untersucht werden. Hierzu werden zunächst die Hauptthesen des durch den Politikwissenschaftler Samuel Huntington (gest. 2008) Mitte der 1990er Jahre entworfenen Paradigmas des „Kampfs der Kulturen“, insbesondere im Hinblick auf den Islam, rekapituliert und im Licht einschlägiger kritischer Rezeptionen betrachtet. Der Fokus liegt hierbei auf einem von dem Politikwissenschaftler Dietrich Senghaas entwickelten alternativen Paradigma eines „Kampfs innerhalb von Kulturen“. Abschließend wird erläutert, weshalb das Modell von Senghaas, trotz einiger nützlicher Aspekte bei Huntington, für diese Arbeit insgesamt geeigneter erscheint, allerdings einiger Modifikationen bedarf. Nun mag sich einwenden lassen, es sei unzulässig, Globaltheorien als Rahmen zur Analyse innerislamischer Diskurse heranzuziehen. Doch spielen globale Zusammenhänge, wie noch gezeigt wird, in den aktuellen Debatten um Salafismus, nicht zuletzt in seiner gewaltbereiten Form des Dschihadismus, eine wichtige Rolle. Daher scheint es lohnend beide Erklärungsmuster auf ihre Plausibilität hin zu prüfen. Insofern dem kulturalistischen Ansatz Recht gegeben wird, erscheint die Analyse von Salafismuskritik in diesem Kontext in der Tat zweitrangig, wenn nicht gar unnötig. Ist es hingegen wahrscheinlicher, dass Kulturkreise in sich selbst weitaus zerstrittener sind, als sie sich feindlich gegenüberstehen, so scheint eine Analyse dieser Streitigkeiten durchaus lohnenswert. Dieser Gedankengang funktioniert auch in entgegengesetzter Richtung. Sollte aus muslimischer Perspektive keine nennenswerte Kritik am Salafismus laut werden, so könnte er tatsächlich als weitestgehend repräsentativ für den Islam angesehen werden. Lässt sich durch die Untersuchung jedoch nachweisen, dass die durch die Salafisten reklamierte Deutungshoheit über den Islam innerislamisch negiert oder in Frage gestellt wird, so sind die Verfechter der These vom „Kampf der Kulturen“ dahingehend zu kritisieren, dass sie einzig die Verlautbarungen und Aktivitäten von Salafisten als *Beleg* ihrer These anführen.

Darauf aufbauend werden die für die Untersuchung verwendeten Instrumente, die kritisch-hermeneutische Diskursanalyse sowie die Methode der „Grounded Theory“, knapp umrissen und zu dem Forschungsgegenstand in Bezug gesetzt. Zuletzt folgen einige Anmerkungen hinsichtlich des Aufbaus der Arbeit, des Forschungsstandes und des Quellenmaterials.

2.1 *Kampf zwischen oder innerhalb von Kulturen?*

In den aktuellen Diskussionen über den Islam, insbesondere im Hinblick auf die Taten dschihadistisch motivierter Gruppen und Einzelpersonen, scheint die rund 20 Jahre alte These

Huntingtons eines „Kampfs der Kulturen“, der vor allem zwischen dem Westen und der islamischen Welt stattfände, in der medialen Debatte wieder an Aktualität zu gewinnen. So sieht etwa der Chefredakteur des deutschen Politmagazins *Cicero*, Christoph Schwennicke, in den islamistisch motivierten Attentaten von Paris im Januar 2015 und den Massenmorden von Boko Haram den Beweis dafür, dass Huntington Recht hatte.²⁶ Indem Dschihadisten durch solche Aussagen zu legitimieren, wenn nicht gar zu *den* Repräsentanten des Islams verklärt werden, scheint sich der Kampf zwischen dem Westen und dem Islam zu bewahrheiten, so wie ihn der bekannte Orientalist Bernard Lewis schon 1990 in einem Aufsatz skizziert hatte, in dem er noch vor Huntington von einem „clash of civilizations“ sprach.²⁷ Erwartungsgemäß existieren jedoch auch Stimmen, welche den vermeintlichen Beleg der These durch Anschläge wie auf die Redaktion der Satirezeitschrift *Charlie Hebdo* in Frage stellen:

*Although it's tempting to believe Huntington's predictions have come to pass, the opposite is true. Survey data from around the world suggest 'civilizations' are increasingly converging in attitudes — including political attitudes in the Middle East. Meanwhile, the most vicious ongoing conflicts are within civilizations and major religious groupings, not between them. The world should do all it can to end those conflicts, but it's at best misguided and at worst paranoid to think they're mainly about 'us vs. them'.*²⁸

Nun mag es einen Unterschied geben zwischen der Ablehnung des Dschihadismus als dem politische Gewalt ausübenden Strang des Salafismus und dessen nichtmilitanten Strömungen. Dennoch scheint allein die Fülle an muslimischen Widerlegungsversuchen anzudeuten, dass auch die Positionen der nicht gewaltbereiten Salafisten nicht zwingend mehrheitsfähig sind. Bevor jedoch die Kritik am Salafismus als ein möglicher Beleg für letztere Sichtweise herangezogen werden kann, ist es notwendig, die Kernargumente beider Positionen erneut zu betrachten. Dabei sollen die Aspekte im Vordergrund stehen, welche für die vorliegende Studie von Bedeutung sind, um im Anschluss adäquate Schlussfolgerungen zur Eignung der Theoriemodelle für das hier zu erforschende Thema ziehen zu können.

²⁶ Vgl. Schwennicke, Christoph (Februar 2015): „Die Prophezeiung“. In: *Cicero - Magazin für politische Kultur* (2). S. 3.

²⁷ Lewis, Bernard (1990). „The Roots of Muslim Rage“. *The Atlantic*. September 1990. <http://www.theatlantic.com/magazine/archive/1990/09/the-roots-of-muslim-rage/304643/>. Zuletzt geprüft am 09.08.2015.

²⁸ Kenny, Charles (2015). „Clash of Civilizations? There's No Such Thing“. *Bloomberg*. 12.03.2015. <http://www.bloomberg.com/news/articles/2015-03-12/clash-of-civilizations-there-s-no-such-thing>. Zuletzt geprüft am 26.08.2015.

2.1.1 Huntingtons These vom „Kampf der Kulturen“

1993 veröffentlichte Samuel Huntington in der Zeitschrift *Foreign Affairs* zunächst einen Artikel mit dem Titel „The Clash of Civilizations?“,²⁹ in dem er seine Vision einer durch kulturell bedingte Konflikte geprägten zukünftigen Weltordnung darlegte. Drei Jahre später erschien das darauf basierende Buch „Clash of Civilizations and the Remaking of World Order“, welches zeitgleich auf Deutsch unter dem Titel „Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert“ veröffentlicht wurde.³⁰ Im Folgenden werden die Hauptaspekte seiner These dargestellt.

Huntington ging davon aus, dass der Zusammenbruch der Sowjetunion keineswegs einen weltweiten Siegeszug des Liberalismus einleiten würde, und widersprach damit der These seines Studenten Francis Fukuyama, die dieser ein Jahr zuvor aufgestellt hatte.³¹ Vielmehr sei ein Erstarken verschiedener Kulturkreise zu erwarten, deren Bruchlinienkriege die Politik des 21. Jahrhunderts bestimmen würden. Die Gründe hierfür lägen darin, dass die Unterschiede zwischen Kulturen real seien, die Globalisierung Interaktion und dadurch die Wahrnehmung dieser Unterschiede fördere, und dabei die Religion zum höchsten identitätsstiftenden Element werden würde; ferner, dass die Dominanz des Westens zu einer Ablehnung seiner Werte führe, kulturelle Differenzen schwieriger beizulegen seien als ökonomische oder politische, und dass ein ökonomischer Regionalismus zum Zusammenwachsen kultureller Räume führe.³² Dabei ähnelt die Behauptung, dass Kulturkreise die größte kulturelle Einheit bilden und Kulturen das höchste Level einer Identität darstellen würden,³³ frappierend der Argumentation von Salafisten, welche die Identifikation mit dem Nationalstaat zu Gunsten des grenzüber-

²⁹ Ich zitiere hier aus der 2013 erschienenen Jubiläumsausgabe der Debatte. Vgl. Huntington, Samuel Phillips (2013). „The Clash of Civilizations?“. In: Rose Gideon (Hrsg.): *The Clash of Civilizations?. The Debate: Twentieth Anniversary Edition. What Did Samuel P. Huntington's 'The Clash of Civilizations?' Get Right and Wrong, and How Does it Look Two Decades Later?*. New York: Council on Foreign Relations. S. 3–27.

³⁰ Ich zitiere hier aus der 1998 erschienenen zehnten Auflage. Vgl. Huntington, Samuel Phillips (1998). *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. München: Siedler. Offensichtlich ist dies keine wörtliche Übersetzung, da diese eher „Konflikt oder Zusammenprall der Zivilisationen“ hätte heißen müssen. Jedoch hatte sich der Politikwissenschaftler Bassam Tibi die Rechte an dem Titel „Krieg der Zivilisationen“ sichern lassen, sodass sich der Verlag für einen alternativen Titel entschloss; eine Entscheidung, die Huntington bedauerte. Vgl. Magnis, Constantin (Februar 2015): „Huntingtons Spur“. In: *Cicero - Magazin für politische Kultur* (2). S. 14–21. S. 18. Hinzu kommt der Hinweis des Übersetzers der deutschen Ausgabe, dass die Begriffe „Kultur“ und „Zivilisation“ im Deutschen genau die gegenteilige Bedeutung im Vergleich zum Englischen haben. Vgl. Huntington (1998). S. 14. Die dadurch entstehende Verwirrung ist unter anderem durch den Politikwissenschaftler Ludger Kühnhardt kritisiert worden. Vgl. Kühnhardt, Ludger (2000). „Wahrnehmung als Methode. Mentalität, Kultur und Politik "des Anderen" vor neuen Herausforderungen“. In: Birgit Aschmann; Michael Salewski (Hrsg.): *Das Bild "des Anderen". Politische Wahrnehmung im 19. und 20. Jahrhundert*. Stuttgart: Franz Steiner. S. 9–20. S. 10. Trotz dieser kritischen Einwände wird hier aufgrund seiner Verbreitung der Ausdruck „Kampf der Kulturen“ verwendet.

³¹ Vgl. Fukuyama, Francis (2006). *The End of History and the Last Man*. New York: Free Press.

³² Vgl. Huntington (2013). S. 8.

³³ Vgl. Ibid. S. 5; Huntington (1998). S. 53.

schreitenden Konzepts der *Umma* verwerfen und so das *Muslimsein* als hauptsächliches Identitätsmerkmal propagieren.³⁴ Huntington bestreitet nicht, dass es auch Konflikte innerhalb von Kulturen gab und geben würde, doch seien diese in ihrer Intensität nicht mit denen zwischen Kulturkreisen zu vergleichen.³⁵ Da die Religion das hauptsächliche Unterscheidungsmerkmal zwischen Kulturen darstelle, läge der seiner Ansicht nach höheren Gewalttätigkeit von Bruchlinienkriegen gegenüber intrakonfessionellen Konflikten letztendlich der Glaube an verschiedene Gottheiten zu Grunde.³⁶

Oftmals missachtet wurde, dass Huntington sein skizziertes Szenario zwar als realistisch, aber keineswegs unausweichlich präsentiert hat. Auch wenn dem Titel des Buches das Fragezeichen des Aufsatzes genommen wurde, so enthält es ebenso wie dieser Empfehlungen, um den Zusammenprall der Kulturen abzuwenden. Letztendlich warnt Huntington vor einer westlichen Hybris und spricht sich gegen militärische Interventionen in anderen Kulturkreisen aus.³⁷ Vielmehr seien unterschiedliche kulturelle Wertvorstellungen ebenso zu akzeptieren wie die Möglichkeit, für andere Kulturen zu einer Moderne zu gelangen, die nicht der westlichen Erfahrung gleicht.³⁸ Skepsis gegenüber einem friedvollen Verlauf in dieser Hinsicht zeigt Huntington insbesondere in Bezug auf die islamische Welt, weshalb seine Überlegungen hierzu genauer untersucht werden.

2.1.1.1 *Huntingtons Ansichten über den Islam*

Die bis heute wohl bekannteste Aussage Huntingtons hinsichtlich des Islams lautet „Islam has bloody borders“.³⁹ Damit meint er, dass der von ihm beschriebene islamische Kulturkreis im Vergleich zu anderen Kulturen, die meisten Bruchlinienkriege zu verzeichnen hat. Hierbei gilt es jedoch kritisch anzumerken, dass gemäß seiner Aufteilung der Welt in Kulturkreise der islamische Kulturraum nun auch derjenige ist, der an die meisten eben dieser Kulturkreise angrenzt. Analog zu Lewis ist für ihn der maßgebliche Konflikt derjenige zwischen dem Islam

³⁴ Vgl. hierzu Hummel, Ulrike (2014). „Salafisten: Mit simplen Botschaften auf Mitgliederfang“. *Deutsche Welle*. 03.07.2014. <http://www.dw.com/de/salafisten-mit-simplen-botschaften-auf-mitgliederfang/a-17752726?maca=de-rss-de-all-1119-rdf>. Zuletzt geprüft am 28.08.2015.

³⁵ Vgl. Huntington (2013). S. 17.

³⁶ Vgl. Huntington (1998). S. 413-414. Ähnlich sieht es Lewis, der die muslimische Kritik am westlichen Imperialismus in erster Linie religiös und nicht politisch motiviert sieht. Vgl. Lewis (1990).

³⁷ Vgl. Huntington (1998). S. 514.

³⁸ Vgl. Huntington (2013). S. 27.

³⁹ Ibid. S. 14. So sprach auch der ehemalige Bundessprecher der AfD Konrad Adam in einem Interview mit dem Focus im Zusammenhang mit dem Pariser Attentat von den „blutigen Rändern des Islams“. Niesmann, Andreas (2015). „Ich fürchte um die Freiheit“. *FOCUS magazin*. 10.01.2015. http://www.focus.de/magazin/archiv/nachrichten-ich-fuerchte-um-die-freiheit_id_4391801.html. Zuletzt geprüft am 01.09.2015.

und dem Westen.⁴⁰ Die Ursachen hierfür lägen nicht etwa in bestimmten historischen und politischen Entwicklungen, sondern in „der Natur dieser beiden Religionen“.⁴¹ Eine Unterscheidung zwischen Islam und Islamismus negierend schreibt er:

*Manche Westler (...) haben den Standpunkt vertreten, daß der Westen Probleme nicht mit dem Islam, sondern mit gewalttätigen islamistischen Fundamentalisten habe. Die Geschichte der letzten 1400 Jahre lehrt etwas anderes.*⁴²

So sei „muslimische Kriegslust und Gewaltbereitschaft (...) eine Tatsache“⁴³ und daher dieses historische Verhältnis „häufig stürmisch“ und letztendlich eine Geschichte des Konflikts gewesen.⁴⁴ Resümierend stellt er fest: „Das tiefere Problem für den Westen ist nicht der islamische Fundamentalismus. Das tiefere Problem ist der Islam (...)“.⁴⁵ Aus dieser Sicht ist es nur folgerichtig, wenn er schreibt, der „Kampf der Kulturen“ sei nicht ideologischer Natur,⁴⁶ denn für ihn befolgen islamistische Terroristen nicht eine politische Ideologie, sondern die Vorgaben des Islams.

Eine solch kulturalistische Deutung vergangener und gegenwärtiger Konflikte lässt eine Analyse des *Wesens* des Islams erwarten. Doch genau diese bleibt aus. Was er stattdessen beschreibt, ist der von ihm als „islamische Resurgenz“ beschriebene Prozess der vermehrten Nutzarmachung religiöser Bezugspunkte wie Symbole und Begriffe durch politische Akteure im islamischen Raum, ebenso wie eine wachsende Beachtung religiöser Praktiken in der Gesellschaft seit der Mitte des 20. Jahrhunderts. Diese Beschreibung ist in vielerlei Hinsicht zutreffend. So sieht er in der „islamischen Resurgenz“ sowohl ein Produkt als auch einen Versuch der Bewältigung der Moderne und daher „eine Reaktion gegen Verwestlichung, nicht gegen Modernisierung“.⁴⁷ Aufgrund der politischen Gegebenheiten, vor allem in der arabischen Welt, definiert er den Islamismus als „das funktionale Substitut für die demokratische Opposition gegen den Autoritarismus“.⁴⁸ Die Gründe für die wachsende Anhängerschaft und die Attraktivität der Heilsbotschaft islamistischer Gruppierungen begründet er durch die mit

⁴⁰ Zwar sieht er in der maßgeblich durch China repräsentierten konfuzianischen Kultur eine ebenbürtige Herausforderung für den Westen, jedoch ist diese für ihn eher ökonomischer denn militärischer Natur.

⁴¹ Huntington (1998). S. 337.

⁴² Ibid. S. 334-335.

⁴³ Ibid. S. 442.

⁴⁴ Huntington (2013). S. 11.

⁴⁵ Huntington (1998). S. 349-350.

⁴⁶ Vgl. Huntington (2013). S. 26.

⁴⁷ Huntington (1998). S. 179.

⁴⁸ Ibid. S. 176.

der Modernisierung einhergehenden Urbanisierung, der sozialen Mobilisierung, einer höheren Alphabetisierung, einem verstärkten Medienkonsum sowie der Suche nach Identität.⁴⁹

So sehr diese Beobachtung zur „islamischen Resurgenz“ zutreffen mögen, so wenig stellen sie eine Analyse der islamischen Kultur an sich dar und eignen sich daher nicht als Erklärung der zuvor postulierten inhärenten Bellikosität des Islams und seines angeblich 1400 Jahre währenden konfliktreichen Verhältnisses zum Westen. Denn letztendlich versuchen militante wie nichtmilitante Islamisten, jeglicher globalen Rhetorik zum Trotz, in erster Linie politische Veränderungen in der islamischen Welt zu erreichen, wie dutzende Studien zu islamistischen Gruppierungen deutlich gemacht haben.⁵⁰ Insgesamt erscheinen Huntingtons Ausführungen zum Islam in Teilen widersprüchlich⁵¹ und die genannten Beispiele bedingt geeignet, um seine Thesen zu stützen. So ist das historische Verhältnis zwischen der islamischen und der westlichen Welt in der Tat an vielen Stellen konfliktrichtig gewesen. Zum einen ging die Aggressivität allerdings mal von der einen und mal von der anderen Seite aus, zum anderen waren kriegerische Auseinandersetzungen zwischen verschiedenen Völkern und Imperien auch in anderen Teilen der Welt eher die Regel als die Ausnahme. Des Weiteren gab es zwischen der westlichen und der islamischen Welt trotz dieser Auseinandersetzungen über die meiste Zeit einen regen Handel und nicht zuletzt auch politische Bündnisse, wie zwischen dem deutschen Kaiserreich und dem Osmanischen Reich im Ersten Weltkrieg. Wenn Huntington nach der Islamischen Revolution von 1979 einen „interkulturelle[n] Quasi-Krieg zwischen dem Islam und dem Westen“⁵² konstatiert, so ist zu fragen, warum die zeitgleich einsetzende, und aus eben dieser Islamischen Revolution resultierende, intensivierte Rivalität zwischen dem Iran und Saudi-Arabien mit keinem Wort erwähnt wird.⁵³ Ebenso ungeeignet als Beleg für seine These erscheint der in beiden Werken erwähnte Zweite Golfkrieg, in dem

⁴⁹ Vgl. Ibid. S. 179.

⁵⁰ Vgl. z.B. Kepel, Gilles (1995). *Der Prophet und der Pharao. Das Beispiel Ägypten: Die Entwicklung des muslimischen Extremismus*. München: Piper; Steinberg, Guido (2005). *Der nahe und der ferne Feind. Das Netzwerk des islamistischen Terrorismus*. München: Beck, oder Seidensticker, Tilman (2015). *Islamismus. Geschichte, Vordenker, Organisationen*. Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung.

⁵¹ In einem nach 2001 geführten Interview erklärte er: „Muslimische Länder waren in den letzten zwei Jahrzehnten in ungefähr fünfzehn kleineren Konflikten mit nicht-islamischen Gruppen involviert. Ich glaube nicht, dass es etwas Wesentliches mit der inhärenten Theologie oder Doktrin des Islams zu tun hat. Ich vermute, es liegt an einigen politischen Problemen, so etwa am starken Bevölkerungswachstum oder auch daran, dass diese Länder oft von Regierungen gelenkt werden, in denen viele nichtmuslimische Politiker sitzen“. Köhler, Michael (2015). „Clash of Civilizations'. Huntingtons Kampf der Kulturen - 20 Jahre Irrtum?“. *Deutschlandfunk*. 02.03.2015. http://www.deutschlandfunk.de/clash-of-civilizations-huntingtons-kampf-der-kulturen-20.1310.de.html?dram:article_id=313128. Zuletzt geprüft am 19.07.2015. Diese Aussage widerspricht nahezu allen zuvor zitierten Ausführungen.

⁵² Huntington (1998). S. 347.

⁵³ Vgl. zu diesem Thema Chubin, Shahram; Tripp, Charles (1996). *Iran-Saudi Arabia Relations and Regional Order. Iran and Saudi Arabia in the Balance of Power in the Gulf*. Oxford, New York: Oxford University Press.

sich bekanntlich mehrere muslimische Staaten an der durch die USA geführten Militärallianz gegen den Irak beteiligten. Dieses Szenario ist gegenwärtig durchaus mit den internationalen Militäraktionen gegen den IS vergleichbar, sodass auch hier der „Kampf der Kulturen“ als Erklärungsmuster abwegig erscheint.⁵⁴ Dennoch sind nicht alle seine Überlegungen ungeeignet als Teil des theoretischen Rahmens dieser Arbeit. Dies wird im Folgenden unter Hinzunahme von Sekundärliteratur genauer herausgearbeitet.

2.1.1.2 Diskussion der Thesen Huntingtons

Huntingtons Thesen haben eine breite akademische Debatte entfacht, sodass es nötig ist, sich auf die Aspekte zu konzentrieren, welche für die hiesige Fragestellung von Bedeutung sind. Der Politikwissenschaftler Fouad Ajami äußerte Skepsis darüber, dass religiöse Überzeugungen die Haupttriebfeder zukünftiger Konflikte darstellen würden. Vielmehr seien ökonomische Ziele nach wie vor wichtiger;⁵⁵ eine Ansicht, die von vielen weiteren Kritikern geteilt wurde.⁵⁶ Der Islamwissenschaftler Uwe Simson gibt Huntington insofern Recht, als ethnische und nationale Zugehörigkeiten in Konflikten vor sozialen Unterschieden im Sinne einer Klassenzugehörigkeit stünden. Sie würden aber vorrangig der Mobilisierung dienen und seien daher Mittel zum Zweck.⁵⁷ Weitere Kritik richtete sich gegen die zu grobe Einteilung der Welt in Kulturräume und deren Darstellung als monolithische Gebilde sowie gegen eine zu stark vereinfachende Freund-Feind-Beschreibung weitaus komplexerer Konfliktsituationen.⁵⁸

⁵⁴ Vgl. hierzu den Tweet des britisch-libanesischen Satirikers Karl Sharro: „In a surprising turn of events, the 'clash of civilisations' now features a Sunni-Jewish-Protestant axis versus a Shia-Orthodox-Atheist axis“. Sharro, Karl (2017). „Tweet vom 18. Nov. 2017“. *Twitter*. 18.11.2017. <https://twitter.com/karlremarks/status/931813604634001408?lang=de>. Zuletzt geprüft am 16.03.2019.

⁵⁵ Vgl. Ajami, Fouad (2013). „The Summoning. 'But They Said, We Will Not Hearken'“. In: Rose Gideon (Hrsg.): *The Clash of Civilizations?. The Debate: Twentieth Anniversary Edition. What Did Samuel P. Huntington's 'The Clash of Civilizations?' Get Right and Wrong, and How Does it Look Two Decades Later?*. New York: Council on Foreign Relations. S. 28–36. S. 32.

⁵⁶ Vgl. Kirckpatrick, Jeane J. (2013). „The Modernizing Imperative. Tradition and Change“. In: Rose Gideon (Hrsg.): *The Clash of Civilizations?. The Debate: Twentieth Anniversary Edition. What Did Samuel P. Huntington's 'The Clash of Civilizations?' Get Right and Wrong, and How Does it Look Two Decades Later?*. New York: Council on Foreign Relations. S. 51–54. S. 53.

⁵⁷ Vgl. Simson, Uwe (1997). „Samuel P. Huntington, der Islam und wir“. In: *Orient: Deutsche Zeitschrift für Politik, Wirtschaft und Kultur des Orients* 38 (3). S. 517–534. S. 518-520.

⁵⁸ Der Soziologe Martin Riesebrodt sprach gar von einer „Pseudo-Verwissenschaftlichung der fundamentalistischen Ideologie“. Riesebrodt, Martin (2001). *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der "Kampf der Kulturen"*. München: Beck. S. 29. Ähnlich äußerte sich der Islamwissenschaftler Ralph Ghadban, der behauptete, die These des „Kampfs der Kulturen“ sei ursprünglich islamisch und erstmals durch die *Wahhābīya* formuliert worden. Vgl. Ghadban, Ralph (2006). „Islamwissenschaftler: These vom Kampf der Kulturen stammt von Islamisten“. *Deutschlandradio*. 21.02.2006. <https://bit.ly/2OcmhcQ>. Zuletzt geprüft am 08.08.2015. Dies ist aus meiner Sicht zu vereinfachend, da so jede manichäische Weltansicht mit Huntingtons Konzept vergleichbar wäre, das sich jedoch auf einen bestimmten zeitlichen und politischen Kontext bezieht.

Auftrieb erhielt Huntingtons These nach den Anschlägen vom 11. September 2001, welche Ajami darüber nachdenken ließen, ob Huntington nicht doch Recht gehabt haben könnte.⁵⁹ Huntington selbst sah in 9/11 bemerkenswerterweise noch keinen Beleg seiner Theorie. So könne man erst von einem „Kampf der Kulturen“ sprechen, wenn sich die arabischen Staaten hinter Usama bin Laden stellen würden,⁶⁰ was offenkundig nicht geschehen ist. Ähnlich sieht es der Politikwissenschaftler Harald Müller, der al-Qaida als Widerlegung der Kulturthese begreift, da sich das Feindbild der Organisation in dem „universale[n] Prinzip säkularer Staatlichkeit“ manifestiert, wodurch wiederum interkulturelle Gegenkoalitionen provoziert würden.⁶¹

Insgesamt zeigt sich, dass die These vom „Kampf der Kulturen“ als Erklärungsmodell weder für die gegenwärtigen Vorgänge in der islamischen Welt noch für die Debatten über den Islam in Deutschland geeignet erscheint. Zu unklar bleiben einerseits das Verhältnis und die Trennlinie zwischen Islamisten und nicht islamistischen Muslimen in der islamischen Welt, andererseits die Frage, was hieraus über das Verhältnis zwischen dem Islam und dem Westen abgeleitet werden kann. Dadurch besteht die Gefahr, die Mehrheit der Muslime für die Ansichten und Taten von Anhängern einer spezifischen Geisteshaltung oder eines bestimmten Islamverständnisses in Haftung zu nehmen und alternative Deutungsmuster zu ignorieren.⁶²

Huntington warf seinen Kritikern wiederum vor, durch das Kritisieren von Teilen seiner These das Gesamtkonzept in Frage zu stellen. Unter Berufung auf den Wissenschaftsphilosophen Thomas Kuhn (gest. 1996) schrieb er:

Die Probe auf Gehalt und Nützlichkeit des Paradigmas ist nicht die Frage, ob es alles und jedes erklären kann, (...) [sondern] ob das Paradigma eine gehaltvollere und nützlichere Perspektive auf internationale Entwicklungen erlaubt als jede vergleichbare paradigmatische Perspektive.⁶³

Da seine Kritiker kein realistisches alternatives Paradigma anbieten könnten, sei der „Kampf der Kulturen“ nach wie vor das geeignetste globaltheoretische Modell für die Ära nach dem

⁵⁹ Vgl. Ajami, Fouad (2008). „The Clash“. *The New York Times*. 06.01.2008. http://www.nytimes.com/2008/01/06/books/review/Ajami-t.html?pagewanted=all&_r=0. Zuletzt geprüft am 09.08.2015.

⁶⁰ Vgl. Joffe, Josef (2007). „Die blutigen Grenzen des Islam“. *Zeit Online*. 13.08.2007. http://www.zeit.de/2002/37/Die_blutigen_Grenzen_des_Islam/komplettansicht. Zuletzt geprüft am 19.08.2015.

⁶¹ Müller, Harald (2003). „Kampf der Kulturen. Religion als Strukturfaktor einer weltpolitischen Konfliktformation?“. In: Michael Minkenberg; Ulrich Willems (Hrsg.): *Politik und Religion*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag. S. 559–580. S. 569-570.

⁶² Ironischerweise hat Huntington selbst vor dieser Entwicklung gewarnt, indem er rechtspopulistische Parteien als Spiegelbild islamistischer Gruppen bezeichnet hatte und die Gefahr der Anbiederung an deren Positionen durch jeweils westliche wie auch muslimische Regierungen beschrieb. Vgl. Huntington (1998). S. 321.

⁶³ Ibid. S. 12.

Kalten Krieg.⁶⁴ Genau solch ein alternatives Paradigma wurde jedoch durch Senghaas entworfen, weshalb seine These eines „Kampfes innerhalb von Kulturen“ Gegenstand des nächsten Kapitels sein wird.

2.1.2 Senghaas' Replik eines „Kampfes innerhalb von Kulturen“

Senghaas' Ideen über ein alternatives Paradigma finden sich in der 1998 erschienenen Aufsatzsammlung mit dem Titel „Zivilisierung wider Willen. Der Konflikt der Kulturen mit sich selbst“.⁶⁵ Unter anderem enthält das Buch eine dezidierte Kritik der Thesen Huntingtons, die Beschreibung einer Gegenthese sowie deren Anwendung in Bezug auf verschiedene Kulturkreise.

Senghaas wirft Huntington insbesondere zwei Denkfehler vor: Zum einen fänden die maßgeblichen gegenwärtigen Konflikte nicht zwischen, sondern innerhalb von Kulturen statt, und zum anderen sei deren Ursache ökonomisch und nicht kulturell bedingt.⁶⁶ Was Senghaas vermisst, ist eine systematische Analyse des Zusammenhangs kultureller Charakteristika und des aktuellen Verhaltens der staatlichen Hauptrepräsentanten von Kulturen. Für ihn sind Kulturen nicht statisch, sondern veränderbar. Wenn dem widersprochen und eine „Kulturseele“ attestiert wird, so bedürfte es einer genaueren Analyse dieser einer Kultur inhärenten Charakteristika, die sich so bei Huntington nicht findet.⁶⁷ Ähnlich wie Simson sieht auch Senghaas in der kulturellen und religiösen Aufladung vieler Konflikte nicht deren Ursache. Diese sei zu meist sozialer und ökonomischer Kultur und läge in dem Prozess der Modernisierung begründet. Die kulturelle Komponente käme erst später und sei austauschbar; ein Phänomen, das bei allen Kulturen gleich festzustellen sei:

*In diesen Auseinandersetzungen geht es um Bildungschancen, Aufwärtsmobilität, qualifizierte berufliche Positionen, Status, Einkommen, politische Teilhabe, nicht um Art oder Intensität und schon gar nicht um den jeweiligen Inhalt von Gläubigkeit. Gläubigkeit wird erst dann zum Fluchtpunkt, zur Ressource in der Not, wenn anderweitige aussichtsvolle Lebensperspektiven ausscheiden. Dann gleitet ein Verteilungskonflikt über in einen Identitätskonflikt, der aber im Grunde immer noch ein Verteilungskonflikt bleibt.*⁶⁸

⁶⁴ Als theoretisch alternative Modelle führt er zum einen das Entstehen einer globalen Weltkultur, zum anderen eine durch keine übergeordneten Verbindungen gekennzeichnete Welt von Einzelstaaten an. Beides hält er für unrealistisch. Huntington, Samuel Phillips (2013). „If Not Civilizations, What?. Paradigms of the Post-Cold War World“. In: Rose Gideon (Hrsg.): *The Clash of Civilizations?. The Debate: Twentieth Anniversary Edition. What Did Samuel P. Huntington's 'The Clash of Civilizations?' Get Right and Wrong, and How Does it Look Two Decades Later?*. New York: Council on Foreign Relations. S. 58–68.

⁶⁵ Vgl. Senghaas, Dieter (1998). *Zivilisierung wider Willen. Der Konflikt der Kulturen mit sich selbst*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. Das Buch ist sowohl ins Englische wie auch ins Arabische übersetzt worden.

⁶⁶ Vgl. Ibid. S. 135-148.

⁶⁷ Vgl. Ibid. S. 140.

⁶⁸ Ibid. S. 144-145.

Mit Blick auf die Entstehung und Entwicklung des aktuellen Konflikts in Syrien erscheint diese Analyse äußerst zutreffend. Dieser begann, analog zu andern Staaten des Arabischen Frühlings, zunächst im Zuge von bürgerlichen Protesten gegen die Diktatur Bashar al-Asads. Erst im weiteren Verlauf erfolgte eine konfessionelle Aufladung, die sowohl durch das Regime wie auch durch dschihadistische Gruppierungen befeuert wurde. Seiner Kritik an Huntington stellt Senghaas das bereits erwähnte Paradigma eines „Kampfes innerhalb von Kulturen“⁶⁹ gegenüber. So schreibt er:

*(...) aus internationalen Untersuchungen über die Werteprofile von Gesellschaften (...) wird [erkennbar], daß die markanten kulturellen Konfliktlinien der Gegenwart innerhalb der viel zitierten Kulturbereiche und in einzelnen Gesellschaften zu beobachten sind und keineswegs in erster Linie zwischen ihnen.*⁷⁰

Daher werden „innerhalb der kulturellen Großräume (...) Rivalitäten, politische Ausscheidungskämpfe und Kämpfe um Hegemonialpositionen weit bestimmender sein als das vermeintliche gemeinsame Interesse von fiktiven Großkollektiven“.⁷¹ Da für Senghaas das Entwicklungsniveau und nicht die Kultur ausschlaggebend ist, sieht er in der Modernisierung den treibenden Faktor dieser Konflikte:

*Die wirkliche kulturelle Ausdifferenzierung auch der außerwestlichen Kulturen findet (...) in der Folge externer Herausforderungen, entsprechender Verarbeitungsversuche und der daraus resultierenden Modernisierungsschübe statt (...).*⁷²

Den Grund, warum Gesellschaften, die Modernisierungsschüben ausgesetzt sind, mit sich selbst in Konflikt geraten, sieht Senghaas in dem entstehenden Wertepluralismus, der zu einer „Fundamentalpolitisierung“ führe.⁷³ Dabei ist für ihn der Bezug zum Westen, der diese Epoche hinter sich gebracht habe, von zentraler Bedeutung. Denn die „aus anhaltenden Modernisierungsschüben resultierenden kulturellen Umbruchsituationen [wären] ohne europäisch-westlichen Bezug nicht zu denken“.⁷⁴

Nun gilt es in den Kulturwissenschaften oftmals den schwierigen Spagat zu meistern, weder wie Fukuyama von einem universell gültigen Ethnozentrismus auszugehen noch in einen rei-

⁶⁹ Wie auch Huntington nicht der erste war, der den Begriff „Kampf der Kulturen“ verwendete, so haben auch Autoren vor Senghaas von einem „Konflikt innerhalb von Kulturen“ gesprochen. Allerdings wird in all diesen Fällen kein mit Senghaas vergleichbares Paradigma entworfen. Vgl. Gershman, Carl (1997). „The Clash Within Civilizations. Rezension von The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order von Samuel P. Huntington“. In: *Journal of Democracy* 8 (4). S. 165–170.

⁷⁰ Senghaas (1998). S. 17.

⁷¹ Ibid. S. 173.

⁷² Ibid. S. 16. Zu einem ähnlichen Schluss kommt der Philosoph Otfried Höffe: „Der heute global entscheidende Konflikt findet nicht zwischen dem Westen und dem Nichtwesten, auch nicht zwischen säkularisierten und religiös geprägten Kulturen statt, wohl aber zwischen Gruppen und Gesellschaften, die sich der normativen Modernisierung aussetzen, und denen, die sich ihr versperren.“ Höffe, Otfried (2004). *Wirtschaftsbürger, Staatsbürger, Weltbürger. Politische Ethik im Zeitalter der Globalisierung*. München: C.H. Beck. S. 179.

⁷³ Senghaas (1998). S. 30.

⁷⁴ Ibid. S. 37.

nen Kulturrelativismus zu verfallen.⁷⁵ Senghaas versucht dies, indem er schreibt, Werte wie z.B. Menschenrechte seien nicht primär europäisch, sondern in erster Linie „modern“ und somit auch auf alle anderen Kulturen übertragbar. Dies läge nicht daran, dass es für diese Werte eine „philosophische Letztbegründung“ gäbe, sondern, dass sich ihr Entstehungsprozess, sprich die Modernisierung, universalisiere.⁷⁶ Die Werte, welche heute durch den Westen vertreten werden, seien, wie Senghaas feststellt, neueren Datums und keinesfalls schon immer in der westlichen Kultur verankert gewesen. Sie seien vielmehr im Widerstreit mit der Tradition erreicht worden.⁷⁷ Aus dieser Perspektive gibt es keine Unterschiede im Sinne von individualistischen und kollektivistischen Kulturen, sondern nur zwischen modernen und weniger modernen. „Die Kulturen im gängigen holistischen Sinne des Begriffes (...) lösen sich auf: früher oder später, langsamer oder schneller, doch letztendlich irreversibel.“⁷⁸ Noch ist dieser Prozess jedoch nicht abgeschlossen, sodass auch Senghaas mit ähnlichen wie den von Huntington entworfenen Kulturräumen arbeitet. Aufgrund des bereits erwähnten Vorwurfs an Huntington, analysiert er detailliert verschiedene Kulturen im Hinblick auf sein Paradigma. Seine Ansichten über den Islam sollen Gegenstand des nächsten Kapitels sein.

2.1.2.1 Senghaas' Ansichten über den Islam

Senghaas spricht zwar auch wie Huntington von einem islamischen Kulturraum, ist sich der Heterogenität der muslimischen politischen Akteure jedoch durchaus bewusst. So unterteilt er sie in die Kategorien von Traditionalisten, politisch-etatistischen Fundamentalisten, Skripturalisten, Reformern, Mystikern und Laizisten.⁷⁹ Traditionalisten hätten überkommene Ordnungen im Sinn und unterlägen dem Irrglauben, diese Ordnung könne auch in „einer sich verändernden gesellschaftlichen Situation überleben“.⁸⁰ Die Fundamentalisten wiederum „nutzen die aus dem Modernisierungsprozeß resultierenden Sozialpathologien als Bezugspunkt ihrer machiavellistischen Strategie“ und versuchen die wachsende Komplexität durch eine „despotisch-totalitäre Komplexitätsreduktion“ zu bewältigen.⁸¹ Durch diese unterschiedlichen Ansichten existiere de facto ein Wertpluralismus im Islam, doch würde dieser nicht als positiv

⁷⁵ Vgl. Bocoock, Robert; Thompson, Kenneth (1985). „Introduction“. In: Robert Bocoock; Kenneth Thompson (Hrsg.): *Religion and Ideology*. Manchester: Manchester University Press. S. 6.

⁷⁶ Senghaas (1998). S. 18-21.

⁷⁷ Vgl. Ibid. S. 36. Diese Feststellung eignet sich aus meiner Sicht ebenfalls zur kritischen Analyse islamfeindlicher Gruppierungen wie *PEGIDA*, welche vorgeben, die Jahrhunderte alten Traditionen und Werte des Abendlandes verteidigen zu wollen.

⁷⁸ Ibid. S. 48.

⁷⁹ Vgl. Ibid. S. 47. In dieser Arbeit wird anstelle von politisch-etatistischen Fundamentalisten von klassischen Islamisten (wie z.B. den Muslimbrüdern) gesprochen. Mit Skripturalisten sind die Salafisten gemeint.

⁸⁰ Ibid. S. 203.

⁸¹ Ibid. S. 204.

bewertet. Unter Berufung auf den Politologen Bassam Tibi und den Islamwissenschaftler Mohammad Arkoun, sieht Senghaas den Grund hierfür in der „theonom-kommunitären Orientierung im Islam“ und einer hieraus resultierenden „hegemonial-islamischen Vernunft“. ⁸² Damit ist gemeint, dass die staatlich geförderte Islaminterpretation als die einzig legitime propagiert wird. Andere Sichtweisen seien somit zeitgleich ein Angriff auf den Staat wie auch auf den Islam selbst und bergen für jegliche Oppositionsgruppen das Risiko, sich der Häresie schuldig zu machen. Diese in der Auseinandersetzung mit den westlichen Kolonialmächten erfolgte Essentialisierung des Islams, welche seine historische Pluralität ausblendet, ist ebenso von Islamwissenschaftlern wie Alexander Flores und Thomas Bauer festgestellt worden. ⁸³ Bauer spricht von der dem Islam eigentlich historisch immanenten „Ambiguitätstoleranz“, die ihm heutzutage weitestgehend verloren gegangen sei. ⁸⁴ In dieser Abwehr des Westens sieht Senghaas eine Selbstblockade der islamischen Welt und kommt zu dem Schluss, dass sozialer Wandel bei einer sich fortsetzenden Entwicklungskrise keinen guten Ausgangspunkt für „eine positive Bewertung des Wertepluralismus“ darstellt. ⁸⁵ Trotz alledem gebe es „keine Konfliktfront zwischen dem Islam einerseits und dem Westen andererseits“. ⁸⁶

Senghaas' Ausführungen zum Islam erscheinen zu großen Teilen überzeugend. Problematisch sind einige Verallgemeinerungen. Wenn z.B. Abū l-A'ālā Maudūdīs (gest. 1979) Prinzip der Gottesherrschaft (*ḥākīmīyat Allāh*) als Beispiel der „theonom-kommunitären Orientierung“ zitiert wird, ⁸⁷ verschwimmen die Grenzen zwischen traditionalistischer Lehre und modernem Islamismus. Auch die Behauptung, dass Volkssouveränität mit Skepsis begegnet und diese verworfen würde, ist mittlerweile mit Blick auf die Entwicklungen nach dem Arabischen Frühling fraglich. So sprach ausgerechnet die maßgeblich durch die Muslimbrüder und Salafisten geprägte ägyptische Verfassung von 2012 von eben dieser Volkssouveränität (*siyādat*

⁸² Ibid. S. 73-77.

⁸³ Vgl. Flores, Alexander (2011). *Zivilisation oder Barbarei?. Der Islam im historischen Kontext*. Berlin: Verlag der Weltreligionen, insbesondere S. 73-87 sowie Bauer, Thomas (2011). *Die Kultur der Ambiguität*. Berlin: Verlag der Weltreligionen.

⁸⁴ Für eine kritische Auseinandersetzung mit seinem Buch vgl. Berger, Lutz (2016). „Überlegungen zu Thomas Bauer: Kultur der Ambiguität“. Januar 2016. https://www.academia.edu/attachments/55632732/download_file?st=MTUzMTkwOTIyNywxOTQuOTUuMjU1LjY2LDE2Njc5NTc%3D&s=profile. Zuletzt geprüft am 18.07.2018.

⁸⁵ Senghaas (1998). S. 71-72.

⁸⁶ Ibid. S. 170.

⁸⁷ Ibid. S. 74. Zu Maudūdī vgl. Hartung, Jan-Peter (2014). *A System of Life. Mawdudi and the Ideologisation of Islam*. Oxford: Oxford University Press.

aš-ša 'b).⁸⁸ Dennoch scheint das Paradigma vom „Kampf innerhalb von Kulturen“, insbesondere mit Blick auf den Islam, überzeugender als dasjenige von Huntington, wenngleich einige Aspekte, insbesondere der Primat der Modernisierung als Ursache intrakultureller Konflikte, hinterfragt werden müssen. Daher soll im nächsten Abschnitt dessen Kompatibilität mit dem vorliegenden Forschungsthema unter Hinzuziehung weiterer theoretischer Konzepte genauer diskutiert werden.

2.1.2.2 Weitere Überlegungen zu Senghaas' Replik

Senghaas' Kritik kulturalistischer Deutungen gegenwärtiger, *den Islam* und *die Muslime* betreffender Konflikte, gleich ob von Islamisten oder von Islamfeinden vorgebracht, wird an dieser Stelle geteilt. Diese vereinfachen die Realität, vernachlässigen intrakulturelle Konfliktstellungen und blenden Erklärungsmuster aus, die außerhalb des Islams liegen. Ähnlich wie Senghaas bezweifelt auch der Politikwissenschaftler Oliver Roy, dass eine unveränderliche Kultur das Handeln von Akteuren, die dieser Kultur angehören, maßgeblich bestimmt.⁸⁹ Eine einheitliche Front des Islams, die dem Westen gegenübersteht, sei schon deswegen fraglich, da zum einen die meisten den Islam betreffenden Konflikte zwischen Muslimen ausgetragen würden⁹⁰ und zum anderen klar voneinander abgrenzbare Kulturräume immer schwerer zu identifizieren seien.⁹¹

Allerdings kritisiert Roy den durch Senghaas postulierten ökonomischen Determinismus, d.h. dass alle intrakulturellen Konflikte mit dem Prozess der Modernisierung erklärbar wären. Roy spricht in diesem Zusammenhang gar von einer „Entwicklungsideologie“, womit er eine „antikulturalistische, liberal-philosophische Sichtweise“ beschreibt, welche kollektive Dimensionen kultureller Vorstellungen ignoriert oder als vormodern bezeichnet.⁹² Ebenso warnt Roy davor, eine Diversifizierung und Demokratisierung des religiösen Denkens mit einer Liberali-

⁸⁸ Vgl. Fouad, Hazim (2014). „Postrevolutionärer Pluralismus. Das salafistische Spektrum in Ägypten“. In: Behnam T. Said; Hazim Fouad (Hrsg.): *Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam*. Freiburg im Breisgau: Herder. S. 229–264. Dass dieser Passus Gegenstand zahlreicher Kontroversen war, ändert an diesem Umstand zunächst nichts.

⁸⁹ Vgl. Roy, Olivier (2004). *Globalized Islam. The Search for a New Ummah*. New York: Columbia University Press. S. 329.

⁹⁰ Vgl. Roy, Olivier (2010). *Der falsche Krieg. Islamisten, Terroristen und die Irrtümer des Westens*. München: Pantheon. S. 87.

⁹¹ Vgl. hierzu die Rezension von „Globalized Islam“ durch den Sozialwissenschaftler Gertjan Dijkink: „Western fear of Islam has often more to do with the fading of borders between cultures (European and American fears of the young westernised and assertive Muslim) than with the clash of cultures.“ Dijkink, Gertjan (2006). „Rezension von Roy, Olivier (2004). *Globalized Islam. The Search for a New Ummah*. New York: Columbia University Press.“. In: *GeoJournal* 67 (4). S. 377–379. S. 378.

⁹² Roy (2010). S. 40-41.

sierung des religiösen Diskurses gleichzusetzen.⁹³ Für ihn, wie auch für Harald Müller, ist eine Modernisierung auch unter fundamentalistischen Vorzeichen möglich, und „der moderne Salafismus (...) gleichermaßen die Konsequenz wie auch die Antriebskraft der Dekulturation, keineswegs bringt er die Reaktion einer traditionellen Gesellschaft zum Ausdruck, die die Modernisierung ablehnt“.⁹⁴

In diesem Kontext hilfreich erscheinen auch die Überlegungen des französischen Sozialphilosophen Pierre Bourdieu (gest. 2002). Er geht davon aus, dass der soziale Raum einer jeden Gesellschaft aus unterschiedlichen Feldern besteht, unter anderem dem religiösen Feld. Dieses ist gekennzeichnet durch das Interesse der Menschen, Antworten auf Existenz- und Sinnfragen zu erhalten, die diese von so genannten „Spezialisten“ erhalten:

*Die Konstituierung eines religiösen Feldes ist das Ergebnis der Monopolisierung der Verwaltung von Heilsgütern durch ein Korps von religiösen Spezialisten, die als die ausschließlichen Inhaber der zur Produktion oder Reproduktion eines organisierten Korpus von geheimem, also seltenem Wissen notwendigen spezifischen Kompetenz gesellschaftliche Anerkennung genießen.*⁹⁵

Diese Spezialisten stehen „in Konkurrenz um das Monopol auf die Verwaltung der Heilsgüter und um die Klientel der unterschiedlichen, an ihren Diensten interessierten Klassen (...)“,⁹⁶ wodurch es zu einer Dynamik auf dem religiösen Feld kommt. Diese Dynamik wirkt sich auf die – meist staatlich unterstützte – Orthodoxie ungünstig aus, da sie gezwungen ist, sich mit den Forderungen der Konkurrenten auseinanderzusetzen und möglicherweise in Teilen darauf einzugehen, um nicht zu riskieren, einen Teil ihrer Anhängerschaft zu verlieren. Diese macht ihre Wahl davon abhängig, ob die Spezialisten in ihren Augen legitime Vertreter der Religion sind und ob sie die Bedürfnisse der sozialen Gruppen, der sie angehören, befriedigen können. Bourdieus Überlegungen ähneln denen von Senghaas insofern, als er die Pluralität innerhalb

⁹³ Vgl. Roy, Olivier (2015). „Religion auf dem Rückzug“. *Neue Züricher Zeitung*. 27.07.2015. <http://www.nzz.ch/feuilleton/zeitzeichen/religion-auf-dem-rueckzug-1.18585941>. Zuletzt geprüft am 10.08.2015. Auch die Islamwissenschaftler/innen Katajun Amirpur und Ludwig Ammann merken an, dass eine erneute Öffnung der „Tore des *īğtihāds*“ keinesfalls ausschließlich liberale Lesarten der heiligen Quellen mit sich tragen würde. Amirpur, Katajun; Ammann, Ludwig (2005). „Vorwort“. In: Katajun Amirpur; Ludwig Ammann (Hrsg.): *Der Islam am Wendepunkt. Liberale und konservative Reformer einer Weltreligion*. Freiburg im Breisgau: Herder. S. 9–22. S. 14.

⁹⁴ Roy (2010). S. 77; Müller (2003). S. 561. Ob Salafismus sich per se gegen kulturelle Traditionen richtet oder dies nicht vielmehr ein Resultat der Entwurzelung junger Muslime in der Diaspora darstellt, wird in der Salafismusforschung gegenwärtig debattiert. Für Studien, die den speziell ägyptischen bzw. libanesischen Charakter des Salafismus betonen, vgl. Gauvain, Richard (2013). *Salafi Ritual Purity. In the Presence of God*. London: Routledge, sowie Pall, Zoltan (2013). *Lebanese Salafis Between the Gulf and Europe. Development, Fractionalization and Transnational Networks of Salafism in Lebanon*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

⁹⁵ Bourdieu, Pierre (2000). *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz. S. 56.

⁹⁶ Ibid. S. 47.

von Kulturen und Religionen anspricht und sie als Konsequenz der Moderne deutet.⁹⁷ Er sieht die aus dieser Pluralität resultierenden Konflikte allerdings nicht zwangsweise oder ausschließlich ökonomisch motiviert. Es können letztendlich sehr individuelle Gründe sein, wieso eine religiöse Deutung der anderen vorgezogen wird. Bourdieu lenkt die Diskussion auf Fragen von Machtverhältnissen zwischen Religion und Staat, die unterschiedlichen Formen der Beanspruchung von religiöser Autorität und der sozialen Position der Akteure im religiösen Feld. Daraus folgt, dass die Debatten zwischen diesen Akteuren im Gegensatz zum kulturalistischen Ansatz nicht im luftleeren Raum, sondern in ihrem spezifischen sozialstrukturellen Setting analysiert werden müssen.

Diese Überlegungen erscheinen im Hinblick auf das hier zu behandelnde Thema äußerst relevant. Wenn Salafisten traditionell-islamische Institutionen wie al-Azhar dafür kritisieren, von der ursprünglichen Lehre abgewichen zu sein, scheint es schwer auszumachen, wer hier für *moderne* Ansichten eintritt. Auch gilt zu fragen, durch welche Mittel Salafisten und ihre Kritiker religiöse Autorität beanspruchen können. Sollte die Analyse zudem feststellen, dass die zeitgenössischen Kritiken am Salafismus in großem Maße der historischen Kritik an der *Wahhābīya* im 18. Jahrhundert ähneln, ist auch hier die tragende Rolle von Modernisierungsprozessen als Auslöser für Konflikte zwischen Anhängern unterschiedlicher Interpretationen des Islams anzuzweifeln. Umgekehrt kann gefragt werden, ob die von Senghaas genutzte Analysekategorie Religion oder vielmehr die politischen Systeme im Prozess der Modernisierung die entscheidende Rolle spielen.⁹⁸ Die Anwendung westlicher Konzepte einer Moderne auf den islamischen Kontext ist problematisch, da dabei laut Roy oftmals die anthropologischen Realitäten vor Ort ausgeblendet würden.⁹⁹ Dies gilt vor allem für die strikte Unterscheidung zwischen religiös und säkular, welche nicht ohne weiteres auf nicht-westlichen Gesellschaften übertragbar sei.¹⁰⁰ So hat der Politikwissenschaftler und ehemalige Promotionsstudent von Senghaas, Bernhard Trautner, in einer Studie nachgewiesen, dass die Unterscheidung zwischen als säkular (Tunesien) und weniger säkular (Iran) empfundenen Staaten keine Auskunft darüber geben kann, inwieweit diese erfolgreich mit Meinungspluralität umge-

⁹⁷ Dabei gilt gleichzeitig, dass dieses Konkurrenzverhältnis auch zwischen verschiedenen Religionen innerhalb einer Gesellschaft existiert, womit Bourdieu letztlich eine Brücke zwischen Huntington und Senghaas schlägt. Sein Konzept bietet Anknüpfungspunkte für alle drei der in der Einleitung genannten übergeordneten Theorien der Religionssoziologie.

⁹⁸ Vgl. Spinner-Halev, Jeff (2003). „Review of: Convergence Theory Dieter Senghaas: The Clash Within Civilizations: Coming to Terms with Cultural Conflicts. (London: Routledge, 2002.)“. In: *The Review of Politics* 65 (02). S. 298–299.

⁹⁹ Vgl. Roy (2010). S. 52.

¹⁰⁰ Vgl. hierzu das Interview mit dem Philosoph Šādiq al-‘Azīm, der bemerkt, dass es darauf ankomme, wie man Säkularismus definiere. Resch, Christopher (2015). „Das wird alles ziemlich hässlich werden“. *TAZ*. 01.09.2015. <http://www.taz.de/!5224238/>. Zuletzt geprüft am 01.09.2015.

hen.¹⁰¹ Seine in der Studie ebenfalls eingeschlossene Analyse islamischer Reformdenker lässt ihn zu dem Schluss kommen, dass die Dichotomie „religiös-säkular“ (im Sinne von vormodern und modern) der Pluralität islamischer Konzepte nicht gerecht wird:

*De-essentialising 'tradition' vs. 'modernity', 'secular' vs. 'fundamentalist', 'authentic' vs. 'imported' [are] prerequisites for the accommodation of plurality. (...) Under the presumption that such a plurality of views is not a problem, (...) it seems justified to speak of a distinct Islamic modernity.*¹⁰²

Nun sind gewisse Kategorien zur wissenschaftlichen Erfassung und Einordnung verschiedener Denkrichtungen unumgänglich. Daher werden auch in dieser Arbeit Kategorien für die verschiedenen Formen der innersunnitischen Salafismuskritik aufgestellt. Doch sind diese zum einen nicht als in sich geschlossen zu verstehen, und zum zweiten unterscheiden sie sich weder anhand der Demarkationslinie vormodern versus modern noch anhand der strikten Unterscheidung zwischen religiös und säkular.¹⁰³

Wie im vorangegangenen Kapitel bereits angemerkt, erkennt Senghaas, entgegen der weit verbreiteten Wahrnehmung eines essentialistischen Islams sowohl von Muslimen wie von nicht-Muslimen, durchaus die Vielfalt gegenwärtiger Islaminterpretationen. Seiner Ansicht nach könnte die Bereitschaft, diese „Pluralität wider Willen (...) als theologisch unausweichlich zu begreifen, eine wichtige Voraussetzung für ein produktives Verhältnis zum Pluralismus werden“.¹⁰⁴ Genau diese Pluralität soll Gegenstand dieser Arbeit sein. Ob deren Akzeptanz Grundlage für die Öffnung politischer Systeme in der islamischen Welt sein könnte, ist dabei zweitrangig. Anhand des Fallbeispiels Salafismuskritik soll zunächst beleuchtet werden, worum es in diesen Diskursen überhaupt geht. Die dadurch gewonnenen Erkenntnisse können wiederum mögliche Antworten auf die in der Einleitung genannten übergeordneten Fragen zur Rolle von Religion in der Moderne bieten. Hierfür ist es notwendig die aktuellen Rahmenbedingungen zu skizzieren, in denen diese Diskurse stattfinden, und sie in Bezug zu den Thesen Huntingtons und Senghaas' zu setzen.

2.1.3 Schlussfolgerungen

Beide Analysen sind circa 20 Jahre alt. Seitdem haben bedeutsame Veränderungen in der islamischen Welt stattgefunden, ohne deren Beachtung eine Übertragbarkeit der Thesen zur

¹⁰¹ Vgl. Trautner, Bernhard J. (1999). „The Clash Within Civilisations: Islam and the Accommodation of Plurality. Empirical Evidence and Contemporary Reformist Approaches“. *Institute for Intercultural and International Studies (InIIS-Arbeitspapiere)*. 1999. <http://www-user.uni-bremen.de/~bjtraut/clash/clash.pdf>. Zuletzt geprüft am 15.06.2015. Roy geht davon aus, dass alle muslimischen Staaten de facto säkular seien, da die Religion durch den Staat definiert werde und nicht umgekehrt. Vgl. Roy (2015).

¹⁰² Trautner (1999). S. 61.

¹⁰³ Vgl. hierzu ausführlich Kapitel 2.2.3 („Forschungsstand und Quellenmaterial“).

¹⁰⁴ Senghaas (1998). S. 78.

Analyse gegenwärtiger innerislamischer Diskurse nicht zulässig wäre. Insbesondere einige Folgen des Arabischen Frühlings sind an dieser Stelle zu erwähnen. Die Aufstände scheinen Senghaas insofern Recht zu geben, als sie als Ausdruck eines Konflikts innerhalb einer Kultur aufgefasst werden können. Sie begannen in verschiedenen arabischen Ländern als soziale Schichten und politische Ausrichtungen überschreitende Massenproteste gegen die herrschenden Regime und forderten insbesondere bessere Lebensbedingungen, mehr Rechtsstaatlichkeit, und ein Ende der Korruption sowie breitere politische Partizipationsmöglichkeiten.¹⁰⁵ Zum Erstaunen vieler Beobachter, und mit Senghaas' Ansatz schwer erklärbar, schien die Mehrheit der Bevölkerung bei den Wahlen in Tunesien und Ägypten diese Forderungen durch islamistische Parteien umgesetzt zu wissen und nicht im Widerspruch zu konservativen ethischen und moralischen Maßstäben zu sehen. Dies erscheint aus einer Sichtweise, die [vorgegebene] Religiosität und konservative soziale Wertvorstellungen als vormodern und Säkularisierung als Inbegriff der Moderne begreift, als paradox. Roy weist jedoch darauf hin, dass eine Demokratie nur durch die politische Legitimität ihrer Akteure langfristig stabil sein könne. Hierfür müssten diese in den Traditionen und dem sozialen Gefüge des Landes verwurzelt sein.¹⁰⁶ Durch die Geschichte der islamischen, insbesondere der arabischen Welt der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wird Säkularisierung aus Sicht der dort lebenden Menschen meist mit Diktaturen verbunden. Islamistische Parteien erscheinen in diesem Licht als Akteure der Demokratisierung. Sie wurden allerdings nicht nur gewählt, *weil* ihre Wähler Muslime und sie *islamisch* waren und sind, sondern weil sie sich über Jahrzehnte ein Vertrauen in den Bereichen erarbeitet hatten, die vom Staat vernachlässigt worden waren, und dadurch de facto gezeigt hatten, dass sie im Stande waren, einer signifikanten Anzahl an Menschen zu helfen, und somit eine entsprechende Wählerschaft mobilisieren konnten. Auch sind in keinem Fall die auf westlichen Vorbildern fußenden, grundsätzlichen politischen Institutionen und Prozesse wie Gewaltenteilung, Wahlen und die Erarbeitung einer Verfassung in Frage gestellt worden.¹⁰⁷ Als die islamistischen Parteien die, möglicherweise oftmals unrealistischen, Erwartungen der Bevölkerung nicht erfüllen konnten, wurden sie selbst Ziel von Protesten. In Ägypten führte dies im Juli 2013 zu einem Putsch durch das Militär, in Tunesien wurde die

¹⁰⁵ Vgl. Vender, Sophie Awrege (2011). „Der Arabische Frühling. Auslöser, Verlauf, Ausblick“. *Deutsches Orient Institut*. 2011. https://www.zu.de/daily-wAssets/pdf/20_05_13---Studie_Der-Arabische-Fru--hling-.pdf. Zuletzt geprüft am 01.09.2015.

¹⁰⁶ Vgl. Roy (2010). S. 50-51.

¹⁰⁷ Der IS kann hier nicht als Gegenargument aufgeführt werden. Zwar mag er die durch den Staatsrechtler Georg Jellinek (gest. 1911) entwickelte Minimaldefinition eines Staates erfüllen, da er in einem bestimmten Territorium und über eine dort lebende Kernbevölkerung quasi Staatsgewalt ausgeübt hat. Jedoch fehlten ihm sowohl eine Verfassung wie auch die internationale Anerkennung als Staat. Ob er zudem die religiös-politischen Vorstellungen dieser Kernbevölkerung erfüllt hat, darf stark bezweifelt werden.

zunächst regierende Partei *an-Nahda* bei den Parlamentswahlen Ende 2014 auf den zweiten Platz verwiesen.

Weder eine streng kulturalistische noch eine rein „entwicklungsideologische“ Analyse scheinen diese Entwicklungen ausreichend erklären zu können, ganz zu schweigen von Unterthemen wie „Post-Islamismus“ und „Post-Salafismus“.¹⁰⁸ Anstatt zu versuchen, das Thema dieser Arbeit zwanghaft in ein vorgefertigtes Theoriegebäude zu zwängen, schien es sinnvoller zu prüfen, welche Aspekte beider Paradigmata zutreffend erscheinen und inwieweit diese gegebenenfalls durch weitere Überlegungen ergänzt werden müssen. Richtig erscheint bei Huntington, dass das Ende des Kalten Krieges keineswegs die universale Akzeptanz westlicher Wertvorstellungen eingeleitet hätte. Ebenso wenig ist Modernisierung per se mit Verwestlichung gleichzusetzen. Das für diese Arbeit relevante und letztlich als zutreffend erachtete Kernargument bei Senghaas ist, dass sich Konflikte über unterschiedliche Wertevorstellungen maßgeblich innerhalb von Kulturen abspielen, welche daher nicht als homogene Blöcke wahrgenommen werden können, deren Agieren eine vermeintliche kulturelle Seele zugrunde läge. Die Notwendigkeit verschiedene Erklärungsansätze zu kombinieren wird zum Beispiel dann deutlich, wenn Huntington schreibt, dass „selbst militante Gegner der Verwestlichung und Befürworter der Wiederbelebung indigener Kulturen [nicht] zögern (...), moderne Technik wie E-mail, Audiocassetten [sic] und Fernsehen für ihre Anliegen zu benutzen“.¹⁰⁹ Während die Nutzung moderner Technik durch Salafisten diese Aussage in Teilen bestätigt, so ist doch fraglich, ob der Salafismus als Wiederbelebung einer indigenen Kultur des Islams gelten kann, definiert er sich doch ausdrücklich in Abgrenzung zu der islamischen Tradition. Hier scheint Roys Verständnis von Fundamentalismus als de-kulturalisierte und entterritorialisierte Form gelebter Religiosität überzeugender.¹¹⁰ Zum einen zeigt eine militante Gruppierung wie der IS nun gerade keine Rücksichtnahme auf lokale kulturelle Artefakte und Gepflogenheiten, und zum anderen ist dessen Zulauf keineswegs auf den islamischen Kulturraum beschränkt.¹¹¹ Roys Überlegungen scheinen daher eine sinnvolle Ergänzung zu dem Paradigma von Senghaas zu sein.

¹⁰⁸ Vgl. hierzu Kapitel 4.4.2.4 („Post-Salafismus“).

¹⁰⁹ Huntington (1996). S. 113.

¹¹⁰ Vgl. Roy, Olivier (2010). *Holy Ignorance. When Religion and Culture Diverge*. London: Hurst & Company.

¹¹¹ Angesichts vierstelliger Ausreisezahlen aus Europa nach Syrien und den Irak muss die Aussage Fukuyamas’ „this religion [Islam] has virtually no appeal outside those areas that were culturally Islamic to begin with. (...) it can win back lapsed adherents, but has no resonance for young people in Berlin, Tokyo, or Moscow“ geradezu ironisch wirken. Fukuyama (2006). S. 46.

Erst herrscht de facto eine Meinungspluralität in der islamischen Welt. Ob nun „wider Willen“ oder nicht, ist für die Analyse eben dieser zunächst unerheblich.¹¹² So bemerkt der Theologe Andrew Kirk, dass die Behauptung, der Islam könne verschiedenartig gedeutet werden, von einigen Muslimen bejaht und von anderen verneint würde, was wiederum gerade ein Beleg für diese Behauptung sei.¹¹³ Warum ausgerechnet die aggressiv in Erscheinung tretenden Vertreter einer Kultur ihre authentischsten Repräsentanten sein sollen, ist nicht ersichtlich. Hierzu schreibt Carl Gershman, Präsident des amerikanischen *National Endowment for Democracy*:

*All civilizations and cultures, to one degree or another, are divided by a clash between two different ways of coping with the pressures of the modern world. One way is confident and nonaggressive; it is based on the belief that cultural distinctiveness can survive modernization and global competition and, indeed, is a vital source of strength without which any people would become lost. The other way is insecure and aggressive; it is followed by those who exploit divisions within a multicultural or multicivilizational context to achieve and consolidate power. (...) In a global, multicivilizational context, the extreme nationalists have more in common with one another than they do with the pluralists within their own civilizations.*¹¹⁴

Aufgrund der Existenz innersunnitischer Kritik am Salafismus erscheint die These von Senghaas auch im Hinblick auf die aktuellen Debatten über das Verhältnis des Westens zum Islam und der Rolle des Salafismus hilfreicher als der „Kampf der Kulturen“.¹¹⁵ Allerdings musste sie im Hinblick auf das hiesige Forschungsthema durch die oben skizzierten Überlegungen, insbesondere von Roy, modifiziert werden. Dass auch in der islamischen Welt eine Modernisierung stattfindet, steht außer Frage, doch verläuft diese nicht zwangsläufig analog zu der Erfahrung des Westens.¹¹⁶ Außerdem ist die hier zu untersuchende Kritik am Salafismus nicht zwangsweise und ausschließlich im Zusammenhang mit Modernisierungsprozessen zu verstehen. Ohne in Kulturrelativismus zu verfallen, scheint es daher geboten, den Entwicklungen in der islamischen Welt eine gewisse Eigenständigkeit zuzuschreiben.

¹¹² Vgl. hierzu auch Siddiqui, Sohaira Z. M. (2018). „Sunni Authority’s Legitimate Plurality“. *OASIS*. 23.10.2018. <https://www.oasiscenter.eu/en/sunni-islam-many-authorities>. Zuletzt geprüft am 03.03.2019.

¹¹³ Vgl. Kirk, Andrew J. (2011). *Civilisations in Conflict?. Islam, the West and Christian Faith*. Oxford: Regnum Books International. S. 37.

¹¹⁴ Gershman (1997). S. 166.

¹¹⁵ Es ist sogar möglich zwei Diskursebenen tiefer zu gehen. So gibt es auch innerhalb des Salafismus essentielle Debatten darüber, welches nun die reine Lehre sei, anhand derer sich die Szene aufspaltet. Spätestens seit dem Zerwürfnis von al-Qaida und dem IS existiert auch innerhalb der Subkategorie des Dschihadismus ein handfester ideologischer Streit darüber, wer oder was als wahrhaft islamisch erachtet werden kann.

¹¹⁶ Vgl. Roy (2004). S. 13. Höchst aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang die These einer „illiberal Democracy“ des Politikwissenschaftlers Shadi Hamid. Er geht davon aus, dass die Staaten des Arabischen Frühlings, auch wenn sie sich zu funktionierenden prozeduralen Demokratien entwickeln, keine liberalen Werte vertreten werden, und zwar deshalb, weil die Mehrheit der Bevölkerung hiermit konform ginge. „What if Tunisians, Egyptians, Libyans, Yemenis, or Syrians decide, through democratic means, that they want to be illiberal? (...) Even the Brotherhood’s most controversial positions – such as its opposition to women and Christians becoming head of state – fell well within the region’s conservative mainstream“. Hamid, Shadi (2014). „The Future of Democracy in the Middle East: Islamist and Illiberal“. *Brookings*. 06.05.2014. <http://www.brookings.edu/research/opinions/2014/05/06-future-of-democracy-hamid>. Zuletzt geprüft am 01.09.2015.

Vor diesem theoretischen Hintergrund erfolgt in dieser Arbeit die Analyse der heterogenen Salafismuskritik. Dabei stellt sich zunächst die Frage nach der geeigneten Methode. Hierzu Trautner: „In order to make the "subtext" of the respective writings visible, it is necessary to give an overview on the wider ideological, historical, and socio-political context out of which they emerge“.¹¹⁷ Die geeigneten Werkzeuge hierfür sind die kritisch-hermeneutische Diskursanalyse und der Ansatz der „Grounded Theory“.

2.2 Methode

Wie in der Einleitung dargestellt, versteht sich diese Arbeit als eine Art Sichtung muslimischer Salafismuskritik. Es handelt sich daher primär um eine philologische Voranalyse eines möglichst repräsentativen Ausschnitts des zur Verfügung stehenden Materials. Dabei stellt sich die Frage nach einer geeigneten Herangehensweise. Grundsätzlich soll den Dokumenten mit größtmöglicher Offenheit begegnet werden. Die eingangs genannten Fragen, zu denen die geschriebenen und gesprochenen Texte analysiert werden, sind daher zunächst vorläufiger Natur und es ist möglich, dass sich während der Arbeit neu zu beleuchtende Aspekte ergeben. Die Erfordernis, sich auf den Forschungsgegenstand einzulassen und sich von dem Text „etwas sagen zu lassen“, ist unter anderem von dem Islamwissenschaftler Marco Schöller betont worden, der sich in seinem Buch „Methode und Wahrheit in der Islamwissenschaft“, ausführlich mit der Frage nach der Notwendigkeit und den Möglichkeiten einer islamwissenschaftlichen Methode auseinandergesetzt hat.¹¹⁸ Analog zu den Überlegungen in Kapitel 2.1.3 („Schlussfolgerungen“) gilt es daher, einen Mittelweg zwischen Innen- und Außensicht einzuschlagen. Weder soll der Islam als etwas letztendlich nur der Selbstkonstitution dienendes, völlig Fremdes angesehen werden, noch sollen Prozesse, Inhalte und Erkenntnisse als im Sinne europäischer Methoden bereits bekannt vorausgesetzt werden.¹¹⁹ Insbesondere warnt Schöller davor, vorgefertigte, meist aus den Sozialwissenschaften stammende Theoriemodelle als starre Schablone zu verwenden, in welche sich das zu untersuchende Material zwingend einzufügen habe. Vielmehr müsse eine islamwissenschaftliche Methode eklektizistischer Natur sein, um die zuvor erwähnte Offenheit gewährleisten zu können.¹²⁰

¹¹⁷ Trautner (1999). S. 23.

¹¹⁸ Schöller, Marco (2000). *Methode und Wahrheit in der Islamwissenschaft. Prolegomena*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag. S. 16.

¹¹⁹ Vgl. Ibid. S. 102-112.

¹²⁰ Vgl. Ibid. S. 34-40. Schöller unterscheidet zwischen drei Theorietypen. Neben einem sehr allgemeinem Gebrauch, „Theorie₁“, gibt es noch den Typ „Theorie₂“, mit dem, hier in Kapitel 2.1 („Kampf zwischen oder innerhalb von Kulturen“) diskutierte, sogenannte „Metatheorien“ oder „grand theories“ bezeichnet werden, und schließlich noch „Theorie₃“, mit welcher der hier kritisierte methodenorientierte Theorietyp gemeint ist. Vgl. Ibid. S. 99-100.

Aufbauend auf diesen Gedanken entwirft Schöller im weiteren Verlauf des Buches das Modell einer hermeneutischen Diskursanalyse. Dieses scheint auch für die hiesige Arbeit grundsätzlich geeignet, wenngleich es von mir um einige Elemente aus der Methode der „Grounded Theory“ erweitert wird. Im Folgenden werden daher die wichtigsten Elemente der Diskursanalyse unter Hinzunahme der Überlegungen von Schöller rekapituliert und mit dem Thema dieser Arbeit in einen Bezug gesetzt. In Verbindung mit den Ergänzungen aus der „Grounded Theory“ ergibt sich der Aufbau des empirischen Teils der Arbeit. Zuletzt erfolgen einige Anmerkungen hinsichtlich des aktuellen Forschungsstandes zum Thema und der Quellenauswahl.

2.2.1 Diskurs, Diskursanalyse und „Grounded Theory“

2.2.1.1 Zum Diskursbegriff

Wenn in der Analyse der Salafismuskritik der Diskursbegriff Verwendung finden soll, ist zunächst herauszuarbeiten, was in diesem Kontext damit gemeint sein soll. Eine generelle Definition liefert zunächst die Linguistin Sara Mills:

*Ein Diskurs ist eine Menge von sanktionierten Aussagen, denen eine bestimmte institutionelle Kraft inneohnt, was wiederum bedeutet, dass sie einen nachhaltigen Einfluss auf das Denken und Handeln von Individuen haben.*¹²¹

Dabei spielen „Institutionen und der soziale Kontext (...) eine wichtige determinierende Rolle bei der Entwicklung, Aufrechterhaltung und Zirkulation von Diskursen“.¹²² Determiniert bedeutet, dass diese Diskurse „prinzipiell durch Ausschlusspraktiken organisiert“¹²³ sind, dass also nicht jede Person zu jedem Thema und zu jeder Zeit etwas sagen kann.¹²⁴ Daraus ergibt sich zwangsläufig, dass Diskurse das Ergebnis von Machtkämpfen sind, bei denen verschiedene *Wahrheiten* um die Deutungshoheit eines Themas konkurrieren. Der Linguist Norman Fairclough schreibt hierzu: „The power to control discourse is seen as the power to sustain particular discursive practices with particular ideological investments in dominance over other (including oppositional) practices“.¹²⁵ Diskurse erscheinen also nicht isoliert, „sondern im

¹²¹ Mills, Sara (2007). *Der Diskurs. Begriff, Theorie, Praxis*. Tübingen: Francke. S. 66.

¹²² Ibid. S. 11.

¹²³ Ibid. S. 12.

¹²⁴ Der Philosoph Michel Foucault (gest. 1984), auf dessen Überlegungen der heutige Diskursbegriff maßgeblich zurückgeht, spricht hierbei von dem „Tabu des Gegenstandes, dem Ritual der Umstände und dem bevorzugten oder ausschließendem Recht des sprechenden Subjekts. Vgl. Foucault, Michel (1993). *Die Ordnung des Diskurses*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag. S. 11.

¹²⁵ Fairclough, Norman (1999). *Critical Discourse Analysis. The Critical Study of Language*. London: Longman. S. 2. Foucault spricht hier von der „diskursiven Polizei“, die ein jeder Sprecher beachten muss, um „im Wahren“ bleiben zu können. Vgl. Foucault (1993). S. 25.

Dialog, im Verhältnis oder - häufiger - im Kontrast oder in Opposition zu / mit anderen Gruppen von Äußerungen“.¹²⁶

Macht sollte hierbei nicht zwangsläufig militärisch verstanden oder ausschließlich mit der Staatsmacht gleichgesetzt werden. So versuchen verschiedene Regime in der islamischen Welt, die Produktion eines bestimmten Diskurses zu fördern, welcher die bestehenden Herrschaftsverhältnisse aus vermeintlich islamischer Perspektive legitimiert. Hierbei nutzen sie die ihnen zur Verfügung stehenden institutionellen Ressourcen, um ein entsprechendes Islamverständnis zu etablieren und Vertreter alternativer, meist regimekritischer Deutungsmodelle auszugrenzen oder gar als *unislamisch* abzuqualifizieren. Diese vermögen sich jedoch diskursive Spielräume zu erkämpfen, indem sie sich, wie zuvor erwähnt, in bestimmten Teilen der Bevölkerung ein Vertrauen durch soziale Dienstleistungen aufgebaut haben oder aber auch versierter im Umgang mit moderner Technik zur Vermittlung ihrer Sichtweisen sind.

Diskurse sind also keine bloße Ansammlung von Texten, „sondern eine Reihe von Praktiken und Regeln, die diese Texte und die ihnen zugrunde liegenden methodischen Denkansätze erst produzier(t)en“.¹²⁷ Dabei existieren bestimmte diskursive Beschränkungen, welche die Kreativität innerhalb eines Diskurses begrenzen.¹²⁸ Diese sind zu keinem Zeitpunkt einheitlich festgelegt, sondern unterliegen den Veränderungen kontinuierlicher Aushandlungsprozesse. Der soziale und institutionelle Kontext, indem salafismuskritische Diskurse formuliert werden, spielen demnach eine maßgebliche Rolle bei der *Salonfähigkeit* ihrer jeweiligen Argumente.

Da Wahrheit aus diskursanalytischer Sicht nicht auf transzendente Weise existent ist, sondern durch bestimmte Mechanismen produziert wird,¹²⁹ kann es nicht Aufgabe dieser Arbeit sein, darüber zu urteilen, welcher der verschiedenen Akteure nun Recht hat. Vielmehr rücken neben den inhaltlichen Aspekten auch die Umstände in den Vordergrund, unter denen die zu untersuchenden Dokumente produziert wurden. Beides zu kombinieren vermag die kritisch-hermeneutische Diskursanalyse.

2.2.1.2 *Kritisch-hermeneutische Diskursanalyse*

Ging es in der klassisch-linguistischen Diskursanalyse zunächst nur um die Erforschung der organisierenden Eigenschaften von Sprache, so schließt die kritische Diskursanalyse die zu-

¹²⁶ Mills (2007). S. 12.

¹²⁷ Ibid. S. 116.

¹²⁸ Foucault spricht hier von der „Verknappung der sprechenden Subjekte“. Foucault (1993). S. 26.

¹²⁹ Vgl. Mills (2007). S. 20.

vor beschriebenen Machtbeziehungen, die zur Produktion des Textes geführt haben, in ihre Untersuchung mit ein. Außerdem stellt sie die Eindeutigkeit von Texten in Frage.¹³⁰ Es geht ihr sowohl um das Produkt als auch um den Prozess seiner Produktion. In den Worten Faircloughs:

*The method of [critical] discourse analysis includes linguistic description of the language text, interpretation of the relationship between the (productive and interpretative) discursive process and the text, and explanation of the relationship between the discursive processes and the social processes.*¹³¹

Die folgende Zeichnung macht dies deutlich:

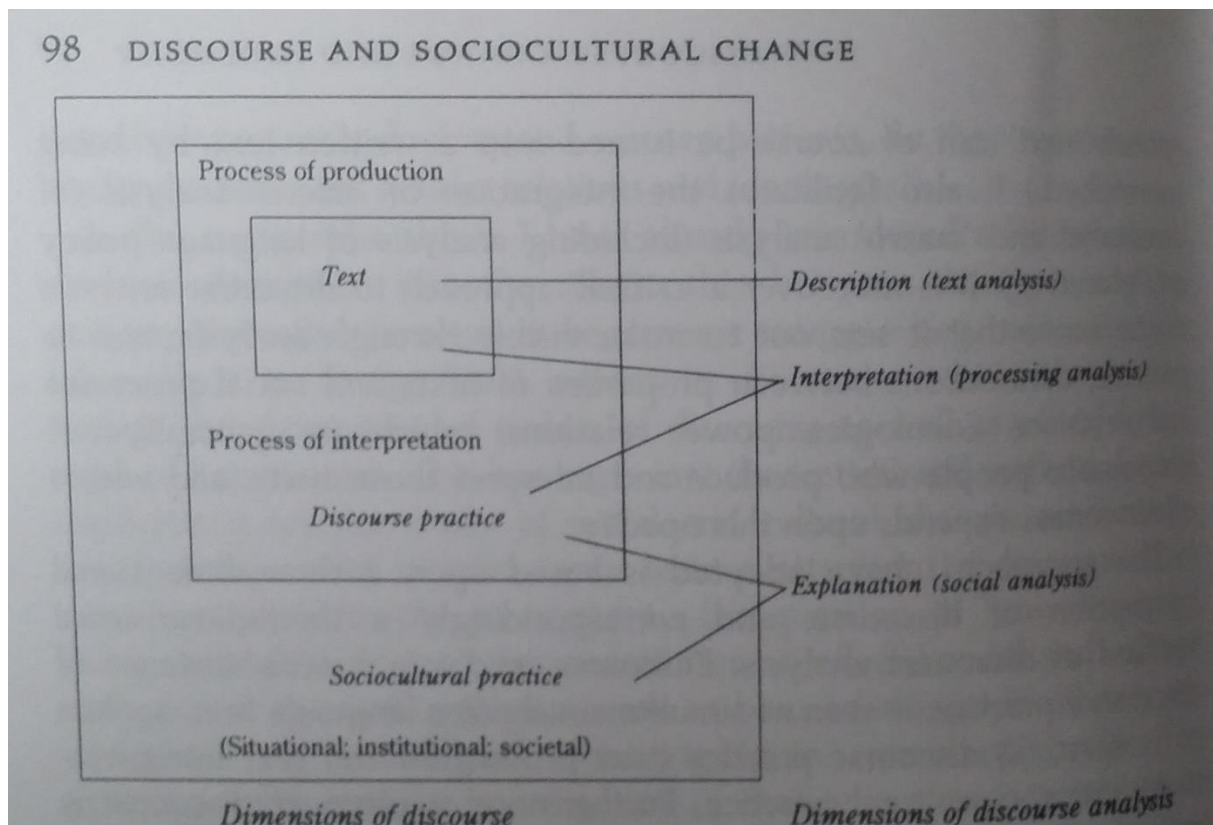


Abbildung 1: Modell der kritischen Diskursanalyse nach Fairclough¹³²

Ein im deutschen Sprachraum aktuell gegen den Salafismus verfasster Text würde nach diesem Modell zunächst inhaltlich und strukturell analysiert.¹³³ Dabei gilt es stets auch zu beachten, was aus dem Diskurs ausgeschlossen werden soll, indem es, möglicherweise bewusst, nicht erwähnt wird. Danach würden die institutionellen und diskursiven Praktiken beschrieben, in die der Text eingeordnet wird, also der Hintergrund seiner Produktion, seine mögliche

¹³⁰ Wie Mills anmerkt, ist sie dabei auch selbstkritisch gegenüber ihrem eigenen Wahrheitsanspruch. Vgl. Mills (2007). S. 162.

¹³¹ Fairclough (1999). S. 97. „Texte“ sind bei Fairclough geschriebene sowie audiovisuelle Dokumente.

¹³² Ibid. S. 98.

¹³³ Wie eine solche Feinanalyse erfolgen kann, hat der Linguist Siegfried Jäger anschaulich dargestellt. Sie gliedert sich auf in eine Analyse des institutionellen Rahmens des Textes, der Textoberfläche, der sprachlich-rhetorischen Mittel, den inhaltlich-ideologischen Aussagen und der darauf aufbauenden Interpretation. Vgl. Jäger, Siegfried (2004). *Kritische Diskursanalyse. Eine Einführung*. Münster: UNRAST-Verlag. S. 175.

Distribution und seine Rezeption.¹³⁴ In Bezug auf die mögliche Zielgruppe müsste zuletzt darüber nachgedacht werden, welche Rolle solch ein Text bei Muslimen und deren sozialen Realitäten in Deutschland spielen könnte.

Die Kombination von Inhalts- und Strukturanalyse ist auch im Sinne Schöllers, der bezogen auf sein Modell der hermeneutischen Diskursanalyse anmerkt, „daß Struktur ohne Interpretation nicht aufweisbar, Interpretation ohne Struktur dagegen inhaltsleer ist“.¹³⁵ Die philologische Methode ist daher „als ein Teil der Diskursanalyse anzusehen, und zwar als notwendige, aber nicht hinreichende Vorarbeit“.¹³⁶ Der Unterschied und die Ergänzung Schöllers zur kritischen Diskursanalyse liegt darin, dass er die, letztlich durch Foucault für irrelevant erklärten Elemente Werk und Autor erhalten möchte:

Der Werkbegriff wird also weiterhin seine interpretatorische Relevanz behalten, die allerdings durch das Wissen um seine Verfaßtheit bestimmten, aus der Diskursanalyse ableitbaren Beschränkungen unterworfen ist. (...) Die zwischen Wahl und Zwang [des Autors] im Einzelfall bestehende Dialektik aufzudecken, wird Aufgabe der Hermeneutik sein, weil hierzu die in der Diskursanalyse vorgesehene Bestimmung der Subjekt-position nicht ausreicht.¹³⁷

Diese Überlegungen scheinen auch im Hinblick auf das vorliegende Forschungsthema überzeugend. So sind die einzelnen Diskursstränge, wie z.B. der modernistische Diskursstrang, nicht auf Einzelpersonen reduzierbar. Dennoch spielt es bei der Analyse von Diskursfragmenten durchaus eine Rolle, ob deren Verfasser beispielsweise Professor an einer Universität (Mouhanad Khorchide) oder Moderator einer Fernsehshow (Ibrāhīm ʿĪsā) ist, da dies Auswirkungen auf den diskursiven Kontext und die Rahmenbedingungen der Textproduktion und Rezeption hat.¹³⁸ Bevor nun aus den dargestellten Methoden der Aufbau des empirischen Teils der Arbeit erfolgt, soll die Methode der kritisch-hermeneutischen Diskursanalyse um einzelne Elemente aus der „Grounded Theory“ ergänzt werden.

2.2.1.3 „Grounded Theory“

Laut Schöller soll sich die Fragestellung einer Arbeit beim Lesen entwickeln.¹³⁹ Hierfür scheinen Elemente der „Grounded Theory“ geeignet zu sein, da diese keine vorab theoretisch abgeleitete Hypothese über den Untersuchungsgegenstand voraussetzt. Entgegen ihrem Namen handelt es sich nicht um eine Theorie, sondern um eine Methode zur Theoriegenerierung.

¹³⁴ Vgl. Fairclough (1999). S. 9.

¹³⁵ Schöller (2000). S. 91.

¹³⁶ Ibid. S. 65.

¹³⁷ Ibid. S. 62-64.

¹³⁸ Die Begriffe „Diskursstrang“ und „Diskursfragment“ habe ich von Jäger (2004) übernommen. Vgl. auch Kapitel 2.2.3 („Forschungsstand und Quellenmaterial“).

¹³⁹ Vgl. Schöller (2000). S. 17.

Dabei existieren auffallende Ähnlichkeiten zur Diskursanalyse:

*Ziel der Grounded-Theory-Methodologie ist die Entwicklung einer in den Daten gegründeten bzw. verankerten (grounded) Theorie mittlerer Reichweite. In einem abwechselnden und sich wiederholenden Prozess der Datenerhebung und -analyse werden sukzessive Kategorien gebildet und miteinander in Beziehung gesetzt und so letztlich zu einer Theorie verdichtet. (...) Die explizite Herausarbeitung von Kontext und Bedingungen ermöglicht es, Handlungen bzw. Unterlassungen, Strategien, Routinen und deren Konsequenzen in ihren jeweiligen sozial-gesellschaftlichen Rahmungen kenntlich zu machen.*¹⁴⁰

Die Generierung einer Theorie wird für diese Arbeit als nicht notwendig erachtet.¹⁴¹ Vielmehr soll die Bildung von Analysekatoren in den Vordergrund gestellt werden. Dass dies durchaus legitim ist, wird durch die Autoren in dem zitierten Beitrag selbst bestätigt, in dem sie schreiben, dass „die Generierung einer Grounded Theory bei weitem nicht in allen Forschungsvorhaben geleistet [wird], die sich methodische Einzelschritte dieser Methodologie zu Nutze machen“.¹⁴² Ziel soll sein, aus den verschiedenen salafismuskritischen Diskurssträngen (traditionalistisch, sufisch, modernistisch) argumentative Kategorien abzuleiten. Analog zur Diskursanalyse werden zunächst Textsegmente oder Diskursfragmente einer Feinanalyse unterzogen. Aus dem Vergleich der Argumente einer möglichst repräsentativen Auswahl von Primärtexten ergeben sich dann die zu erstellenden Kategorien. Die folgende Abbildung verdeutlicht diesen Prozess:

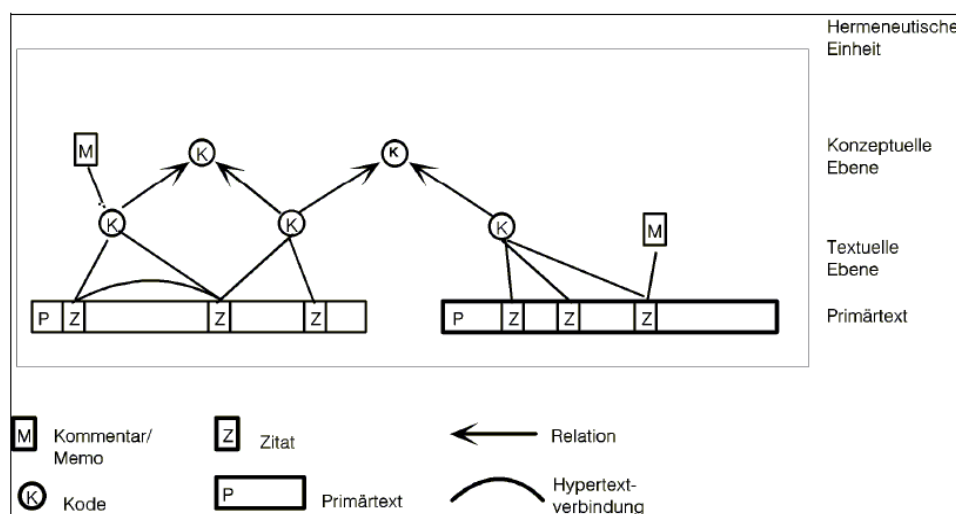


Abbildung 2: Modell der „Grounded Theory“ nach Böhm et al. (2008).¹⁴³

¹⁴⁰ Mey, Günter; Vock, Rubina; Ruppel, Paul Sebastian (o.J.). „Grounded-Theory-Methodologie“. o.J. <https://studi-lektor.de/tipps/qualitative-forschung/grounded-theory.html>. Zuletzt geprüft am 16.09.2016. Vgl. Jäger (2004): „Der Blick auf das individuelle Produkt verfolgt die Absicht, Elemente des [sozialen] Diskurses zu erfassen“. S. 173. Ausführlich zur „Grounded Theory“ vgl. Corbin, Juliet M.; Strauss, Anselm L. (2015). *Basics of Qualitative Research. Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory*. Los Angeles: Sage.

¹⁴¹ Es würde sich bei der durch die zu generierende Theorie um den von Schöller definierten Typ „Theorie₃“, also eine Theorie zur späteren methodischen Verwendung, handeln.

¹⁴² Mey; Vock; Ruppel (o.J.).

¹⁴³ Böhm, Andreas; Legewie, Heiner; Muhr, Thomas (2008). „Kursus Textinterpretation: Grounded Theory“. *Technische Universität Berlin*. 2008. <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0168-ssaoar-26629>. Zuletzt geprüft am 19.08.2015.

Nach den zuvor formulierten Überlegungen erscheint die Kombination aus der kritisch-hermeneutischen Diskursanalyse mit Elementen der „Grounded Theory“ im Hinblick auf das vorliegende Forschungsvorhaben als erfolgsversprechend. Während die Diskursanalyse das Material und seine Produktion inhaltlich analysiert und kontextuell einordnet, sichern die Elemente aus der „Grounded Theory“ eine systematische Strukturierung des zu untersuchenden Materials. Hieraus ergibt sich der Aufbau des empirischen Teils dieser Arbeit.

2.2.2 Strukturierung der Empirie

Nach einem Überblickskapitel zum aktuellen Stand der Salafismusforschung (Kapitel 3), beginnt der empirische Teil dieser Arbeit, in dem verschiedene Formen der Salafismuskritik analysiert werden. Hierbei finden die von Jäger entwickelten diskursanalytischen Definitionen des Diskurses, der Diskursstränge und -ebenen sowie der Diskursfragmente Verwendung.¹⁴⁴

Die im Zentrum von Kapitel 4 stehende Salafismuskritik ist zunächst als ein innerislamischer Diskurs zu begreifen. Dieser teilt sich auf in, mit großer Wahrscheinlichkeit argumentativ verschränkte, verschiedene Diskursstränge, aus denen sich die Unterkapitel ergeben. Unterschieden werden soll zwischen einem traditionalistischen, einem sufischen und einem modernistischen Diskursstrang. Die verschiedenen Diskursstränge bestehen wiederum aus mehreren diskursiven Ebenen. Bei der traditionalistischen Kritik werden Dokumente von Institutionen im Umfeld von al-Azhar, Einzelstimmen wie z.B. die von Sa‘īd Ramaḍān al-Būṭī und schließlich Argumente von Vertretern der Deobandi-Strömung aus Großbritannien beleuchtet. Das Sufismuskapitel teilt sich auf in eine Betrachtung des transnational agierenden *Nāzimīya*-Ordens sowie des in Ägypten ansässigen Ordens der *‘Azmīya*. Im Kapitel über Modernismus wird schließlich zwischen traditionskritischen Modernisten aus Ägypten und traditionsorientierten Modernisten aus Europa und den USA unterschieden.

Bei dieser Einteilung handelt es sich um der analytischen Strukturierung dienende Idealtypen, die in der Realität nicht in dieser Trennschärfe voneinander abgegrenzt werden können.¹⁴⁵ Trotzdem erscheint diese Aufteilung sowohl legitim als auch sinnvoll, da so zum einen das umfangreiche Material übersichtlicher präsentiert werden kann und zum anderen aufgrund der unterschiedlichen diskursiven Kontexte teilweise deutliche Unterschiede in der Argumentation zu erwarten sind. Die Differenzierung zwischen der islamischen Welt und der Diaspora

¹⁴⁴ Vgl. Jäger (2004). S. 158-214.

¹⁴⁵ So ist zum Beispiel *Šaiḥ al-Azhar* Aḥmad aṭ-Ṭaiyib ebenfalls Sufi. Zudem finden sich sowohl im Sufismus als auch im traditionsorientierten Modernismus teilweise Argumente aus dem traditionalistischen Diskursstrang. Eine ausführliche Begründung der jeweiligen Definition sowie eine kontextuelle Einordnung erfolgt zu Anfang eines jeden Kapitels.

erfolgt vor dem Hintergrund der zuvor diskutierten Rolle des sozialen Kontextes bei der Produktion von Diskursen. Dabei gilt es die folgenden Fragen im Blick zu haben: Sind die diskursiven Beschränkungen des traditionalistischen Islams in der islamischen Welt möglicherweise stärker, da dieser die bestehenden Herrschaftsverhältnisse absichern soll? Darf es daher nur *einen* Islam, nämlich den Staatsislam, geben? Sind liberalere Positionen traditionalistischer Stimmen in der Diaspora möglicherweise Ausfluss der größeren politischen Freiheiten im Vergleich zur islamischen Welt? Handelt es sich ausschließlich um muslimische Intellektuelle, die vor allem ihrer westlichen Zuhörerschaft gefallen wollen, die jedoch in der islamischen Welt nahezu unbekannt sind? Welche Erkenntnis liefert die Beantwortung dieser Fragen in Bezug auf die Relevanz inhaltlicher Argumente im Verhältnis zu der Glaubwürdigkeit und Legitimität ihrer Produzenten?

Um die Frage nach dem Konsum im Rahmen der Interpretation der diskursiven Praxis zumindest in einem Teilbereich beantworten zu können, findet sich zusätzlich in jedem Kapitel eines Diskursstrangs ein Unterkapitel zur Rezeption der jeweiligen Kritik innerhalb des Salafismus. Dadurch soll überprüft werden, ob die Kritiken von Akteuren der salafistischen Strömung überhaupt wahrgenommen werden und, falls ja, wie die Reaktionen ausfallen. Ähneln sich die Arten der Kritik (theologisch, politisch, persönlich) oder sind Unterschiede festzustellen? Wird auf die expliziten Vorwürfe der jeweiligen Seite eingegangen oder reden beide Akteure aneinander vorbei? Die drei empirischen Kapitel enden jeweils mit einer komparativen Zusammenfassung der Analyseergebnisse.

Die kleinste Einheit dieser Strukturierung bilden schließlich die in den einzelnen Ebenen der Diskursstränge vorliegenden Diskursfragmente, sprich die einzelnen Dokumente, welcher einer diskursanalytischen Feinanalyse unterzogen werden. Aus den daraus extrahierten Argumenten gegen den Salafismus erfolgt eine Kategorienbildung im Sinne der „Grounded Theory“, deren Ergebnis die Basis der Schlussbetrachtung bildet. Hier erfolgt, rückblickend auf die eingangs gestellten Forschungsfragen, eine Diskussion über die Möglichkeiten und Grenzen der bisherigen Kritik am Salafismus im Hinblick auf dessen selbst proklamierte Deutungshoheit über den Islam. Darüber hinaus werden Perspektiven für mögliche Folgearbeiten in diesem Bereich aufgezeigt. Der derzeitige Forschungsstand und das zu analysierende Quellenmaterial ist Gegenstand des nächsten Kapitels.

2.2.3 Forschungsstand und Quellenmaterial

Bisher vorgelegte Untersuchungen der Salafismuskritik, widmen sich hauptsächlich Einzelfällen. So gibt es diverse Studien über das oftmals konfliktreiche Verhältnis zwischen Salafisten

und Sufis sowie Salafisten und Schiiten.¹⁴⁶ Ebenso existieren einige, vom Umfang her äußerst begrenzte, regionale Fallstudien.¹⁴⁷ Die Autoren dieser Studien befassen sich mit den Konflikten zwischen Salafisten und anderen muslimischen Strömungen auf einer, meist politischen, Metaebene, ohne die inhaltlichen Argumente der jeweiligen Quellentexte detailliert herauszuarbeiten. Eine Ausnahme bildet die Dissertation des Islamwissenschaftlers Emad Hamdeh, der die Schriften des Salafisten Muḥammad Nāṣir ad-Dīn al-Albānīs (gest. 1999) und verschiedene traditionalistische Repliken hierauf untersucht hat.¹⁴⁸ Allerdings bleibt seine Analyse auf dieses Fallbeispiel beschränkt. Weder wird die Kritik an anderen Salafisten oder am Salafismus als abstrakter Strömung diskutiert, noch finden Kritiken aus dem sufischen und dem modernistischen Spektrum Beachtung.

In anderen Fällen bildet die Salafismuskritik nicht den thematischen Schwerpunkt der Studie. So erwähnt beispielsweise der Islamwissenschaftler Richard Gauvain in seiner Monographie über den ägyptischen Salafismus das Dokument „die Antwort“ (*ar-Radd*), welches die Meinung azharitischer Gelehrter in über 100 politischen, islamrechtlichen und rituellen Fragen salafistischen Positionen gegenüber stellt.¹⁴⁹ Gauvain widmet *ar-Radd* jedoch keine tiefere Analyse, da in seinem Buch das Verständnis ägyptischer Salafisten von ritueller Reinheit im Vordergrund steht. Komparative Studien haben sich bisher ausschließlich auf den Dschihadismus und somit vor allem den Gewaltaspekt beschränkt.¹⁵⁰ Dabei sollte Gewalt als möglicher gegen den Salafismus gerichteter Kritikpunkt nicht ignoriert werden. So wird aus der Perspektive bestimmter muslimischer Strömungen die Theologie des Salafismus als Ursache

¹⁴⁶ Vgl. Asghar, Ali (2015). „Salafism and Sufism - Is There Real Conflict?“. 03.06.2015. http://twocircles.net/2010jun03/salafism_and_sufism_there_real_conflict.html#.VmRpRrjhC9I. Zuletzt geprüft am 06.12.2015. Vgl. auch Conflict Forum (2009). „Evolving Currents in Salafism and Evolving Currents in Salafism and Shi’ism. ‘The Function of Transmitted Knowledge and of Intellectual Knowledge Within the Islamic revival’“. *Pages from a meeting held in Beirut Pages from a meeting held in Beirut*. Mai 2009. <http://conflictsforum.org/briefings/EvolvingCurrents.pdf>. Zuletzt geprüft am 20.09.2015.

¹⁴⁷ Für den westlichen Rand der islamischen Welt vgl. Wright, Zacharia (2015). „Salafi Theology and Islamic Orthodoxy in West Africa“. In: *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 35 (3). S. 647–656. Für ein Beispiel aus dem südostasiatischen Raum vgl. Saat, Norshahril (2017). *The Traditional Response to Wahhabi-Salafism in Batam*. Singapore: ISEAS Publishing.

¹⁴⁸ Vgl. Hamdeh, Emad (2011). *The Emergence of an Iconoclast: Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī and His Critics*. Dissertation. Exeter: University of Exeter.

¹⁴⁹ Vgl. Gauvain (2013). S. 3-15.

¹⁵⁰ Vgl. Ali, Rashad; Stuart Hannah (2014). „A Guide to Refuting Jihadism. Critiquing Radical Islamist Claims to Theological Authenticity“. *The Henry Jackson Society*. 04.02.2014. <http://henryjacksonsociety.org/wp-content/uploads/2014/02/Refuting-Jihadism.pdf>. Zuletzt geprüft am 20.09.2014. Vgl. auch National Coordinator for Counterterrorism (2010). „Countering Violent Extremist Narratives“. 2010. <https://www.washingtoninstitute.org/uploads/Documents/opeds/4b7aaf56ca52e.pdf>. Zuletzt geprüft am 20.09.2015.

für politische Gewalt angesehen.¹⁵¹ Insgesamt jedoch steht eine vergleichende Analyse zeitgenössischer muslimischer Kritik am Salafismus, in der politische Gewalt zunächst nicht im Fokus liegt, nach wie vor aus.

Dies verwundert angesichts der Fülle an Material, welches für solch ein Vorhaben zur Verfügung steht. So existieren mehrere Monografien, in denen sich die Verfasser kritisch mit dem Salafismus auseinandersetzen. Beispielhaft genannt seien hier „Rechtsschulfreie Jurisprudenz“ (*al-Lā-maḏhabīya*) des Traditionalisten Saʿīd Ramaḏān al-Būṭī, „Albani & His Friends“ des Sufis Gibril Fouad Haddad sowie „Scharia – der missverstandene Gott“ des Modernisten Mouhanad Khorchide.¹⁵² Dazu kommen umfangreiche PDF-Dokumente aus dem Umfeld von al-Azhar wie *ar-Radd*, genauso wie kürzere Aufsätze von Einzelakteuren aus allen drei Spektren. Im Internet finden sich diverse Webseiten, die als eine Art „Hub“ für zahlreiche, meist gegen bekannte Akteure des salafistischen Spektrums gerichtete Aufsätze dienen.¹⁵³ Schließlich lässt sich auch auf der Videoplattform „YouTube“ eine Vielzahl von Stellungnahmen von Akteuren aus den hier zur Verwendung kommenden Kategorien bezüglich des Salafismus finden. Die Auswahl erfolgt anhand der Ergebnisse einer Schlagwortrecherche, da die Wahrnehmung bestimmter Diskurse nicht zuletzt auch mit der Auffindbarkeit der ihnen zugrunde liegenden Dokumente zusammenhängt. Als Auswertungsbasis existiert somit ein, wie von Schöller geforderter, „dichter, heterogener und komplexer ‚Teppich‘ aus verschiedenen Datensorten (...) mit der [sic] erst komplexe materiale Analysen möglich werden“.¹⁵⁴

Es wird im Rahmen dieser Arbeit aus arbeitsökonomischen Gründen nicht möglich sein, jede verfügbare muslimische Kritik am Salafismus zu analysieren. Daher wurde die Auswahl an Dokumenten so getroffen, dass sich möglichst repräsentative und verallgemeinernde Aussagen der Salafismuskritik darstellen lassen. Dies ist sowohl im Sinne der „Grounded Theory“ als auch der Diskursanalyse, welche beide in dem Überschreiten einer bestimmten Datenmen-

¹⁵¹ In einem Aufsatz des zur *Nāzimīya* gehörenden „Islamic Supreme Council of America“ heißt es z.B.: „Wahhabi belief provides the religious and ideological underpinnings to enable militant movements to take up arms against existing governments if they deem the need arises“. The Islamic Supreme Council of America (o.J.). „Islamic Radicalism: Its Wahhabi Roots and Current Representation“. o.J. <http://www.islamic supremecouncil.org/understanding-islam/anti-extremism/7-islamic-radicalism-its-wahhabi-roots-and-current-representation.html>. Zuletzt geprüft am 21.09.2015.

¹⁵² Da Haddad vornehmlich auf Englisch, und Khorchide auf Deutsch publiziert, werden ihre Namen nicht transkribiert, sondern in der Schreibweise in ihren Veröffentlichungen wiedergegeben.

¹⁵³ Vgl. www.masud.co.uk oder auch <http://www.marifah.info/>. Zuletzt geprüft am 09.03.2019.

¹⁵⁴ Schröer, Norbert (1997). „Wissenssoziologische Hermeneutik“. In: Ronald Hitzler; Anne Honer (Hrsg.): *Sozialwissenschaftliche Hermeneutik. Eine Einführung*. Opladen: Leske und Budrich. S. 109–129. S. 126. Zitiert in: Schöller (2000). S. 65.

ge keinen analytischen Mehrwert erkennen.¹⁵⁵ Es handelt sich somit um eine Pilotuntersuchung im Sinne Jägers, die

*nicht den Anspruch erheb[t] eine Fragestellung vollständig abzudecken, [aber dennoch] sehr sinnvoll [ist], da sie mögliche Wege der Forschung aufzeig[t], Hinweise für die Erweiterung und Verfeinerung der Instrumente biete[t] (...) [und] die Möglichkeit [gibt], sich am Ernstfall in die Praxis empirischer Forschung einzuarbeiten.*¹⁵⁶

Der Auswertung des hier umrissenen Quellenmaterials wird zunächst ein Überblick zum aktuellen Stand der Forschung bezüglich des Gegenstands der Kritik, sprich des Salafismus, vorangestellt.

¹⁵⁵ Vgl. Böhm; Legewie; Muhr (2008). S. 12 sowie Jäger (2004). S. 193.

¹⁵⁶ Jäger (2004). S. 191.

3 Salafismus: Der Gegenstand der Kritik im aktuellen Licht der Wissenschaften

In diesem Kapitel wird erörtert, was im gegenwärtigen wissenschaftlichen Diskurs unter Salafismus verstanden wird. Dies geschieht zunächst über eine Darstellung der Genese des Salafismus als einer innerislamischen Strömung aus dem Blickwinkel der aktuellen Forschung. Darauf folgt in einem zweiten Schritt ein komparativer Überblick darüber, welche Analyseansätze den Salafismus betreffend in den verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen existieren. Verglichen werden die religionswissenschaftliche, die politologische sowie die soziologische Perspektive.

3.1 Verortung des Salafismus innerhalb der islamischen Geistesgeschichte

In der islamwissenschaftlichen Forschung herrscht mittlerweile weitestgehend Konsens darüber, dass der gegenwärtige Salafismus ein Produkt des 20. Jahrhunderts ist.¹⁵⁷ Dennoch existierten in der früheren islamischen Geistesgeschichte Personen und Entwicklungen, die für den gegenwärtigen Salafismus von Bedeutung sind. Zu nennen wären hier Aḥmad Ibn Ḥanbal (gest. 855) und die Glaubenslehre der *Ahl al-Ḥadīth*, auch bekannt unter dem Label *Aṭarīya*, deren Verfeinerung und Weiterentwicklung durch Aḥmad Ibn Taimīya (gest. 1328) sowie der Aufstieg der *Wahhābīya* als innerislamische Reformbewegung im 18. Jahrhundert und ihre späteren Rolle bei der Herausformung des heutigen Salafismus. Letzteres sowohl im Hinblick auf ihr Verhältnis zu der so genannten „modernistischen *Salafīya*“¹⁵⁸ in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts wie auch hinsichtlich der Beeinflussung durch das Gedankengut der Muslimbruderschaft seit der Mitte des 20. Jahrhunderts.

Diese historische Rückschau erfolgt, abgesehen von der grundsätzlichen Notwendigkeit, das Phänomen Salafismus zunächst geschichtlich wie auch begrifflich einzuordnen, auch vor dem Hintergrund möglicher Arten der muslimischen Kritik am Salafismus. So sehen heutige Kritiker im Salafismus eine Reinkarnation der historischen *Ahl al-Ḥadīth*-Bewegung und verweisen

¹⁵⁷ Vgl. Ibid. S. 30; Ceylan, Rauf; Kiefer, Michael (2013). *Salafismus. Fundamentalistische Strömungen und Radikalisierungsprävention*. Wiesbaden: Springer VS. S. 10; Lauzière, Henri (2015). *The Making of Salafism. Islamic Reform in the Twentieth Century*. New York: Columbia University Press. S. 20 oder alleine der Titel des Standardwerks von Meijer, Roel (Hrsg.) (2009). *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*. London: Hurst & Company; Meijer (Hrsg.) (2009). Für die Sichtweise, der Salafismus sei ideologisch als prämodern zu bezeichnen, vgl. Duderija, Adis (2010). „Constructing the Religious Self and the Other: Neo-Traditional Salafī Manhaj“. In: *Islam and Christian-Muslim Relations* 21 (1). S. 75–93. S. 88.

¹⁵⁸ Das Attribut „modernistisch“ dient hier als Mittel zur Unterscheidung der Reformbewegung von dem, was heute unter *Salafīya* bzw. Salafismus verstanden wird. Der Begriff wird von mir in Anführungszeichen verwendet, da, wie noch zu zeigen sein wird, die Bezeichnung *Salafīya* für diese Reformbewegung problembehaftet ist.

darauf, dass deren Doktrin nur die Meinung einer Minderheit innerhalb der islamischen Glaubensschulen darstellt.¹⁵⁹ Umgekehrt wäre es möglich, dass dem Salafismus seitens seiner Kritiker jegliche Verankerung in der islamischen Geschichte abgesprochen und er als neuartige, den Traditionen des Islams fremde Erscheinung klassifiziert wird, um so dessen Postulat eines vermeintlich authentischen Islams zu widersprechen.

3.1.1 Ankerpunkte in der islamischen Geschichte bis zum 20. Jahrhundert

3.1.1.1 *Aḥmad Ibn Ḥanbal und die Ahl al-Ḥadīṭ*

Aḥmad Ibn Ḥanbal und die nach ihm benannte Rechtsschule, welche sich nach seinem Tod herausbildete, ist aus mehreren Gründen für den heutigen Salafismus relevant. Zunächst bildet sie dessen theologisches Fundament, insbesondere im Hinblick auf die Interpretation der Namen und Eigenschaften Gottes, die eine der zentralen Streitfragen der islamischen Theologie darstellt. Auch methodisch ist sie mit ihrer Theorie der Vorrangigkeit textueller Überlieferung (*naql*) gegenüber dem Einsatz des menschlichen Verstandes (*‘aql*) zum Zwecke der Rechtsfindung eine Inspirationsquelle für heutige Salafisten, weshalb einige gegenwärtige Vertreter sich gerne als Fortführung dieser historischen Strömung betrachten.¹⁶⁰

Ibn Ḥanbals Wirken fällt in eine Zeit innerislamischer Meinungsverschiedenheiten und Machtkämpfe. Seine Auseinandersetzungen mit den Rationalisten (*Ahl ar-Ra’y*), als Verfechter der spekulativen Theologie (*‘ilm al-kalām*), war nicht rein theologischer Natur, sie hatte auch politische Konsequenzen.¹⁶¹ Laut dem Politik- und Islamwissenschaftlers Thorsten Gerald-Schneiders würde ein erschaffener Koran im Rang unter Gott stehen und denjenigen, die ihn interpretieren, sprich Rechtsgelehrten wie Ibn Ḥanbal, weniger Bedeutung zumessen.¹⁶²

¹⁵⁹ Vgl. ‘Imāra, Muḥammad (2012). *As-Salaḥīya*. Kairo: Dār as-Salām. S. 16.

¹⁶⁰ Vgl. Dziri, Bacem (2014). „Der Salafismus in innerislamischer Selbst- und Fremdverortung“. In: Rauf Ceylan; Benjamin Jokisch (Hrsg.): *Salafismus in Deutschland. Entstehung, Radikalisierung und Prävention*. Frankfurt am Main: Lang-Ed. S. 47–84. S. 52. Für ein Beispiel aus der Primärliteratur vgl. Zainū, Muḥammad Ibn Ḡamīl (o.J.). *Minhāğ al-firqa an-nāğīya wa-ṭ-ṭā’ifa al-manṣūra*. Mekka: Dār al-Ḥadīṭ al-Ḥairīya. S. 15.

¹⁶¹ Der Islamwissenschaftler Christopher Melchert geht davon aus, dass es vor allem die deterministische *Ḡahmīya* sowie mit dem Kalifen Ma’mūn (gest. 833) verbündete rationalistische Hanafiten waren, gegen die Ibn Ḥanbal sich wendete, weniger die sich erst nach seinem Tod deutlich ausformulierendere *Mu’tazila*. Vgl. Melchert, Christopher (1997). „The Adversaries of Aḥmad Ibn Ḥanbal“. In: *Arabica* 44 (2). S. 234–253. S. 240 sowie Melchert, Christopher (2006). *Aḥmad ibn Ḥanbal*. Oxford: Oneworld Publications. Zur *Ḡahmīya* vgl. Watt, W. Montgomery (2012). „Djahmiyya“. *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. 2012. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0176. Zuletzt geprüft am 07.03.2019. Zur *Mu’tazila* vgl. Gimaret, D. (2012). „Mu’tazila“. *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. 2012. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0822. Zuletzt geprüft am 11.08.2017.

¹⁶² Vgl. Schneiders, Thorsten Gerald (2014). „Ahmad Ibn Hanbal - Sein Leben, sein Ruhm, seine Lehre. Wie sich die Orthodoxie im sunnitischen Islam etablierte“. In: Thorsten G. Schneiders (Hrsg.): *Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung*. Bielefeld: transcript. S. 45–66. S. 53.

Gleichwohl gilt es zu betonen, dass Ibn Ḥanbals Positionen keine völlige Innovation darstellten, sondern durchaus von Ansichten der anderen drei Rechtsschulgründer beeinflusst waren, die ihm zeitlich vorausgingen. So war bereits der in Medina ansässige Mālik Ibn Anās (gest. 795) kritisch gegenüber der vermeintlichen Überbetonung der Ratio seitens der vor allem in Bagdad, dem Sitz des abbasidischen Kalifats, ansässigen Hanafiten. In Bezug auf metaphorische Deutungen von Koranversen, denen zufolge Gott sich über seinen Thron erhob (*istawā ‘alā l-‘arš*), wird er mit folgendem Ausspruch zitiert:

*Es ist bekannt, dass er [d.h. Gott] sich erhob, wie jedoch, ist rational nicht fassbar, daran zu glauben ist verbindlich, und danach zu fragen eine unzulässige Neuerung (al-istiwā’ ġair maġhūl wa-l-kaif ġair ma’ qūl wa-l-imān bihi wāġib wa-s-su’āl ‘anhu bid’a).*¹⁶³

Auch Muḥammad Ibn Idrīs aš-Šāfi‘ī (gest. 820) äußerte sich skeptisch gegenüber dem *kalām* und sprach sich für eine Priorisierung von Koran und Sunna gegenüber anderen Methoden der Rechtsfindung aus.¹⁶⁴ Die theologischen und islamrechtlichen Ansichten Ibn Ḥanbals und der unter dem Namen *Ahl al-Ḥadīth* bekannt gewordenen Anhängerschaft dürfen demnach als strengere Neuinterpretation dieser Grundpositionen angesehen werden, die sich jedoch wiederum ebenso weiterentwickelten oder abmilderten. So spalteten sich die historischen *Ahl al-Ḥadīth* in zwei Hauptrichtungen auf. Die literalistische Rechtsschule der *Zāhirīya* löste sich bis zum 14. Jahrhundert weitestgehend auf.¹⁶⁵ Die *Hanbalīya* milderte ihre Dogmatik im Bereich der islamischen Jurisprudenz (*fiqh*) im Laufe der Zeit ab und näherte sich somit den anderen drei sunnitischen Rechtsschulen an:

*The future of jurisprudence belonged not to pure traditionalism but to a compromise form: the Hanbalī school submitted to the forms of jurisprudence, and the Shāfi‘ī, Hanafī, and Mālikī schools submitted to the forms of ḥadīth.*¹⁶⁶

Als Glaubensschule blieb sie, bekannt unter der Bezeichnung *Aṭarīya*, jedoch weitgehend unverändert erhalten. Kernelement war eine antirationalistische Geisteshaltung, die mit einer

¹⁶³ Eigene Übersetzung, basierend auf der arabischen Umschrift, zu finden bei Abdul-Raof, Hussein (2012). *Theological Approaches to Qur'anic Exegesis. A Practical Comparative-Contrastive Analysis*. Abingdon, Oxon, New York, N.Y.: Routledge. S. 151.

¹⁶⁴ Vgl. Adem, Rodrigo (2018). „Ibn Taymiyya as Avicennan?. Fourteenth-Century Cosmological Controversies in Damascus“. In: *The Muslim World* 108 (1). S. 124–153. S. 130-142 sowie Ramadan, Tariq (2009). *Radi-kale Reform. Die Botschaft des Islam für die moderne Gesellschaft*. München: Diederichs. S. 60–66.

¹⁶⁵ Der Islamwissenschaftler George Makdisi sah in der fehlenden Integration rationaler Instrumente wie dem Analogieschluss (*qiyās*) einen der Gründe für ihren Niedergang. Vgl. Makdisi, George (1962). „Ash'arī and the Ash'arites in Islamic Religious History II“. In: *Studia Islamica* (18). S. 19–39. S. 36. Zum Einfluss einzelner Vertreter der *Zāhirīya* wie z.B. Ibn Ḥazm (gest. 1064) auf prominente Vertreter des modernen Salafismus wie z.B. Nāṣir ad-Dīn al-Albānī vgl. Gauvain (2013). S. 347-348. Für eine innersalafistische Diskussion vgl. Bazmol, Muhammad ibn Umar (o.J.). „Nine Points in Defence of Sheikh Al-Albaani“. o.J. <https://theauthenticbase.wordpress.com/2009/11/20/nine-points-in-defence-of-sheikh-al-albaani/>. Zuletzt geprüft am 05.01.2016.

¹⁶⁶ Melchert, Christopher (1997). *The Formation of the Sunni Schools of Law. 9th - 10th centuries C.E.* Leiden u. a.: Brill. S. 31.

Ablehnung des *kalām* einherging. Während Hanafiten in der Regel der *Māturīdīya*, Schafiiten und Malikiten hingegen mehrheitlich der *Aš‘arīya* angehören, so folgten die Hanbaliten weitestgehend dem so genannten *madḥab as-Salaf* (Glaubensschule der Altvorderen).¹⁶⁷ Diese Bezeichnung hatte bis ins 20. Jahrhundert allerdings rein theologischen Wert und diente nicht zur Bezeichnung einer Bewegung im Sinne des heutigen Salafismus.¹⁶⁸ Denn schließlich konnte man theoretisch dem *madḥab as-Salaf* theologisch folgen, jedoch z.B. der schafiiti-schen Rechtsschule angehören.

Allein dies markiert schon einen signifikanten Unterschied zum heutigen Salafismus, welcher die Rechtsschulanbindung vehement ablehnt. Es wäre daher irreführend, Ibn Ḥanbal als Urvater heutiger Salafisten anzusehen.¹⁶⁹ Zudem hat seine Lehre im Laufe der Jahrhunderte diverse Weiterentwicklungen und Schwerpunktverlagerungen durchlaufen, insbesondere durch das Wirken von Aḥmad Ibn Taimīya.

3.1.1.2 Aḥmad Ibn Taimīya

Aḥmad Ibn Taimīya war ein hanbalitischer Gelehrter und Theologe. Die Zeitumstände seines Lebens (Nachwirken der Kreuzzüge, Mongolensturm) ließen ihn jedoch andere Schwerpunkte setzen als sein Namensvetter im 9. Jahrhundert. An die Stelle innerislamischer Streitigkeiten um die (Un-)Erschaffenheit des Korans war eine Bedrohung von außen getreten, deren mangelnde Bekämpfung, in seinen Augen, auf innerislamische Schwäche zurückzuführen sei. Diese Schwäche läge in der Vielzahl an *falschen* Vorstellungen, die sich sowohl im Glauben wie auch im Ritual niedergeschlagen hätten, begründet. Aus diesem Grund waren sowohl andere sunnitische Glaubensschulen (*Aš‘arīya*, *Māturīdīya*)¹⁷⁰ als auch die verschiedenen sufi-schen Orden sowie die Schia Gegenstand seiner Kritik.¹⁷¹

¹⁶⁷ Für einige prominente Ausnahmen vgl. Halverson, Jeffrey R. (2010). *Theology and Creed in Sunni Islam. The Muslim Brotherhood, Ash‘arism and Political Sunnism*. New York: Palgrave Macmillan. S. 35.

¹⁶⁸ Vgl. Lauzière, Henri (2010). „The Construction of Salafīyya: Reconsidering Salafism From the Perspective of Conceptual History“. In: *International Journal of Middle East Studies* 42 (03). S. 369–389. S. 372. Als Glaubensschule verstanden, können die Begriffe *madḥab as-Salaf*, *Aṭarīya* und *Ahl al-Ḥadīṭ* daher synonym verwendet werden. Zur Idee des *madḥab as-Salaf* als Rechtsschule vgl. Kapitel 4.2.1.4 („Die Gnade der Differenz“) und Kapitel 4.2.1.6 („Wir sind alle Salafis“).

¹⁶⁹ Vgl. Schneiders (2014). S. 60.

¹⁷⁰ Für Überblickswerke zu beiden Schulen vgl. Frank, Richard MacDonough; Gutas, Dimitri (op. 2008). *Classical Islamic Theology: The Ash‘arites. Texts and Studies on the Development and History of Kalām, Vol. III*. Aldershot, Burlington (Vt.): Ashgate; und Brodersen, Angelika (2014). *Der unbekanntes kalām. Theologische Positionen der frühen Māturīdīya am Beispiel der Attributenlehre*. Berlin: LIT.

¹⁷¹ Spätere Gegner warfen ihm vor, bei seiner Kritik an der *Aš‘arīya* selbst auf die aristotelische Logik zurückgegriffen zu haben. Vgl. Adem (2018). S. 124. Dies wird durch den Islamwissenschaftler Frank Griffel jedoch verneint. Vgl. Griffel, Frank (2018). „Ibn Taymiyya and His Ash‘arite Opponents on Reason and Revelation. Similarities, Differences, and a Vicious Circle“. In: *The Muslim World* 108 (1). S. 11–39. S. 39.

Die Motivation dahinter war auch hier nicht rein theologischer Natur, sie hatte ebenso konkrete politische Hintergründe. Die damaligen Eliten des mamlukischen Sultanats in Kairo und Damaskus, die er für den aus seiner Sicht beklagenswerten Zustand der Umma verantwortlich machte, waren überwiegend ascharitisch ausgerichtet und in verschiedenen einflussreichen Sufi-Orden organisiert.¹⁷² Dabei galt seine Kritik nicht dem Sufismus per se, sondern nur bestimmten Praktiken.¹⁷³ Den Schiiten wiederum warf er neben der Verehrung der Imame vor, mit den Feinden der Muslime kollaboriert zu haben.¹⁷⁴

Mindestens ebenso relevant wie sein Beharren auf dem Primat des *madhhab as-Salaf* als einzig legitimer Glaubensschule war seine innovative Rechtsmethodik, bei der er, trotz seiner Anbindung an die *Ḥanbalīya*, immer wieder von deren Positionen abwich, sofern er es für notwendig erachtete.¹⁷⁵ Diese Ablehnung der starren Rechtsschulanbindung (*taqlīd*)¹⁷⁶ zugunsten einer eigenständigen Rechtsfindung (*iğtihād*) ist auch für den gegenwärtigen Salafismus konstitutiv. Aufgrund dieser Gemeinsamkeiten, also der Formalisierung und Weiterentwicklung der *Aṭariya*, der Kritik am Sufismus und der Schia sowie der Ablehnung des *taqlīd*, sehen einige Autoren in der Lehre Ibn Taimīyas den Beginn dessen, was wir heute als Salafismus wahrnehmen.¹⁷⁷ Die Tatsache, dass Ibn Taimīya die wohl am häufigsten genannte mittelalterliche Referenzfigur in den theologischen Abhandlungen zeitgenössischer Salafisten sein dürfte, legt dies zunächst ebenso nah.

Dennoch handelt es sich hierbei um einen Trugschluss. Denn abgesehen von seinen unmittelbaren Schülern wie Ibn Kaṭīr (gest. 1373), Ibn Qaiyim al-Ğauzīya (gest. 1350) oder ad-Ḍahabī (gest. 1348), wurden seine Lehren zunächst kaum rezipiert.¹⁷⁸ Man kann nicht davon

¹⁷² Über das Verhältnis Ibn Taimīyas zu den Mamluken im Angesicht des Mongolensturms vgl. Hoover, Jon (2016). „Ibn Taymiyya Between Moderation and Radicalism“. In: Elisabeth Kendall; Khan Ahmad (Hrsg.): *Reclaiming Islamic Tradition. Modern Interpretations of the Classical Heritage*. Edinburgh: Edinburgh University Press. S. 177–203.

¹⁷³ Hierzu ausführlicher in Kapitel 4.3 („Sufische Kritik“).

¹⁷⁴ Vgl. Hillenbrand, Carole (1999). *The Crusades: Islamic Perspectives*. Edinburgh: Edinburgh University Press. S. 242.

¹⁷⁵ Vgl. Dziri, Bacem (2014). „'Das Gebet des Propheten als ob du es sehen würdest'. Der Salafismus als Rechtsschule des Propheten?“. In: Behnam T. Said; Hazim Fouad (Hrsg.): *Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam*. Freiburg im Breisgau: Herder. S. 132–159. S. 139.

¹⁷⁶ Ibn Taimīya verwarf nicht das Rechtsschulsystem per se, sondern nur die Forderung einem einzigen *madhhab* in jeglichen Angelegenheiten folgen zu müssen. Vgl. Brown, Jonathan A. C. (2014). „Is Islam Easy to Understand or Not?. Salafis, the Democratization of Interpretation and the Need for the Ulema“. In: *Journal of Islamic Studies* 26 (2). S. 117–144. S. 138.

¹⁷⁷ Vgl. Bonnefoy, Laurent (2011). *Salafism in Yemen. Transnationalism and Religious Identity*. London: Hurst & Company. S. 42.

¹⁷⁸ Vgl. Melchert, Christopher (2013). „The Relation of Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya to the Ḥanbalī School of Law“. In: Birgit Krawietz; Georges Tamer; Alina Kokoschka (Hrsg.): *Islamic Theology, Philosophy and Law. Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya*. Berlin: Walter de Gruyter. S. 146–161.

sprechen, dass Ibn Taimīya eine Bewegung gegründet hätte, die bis heute bestehen würde und deren Einfluss über die Jahrhunderte nachgezeichnet werden könne. Es muss sich im Gegenteil gefragt werden, wieso heutige Salafisten stets Ibn Taimīya bemühen müssen und sich nicht auf eine Fülle von Autoritäten berufen können, die in den letzten Jahrhunderten aus dieser Bewegung hätten hervorgehen müssen.¹⁷⁹ Nur weil die Begriffe *salafī* oder *Salafīya* in den Schriften Ibn Taimīyas zu finden sind, heißt dies nicht, dass sie die gleiche Bedeutung wie heute tragen.¹⁸⁰ Sie dienten, wie bereits erwähnt, vorrangig als theologischer Marker und nicht als Kennzeichnung einer Bewegung, geschweige denn einer methodischen Herangehensweise für alle die Religion und das Leben betreffende Fragen, so wie es der heutige Salafismus zu sein versucht. Insofern ist der Islamwissenschaftlerin Justyna Nedza beizupflichten, wenn sie die Verortung des Salafismus im Mittelalter als problematisch erachtet.¹⁸¹ Hinzu kommt, dass die Hinterlassenschaften Ibn Taimīyas kein kohärentes Gesamtwerk ergeben.¹⁸² So wurde er „Ahnherr für weitere Reformer, die sich in ihrer konkreten Ausrichtung unterschieden“.¹⁸³ Die Weitervermittlung seines Erbes in der vormodernen Zeit ist maßgeblich auf den Aufstieg der *Wahhābīya* zurückzuführen.

3.1.1.3 *Muḥammad Ibn ‘Abd al-Wahhāb und die Wahhābīya*

Zur *Wahhābīya* und ihrem Einfluss sowie zu ihrer Rolle bei der Entstehungsgeschichte Saudi-Arabiens ist bereits breit publiziert worden.¹⁸⁴ Insofern ist an dieser Stelle nur ihre Rolle bei der Genese des heutigen Salafismus, und die konzeptionelle Unterscheidung zwischen *Wahhābīya* und *Salafīya*/Salafismus relevant. In theologischer Hinsicht hat Muḥammad Ibn

¹⁷⁹ Als mögliches Bindeglied kann die Kadizadeli-Bewegung betrachtet werden, die im 17. Jahrhundert zunächst in Istanbul unter der Patronage des osmanischen Sultans zu wirken begann, später jedoch in Ungnade fiel und nach Damaskus auswich. Auch sie predigte unter Berufung auf Ibn Taimīya und Ibn al-Qaiyim eine strikte Rückkehr zu Koran und Sunna und kritisierte vor allem sufische Praktiken, wie den Gräberbesuch und die Heiligenverehrung. Aktuelle Forschungserkenntnisse lassen es als wahrscheinlich erachten, dass einige der Lehrer Ibn ‘Abd al-Wahhābs ihr religiöses Wissen durch Gelehrte der Kadizadeli-Bewegung erhalten hatten. Diese spielen allerdings im heutigen Salafismus anscheinend keine Rolle. Vgl. Muhammad, James; Currie, Dawud (2015). „Kadizadeli Ottoman Scholarship, Muḥammad Ibn ‘Abd al-Wahhāb and the Rise of the Saudi State“. In: *Journal of Islamic Studies* 26 (3). S. 265–288. S. 268.

¹⁸⁰ Vgl. Lauzière (2015). S. 17.

¹⁸¹ Vgl. Nedza, Justyna (2014). „<<Salafismus>> - Überlegungen zur Schärfung einer Analysekategorie“. In: Behnam T. Said; Hazim Fouad (Hrsg.): *Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam*. Freiburg im Breisgau: Herder. S. 80–105. S. 101.

¹⁸² Vgl. hierzu Krawietz, Birgit (2014). „Ibn Taymiyya, Vater des islamischen Fundamentalismus?. Zur westlichen Rezeption eines mittelalterlichen Schariagelehrten“. In: Thorsten G. Schneiders (Hrsg.): *Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung*. Bielefeld: transcript. S. 67–88.

¹⁸³ Dziri (2014). „Das Gebet des Propheten als ob du es sehen würdest“. S. 140.

¹⁸⁴ Vgl. u.a. Steinberg, Guido (2002). *Religion und Staat in Saudi-Arabien. Die wahhabitischen Gelehrten 1902 - 1953*. Würzburg: Ergon; Crawford, Michael (2014). *Ibn ‘Abd al-Wahhab*. London, England: Oneworld Publications; Commins, David (2009). *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*. London: I.B. Tauris.

‘Abd al-Wahhāb die Doktrin Ibn Taimīyas weitgehend übernommen; er leitete hieraus jedoch praktische Konsequenzen ab, die sich so nicht bei Ibn Taimīya wiederfinden lassen:

*In reality, Ibn Taymiyyah left a rich and complex legacy for intellectuals to parse—but one interpretation (among countless others) of this is found in the writings of Muhammad Ibn Abdul Wahhab and the Wahhabi movement. It is imperative that we recognize this, along with the fact that the Wahhabi reading of Ibn Taymiyyah is greatly contested and has indeed been challenged since the very earliest days of the Wahhabi movement itself.*¹⁸⁵

Insbesondere seine aktivistische Interpretation des *tauḥīd al-ulūhīya* („Monotheismuskonzept der Anbetung“) wurde zum scheidenden Schwert zwischen *wahren* und *falschen* Muslimen.¹⁸⁶ Laut Ibn ‘Abd al-Wahhāb genüge es nicht, die Einzigartigkeit und Allmächtigkeit Gottes mündlich zu bezeugen, wahrer Glaube müsse sich auch in den alltäglichen Handlungen des Lebens widerspiegeln. Denn die Anerkennung Gottes als Herrscher und Lenker der Welt (*tauḥīd ar-rubūbīya*) wäre aus seiner Sicht auch durch die heidnischen Mekkaner erfolgt und genüge somit nicht als Kriterium zum Muslimsein. Vielmehr sei es für jeden Muslim Pflicht, die wahre Bedeutung des *tauḥīd* mitsamt seinen Implikationen zu verstehen, andere darüber aufzuklären und dementsprechend zu handeln. Ibn ‘Abd al-Wahhāb bediente sich in seiner Argumentation bei Konzepten aus der spekulativen Dogmatik, in der der Glaube durch das Herz bestätigt (*at-taṣdīq bi-l-qalb*) und durch die Zunge und Taten bekräftigt werden soll (*al-iqrār bi-l-lisān wa-l-a‘māl*). Diese Kriterien waren traditionell rein theoretischer Natur. Es oblag Gott im Jenseits, über den tatsächlichen Glauben eines Muslims zu urteilen. Bei Ibn ‘Abd al-Wahhāb wurden sie jedoch zu einem Instrument, mit dem der Glaube eines Muslims im Diesseits messbar wurde.¹⁸⁷ Für ihn war es also keine abstrakt theologische, sondern eine konkrete Rechtsfrage.

Wer der einzig wahren Lehre durch unislamische Praktiken (*bida‘*) zuwiderhandle, beginge eine Form der Beigesellung (*širk*). Generell wird im Islam zwischen kleinem *širk* (*širk asḡar*) und großem *širk* (*širk akbar*) unterschieden. Bei der ersten Form handele es sich um eine Sünde (*ma‘šiya*), die, selbst wenn es sich um eine schwerwiegende handele (*kabīra*, Pl. *kabā‘ir*), nicht zum Ausschluss aus dem Islam führe.¹⁸⁸ Letztere jedoch, sei ein Akt des Un-

¹⁸⁵ Linnhoff, Josef (2017). „Ibn Taymiyyah and the Ibn Abdul Wahhab Brothers“. *Muftah*. 31.07.2017. <https://muftah.org/ibn-taymiyyah-ibn-abdul-wahhab-brothers/#.WYMwnYTyjmg>. Zuletzt geprüft am 03.08.2017.

¹⁸⁶ Vgl. Steinberg, Guido (2014). „Saudi Arabien: Der Salafismus in seinem Mutterland“. In: Behnam T. Said; Hazim Fouad (Hrsg.): *Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam*. Freiburg im Breisgau: Herder. S. 265–296. S. 268.

¹⁸⁷ Vgl. Peskes, Esther (1993). *Muḥammad B. ‘Abdalwahhāb (1703 - 92) im Widerstreit. Untersuchungen zur Rekonstruktion der Frühgeschichte der Wahhābīya*. Dissertation. Bochum: Ruhr Universität. S. 27–28.

¹⁸⁸ Die frühislamische heterodoxe Sekte der *Hawāriḡ* sah bereits in dem Begehen einer *kabīra* einen Akt des Unglaubens. Um sich von den *Hawāriḡ* zu distanzieren, betonte Wahhāb, dass die von ihm kritisierten Praktiken allesamt als *širk akbar* zu begreifen waren. Vgl. Kapitel 4.1 („Historische Kritik an der *Wahhābīya*“).

glaubens (*kufir*), welchen Gott gemäß dem Koran nicht verzeihen werde.¹⁸⁹ Kernstreitpunkt war daher die Frage, ob die von Ibn ‘Abd al-Wahhāb kritisierten Praktiken wie die Heiligenverehrung und Gräberanbetung als *širk* aufgefasst werden konnten, der zum *kufir* führe. Denn der Vorwurf ein Ungläubiger (*kāfir*, Pl. *Kuffār*) oder ein Apostat (*murtadd*, Pl. *Murtaddūn*) zu sein, hatte schwerwiegende Folgen: Aus der Sicht Ibn ‘Abd al-Wahhābs wären *Kuffār* und *Murtaddūn* jederzeit und allorts militärisch zu bekämpfen und die Quellen ihres Unglaubens, wie z.B. Heiligengräber, zu zerstören. Wer dies unterlasse, würde selbst zum *kāfir*.¹⁹⁰

Diese Ansichten waren nicht grundsätzlich und in Gänze neu, neu war jedoch die Vehemenz mit der sie gefordert und letztendlich auch durchgesetzt wurden.¹⁹¹ Möglich war dies über das 1744 beschlossene politische Bündnis mit dem Stammesführer Muḥammad Ibn Sa‘ūd (gest. 1765), welches den Beginn des bis heute währenden gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnisses zwischen der saudischen Herrscherfamilie und den wahhabitischen Gelehrten darstellt. Was die Beziehung der *Wahhābīya* zur *Hanbalīya* angeht, so ist diese ambivalent. Zum einen orientierten sich die wahhabitischen Gelehrten in islamrechtlichen Fragen nahezu ausschließlich an der hanbalitischen Rechtsschule.¹⁹² Hierin liegt bereits ein erster Unterschied zum heutigen Salafismus, der, wie bereits erwähnt, die Rechtsschulanbindung ablehnt. Auf der anderen Seite standen zeitgenössische Hanbaliten der *Wahhābīya* skeptisch bis ablehnend gegenüber.¹⁹³ Die kompromisslose Ablehnung des Sufismus *in toto* beispielsweise lässt sich aus der Anbindung an die hanbalitische Rechtsschule nicht erklären.¹⁹⁴

Die heutige Rehabilitation wahhabitischer Theologie ist zum großen Teil durch den Aufstieg Saudi-Arabiens zu einer Regionalmacht zu erklären; ein Prozess der sich über zwei Jahrhunderte hinweg zog. Der erste saudische Staat betrieb eine massive Expansionspolitik. 1801 zerstörten wahhabitische Truppen im Zuge ihrer Eroberungen die südirakische Stadt Kerbala, da

¹⁸⁹ Vgl. Sure 4, Vers 48: „Gott vergibt nicht, daß man ihm (andere Götter) beigesellt. Was darunter liegt (d. h. die weniger schweren Sünden) vergibt er, wenn er (es vergeben) will“. Sofern nicht anderweitig gekennzeichnet, entstammen alle Koranzitate aus Paret, Rudi (2007). *Der Koran*. Stuttgart: Kohlhammer. Da es zum Nachvollziehen der Argumentationen oft auf den arabischen Wortlaut ankommt, wurde der Übersetzung von Paret gegenüber der von Bobzin, Hartmut; Bobzin, Katharina (2014). *Der Koran. Neu übertragen*. München: C.H. Beck der Vorzug gegeben.

¹⁹⁰ Vgl. hierzu ausführlich sein Hauptwerk: Ibn ‘Abd al-Wahhāb, Muḥammad (1996). *Kitāb at-Tauḥīd*. Riad: Dār as-Salām Publications.

¹⁹¹ Zum ideologischen Hintergrund einer seiner Lehrer vgl. Nafi, Basheed M. (2006). „A Teacher of Ibn ‘Abd al-Wahhāb. Muḥammad Ḥayāt al-Sindī and the Revival of Aṣḥāb al-Ḥadīth's Methodology“. In: *Islamic Law and Society* 13 (2). S. 208–241.

¹⁹² Guido Steinberg merkt in diesem Zusammenhang an, dass dies vor allem praktische Gründe hatte, da die Bücher anderer Rechtsschulen zu diesem Zeitpunkt auf der arabischen Halbinsel kaum verfügbar gewesen waren. Vgl. Steinberg (2014). S. 270.

¹⁹³ In Kapitel 4.1 („Historische Kritik an der *Wahhābīya*“) gehe ich ausführlicher auf diesen Aspekt ein.

¹⁹⁴ Vgl. Dziri (2014). „Das Gebet des Propheten als ob du es sehen würdest“. S. 142.

sie die dort lebenden Schiiten als vom Islam abgefallene Häretiker erachteten. Drei Jahre später eroberten sie zudem Mekka und Medina, die zwei heiligsten Städte des Islams. Damit wurde das Osmanische Reich nicht nur in territorialer Hinsicht herausgefordert. Der osmanische Sultan konnte so auch seiner religiösen Rolle als Kalif, also als spirituelles Oberhaupt aller Muslime und Hüter der heiligen Stätten, nicht mehr gerecht werden. Aufgrund dessen veranlasste er die Rückeroberung der Gebiete durch seinen Vizekönig in Ägypten, was 1818 den Zusammenbruch des ersten saudischen Staates zur Folge hatte. Der zweite saudische Staat scheiterte 1891 wiederum an inneren Streitigkeiten um die Thronfolge. Erst mit der Ausrufung des Königreiches Saudi-Arabien 1932 war dem wahhabitischen Unterfangen langfristiger Erfolg beschert worden.¹⁹⁵

Hierdurch wird auch deutlich, dass der heutige Salafismus nicht mit der historischen Bewegung der *Wahhābīya* gleichgesetzt werden kann. Denn letztere begann als innerislamische, vor allem gegen Mystik und Volksglauben gerichtete Reformbewegung, während sich der heutige Salafismus darüber hinaus vor allem in Abgrenzung zu westlichen politischen Ordnungsvorstellungen definiert. Diese spielten allein schon aus historischen Gründen in der Gedankenwelt Ibn ‘Abd al-Wahhābs keine Rolle.

Zunächst lässt sich somit festhalten, dass es in der islamischen Geschichte bis zum 20. Jahrhundert durchaus Ankerpunkte gibt, die für den heutigen Salafismus von Bedeutung sind. Diese Punkte sind jedoch eher zeitlich versprengt als linear angeordnet, sodass sich keine nahtlose ideologische Linie von Ibn Ḥanbal zu heutigen Salafisten ziehen lässt. Insofern ist dem Islamwissenschaftler Benjamin Jokisch beizupflichten, wenn er feststellt, dass eine konkrete vormoderne Bewegung, aus der sich der moderne Salafismus unmittelbar rekrutiert, nicht zu erkennen ist.¹⁹⁶ Von entscheidender Bedeutung sind vielmehr Entwicklungen, die im 20. Jahrhundert stattgefunden haben, weswegen diese Gegenstand des nächsten Kapitels sind.

3.1.2 Die Entstehung des Salafismus im 20. Jahrhundert

Die Konfrontation der islamischen Welt mit dem europäischen Kolonialismus ging mit der Entstehung mehrerer Reformbewegungen einher, die mit stark unterschiedlichen Ansätzen zum Ziel hatten, den Islam zu alter Größe zurückzuführen. Relevant für das vorliegende Kapitel sind hiervon die Strömungen, die zur Formung des heutigen Salafismus beigetragen haben.

¹⁹⁵ Vgl. Fouad, Hazim (2015). „(Neo-)Salafiyya oder (Neo-)Salafismus?. Eine historische Betrachtung zur Beschreibung eines gegenwärtigen Phänomens“. In: *Interventionen. Zeitschrift für Verantwortungspädagogik* 3 (5). S. 4–15. S. 8.

¹⁹⁶ Vgl. Jokisch, Benjamin (2014). „Salafistische‘ Strömungen im vormodernen Islam“. In: Rauf Ceylan; Benjamin Jokisch (Hrsg.): *Salafismus in Deutschland. Entstehung, Radikalisierung und Prävention*. Frankfurt am Main: Lang-Ed. S. 15–36. S. 33.

Für große Verwirrung sorgte in diesem Kontext lange Zeit eine Bewegung von Reformern, die unter dem Label „*Salafīya*“ in der Orientalistik und darüber hinaus bekannt wurde. Da der Begriff heutzutage im Arabischen das beschreibt, was auf Deutsch unter Salafismus verstanden wird und demzufolge von der Reformbewegung der „*Salafīya*“ unterschieden werden kann und muss, stellt sich zwangsläufig die Frage nach der Beziehung beider Phänomene zueinander. Äußerst fruchtbar haben sich in diesem Zusammenhang die Arbeiten des Historikers Henri Lauzière erwiesen, der in seiner 2015 erschienenen Monografie „*The Making of Salafism*“ dieses komplexe Verhältnis am Beispiel des marokkanischen Reformers Taqī ad-Dīn al-Hilālī nachgezeichnet hat. Vorausgegangen war dem Buch 2010 ein Aufsatz mit dem Titel „*The Construction of Salafīya: Reconsidering Salafism from the Perspective of Conceptual History*“, welcher wiederum 2015 von dem Islamwissenschaftler Frank Griffel kritisch rezipiert und diskutiert wurde.¹⁹⁷ 2016 veröffentlichte Lauzière darauf wiederum eine Replik, die im Grunde die Kernaussagen seines Buches zusammenfasst, worauf im gleichen Jahr eine erneute Erwiderung von Griffel erschien.¹⁹⁸ Auf der Grundlage dieser Debatten, die durch eigene Überlegungen ergänzt sind, werden im Folgenden die wichtigsten Entwicklungen skizziert, die zur Formung des heutigen Salafismus beigetragen haben.

3.1.2.1 „*Salafīya*“ – Objektbegriff oder Fremdzuschreibung?

Bei der unter dem Namen *Salafīya* bekannt gewordenen Reformbewegung handelte es sich um eine Gruppe von insbesondere syrischen, irakischen, und ägyptischen Intellektuellen, deren Wirken in die Zeit der vorletzten Jahrhundertwende fällt.¹⁹⁹ Die Schwäche des Osmanischen Reiches vis-à-vis den europäischen und russischen Kolonialmächten war offensichtlich geworden, und somit ebenso der Drang nach Reformen. All diese Reformer plädierten für eine Rückkehr zu den islamischen Quellen Koran und Sunna und deren Neuinterpretation unter rationalen Gesichtspunkten sowie unter Berücksichtigung der Erkenntnisse der modernen Naturwissenschaften. Sie als „Salafis“ zu bezeichnen war insofern nicht völlig abwegig, da viele von ihnen, wenngleich nicht alle, sich an der hanbalitischen Glaubensschule orientierten und somit *salafī* im Glauben waren (*salafī fī l-i'tiqād*). Jedoch gilt auch hier, dass dieses Label zu

¹⁹⁷ Vgl. Griffel, Frank (2015). „What Do We Mean by 'Salafī'?“. Connecting Muḥammad ‘Abduh with Egypt’s Nūr Party in Islam’s Contemporary Intellectual History“. In: *Die Welt des Islams: International Journal for the Study of Modern Islam* 55. S. 186–220.

¹⁹⁸ Vgl. Lauzière, Henri (2016). „What We Mean Versus What They Meant by 'Salafī'. A Reply to Frank Griffel“. In: *Die Welt des Islams: International Journal for the Study of Modern Islam* 56. S. 89–96; Griffel, Frank (2016). „What is the Task of the Intellectual (Contemporary) Historian?. A Response to Henri Lauzière’s 'Reply'“. In: *Die Welt des Islams: International Journal for the Study of Modern Islam* 56 (2). S. 249–255.

¹⁹⁹ Zu wesentlichen Protagonisten vgl. den weiteren Verlauf dieses Kapitels sowie Kapitel 4.4 („Modernistische Kritik“).

diesem Zeitpunkt rein theologischer Natur war. Einen Hinweis darauf, dass sich die Akteure selbst „Salafis“ oder ihre Bewegung *Salafīya* nannten, ist aus den historischen Quellen nicht ersichtlich.²⁰⁰ Lauzière erklärt die theologische Orientierung dieser Reformen an den *Ahl al-Ḥadīṭ* vor allem damit, dass dies, ähnlich wie bei Ibn Taimīya, als Rebellion gegen den Status Quo aufgefasst werden müsse. Die damaligen Machteliten seien durchweg ascharitisch ausgerichtet gewesen. Dem *madḥab as-Salaf* theologisch zu folgen bedeutete, sich bei der Formulierung von religiös-politischer Kritik weiterhin im Rahmen der Orthodoxie zu bewegen und keine *bid‘a* zu begehen. Interessanterweise wurde die Orientierung am atharitischen Fideismus rational begründet: Dieser *madḥab* würde den endlosen, durch die spekulativ-philosophische Textexegese verursachten Meinungsverschiedenheiten ein Ende setzen und so die theologische Basis für eine muslimische Einheit darstellen, die angesichts der damaligen Weltlage dringend geboten war.²⁰¹

Ein weiteres Merkmal dieser Reformbewegung war ihre breite Rezeption der Werke Ibn Taimīyas. Insbesondere für ihre Forderung der Loslösung von den klassischen Rechtsschulen dürfte er Inspirationsquelle gewesen sein. Griffel weißt in diesem Zusammenhang allerdings darauf hin, dass der Iraker Ḥair ad-Dīn Nu‘mān al-Alūsī (gest. 1899) Kontakte zur Ahl-e Hadith-Bewegung in Indien pflegte, welche ihrerseits wiederum durch den jemenitischen Reformen Muḥammad aš-Šaukānī (gest. 1834) beeinflusst worden war, und die einen mindestens ebenso großen Einfluss auf die Vorstellung der Reformen von einer rechtsschulfreien Jurisprudenz (*lā-madḥabīya*) hatte.²⁰² Ebenso verurteilten sie bestimmte, als irrational und Aberglauben empfundene, Praktiken im Bereich des Sufismus, wie z.B. den Glauben an Talismane oder übersinnliche Kräfte der Ordensführer.

Auch hier ist der historische und politische Kontext von großer Bedeutung. Denn der Osmanische Sultan und Kalif Abdülhamid II. regierte spätestens nach der Außerkraftsetzung der Verfassung 1878 zunehmend absolutistisch. Dabei verließ er sich einerseits auf die traditiona-

²⁰⁰ Vgl. Weismann, Itzhak (2001). „Between Sūfī Reformism and Modernist Rationalism. A Reappraisal of the Origins of the Salafīyya from the Damascene Angle“. In: *Die Welt des Islams: International Journal for the Study of Modern Islam* 41 (2). S. 206–237. S. 231.

²⁰¹ Vgl. Lauzière (2015). S. 44–49.

²⁰² Vgl. Griffel (2015). S. 206. Aš-Šaukānī wurde zunächst in der zaiditischen Rechtsschule sozialisiert, kam aber zu einem späteren Zeitpunkt in seinem Leben zu dem Schluss, dass die starre Befolgung einer einzigen Rechtsschule abzulehnen sei. Die Werke des 1795 zum obersten Qāḍī des Jemen ernannten Gelehrten beeinflussten unter anderem prominente Vertreter der indischen Ahl-e Hadith-Bewegung wie Saiyid Aḥmad Barelwī (gest. 1831) und Šiddīq Ḥasan Ḥān (gest. 1890). Dass er der *Wahhābīya* skeptisch gegenüberstand, wird von heutigen Salafisten gerne unterschlagen. Dziri (2014). „Das Gebet des Propheten als ob du es sehen würdest“. S. 147. Hierzu ausführlich vgl. Haykal, Bernard (2003). *Revival and Reform in Islam. The Legacy of Muhammad al-Shawkani*. Cambridge: Cambridge University Press; sowie Abou Zahab, Mariam (2009). „Salafism in Pakistan. The Ahl-e Hadith Movement“. In: Roel Meijer (Hrsg.): *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*. London: Hurst & Company. S. 126–142.

listische, reformkritische Gelehrtenschaft, welche bedingungslosen Gehorsam gegenüber dem Sultan bzw. Kalifen einforderte, und andererseits auf die einflussreichen, volksnahen Sufi-Orden (*ṭuruq*), die eine ebensolche Botschaft unter der Bevölkerung streuen sollten: „it is often said that ‘Abdulḥamīd supported the *ṭuruq* in order to win broader support for his regime among the masses. (...) This is true“.²⁰³ Die theologisch wie auch islamrechtliche Orientierung an Ibn Taimīya ist somit als Versuch zu sehen, die Hüter der bestehenden Ordnung aus islamischer Perspektive herauszufordern, um so einen Modernisierungsprozess anzustreben.²⁰⁴

Oberflächlich betrachtet gibt es also durchaus einige Gemeinsamkeiten zwischen der sogenannten „modernistischen *Salafīya*“ und dem, was wir heute unter Salafismus verstehen. Dazu gehören zu großen Teilen die Orientierung an der hanbalitischen Theologie, die Ablehnung eines blinden *taqlīd* zu Gunsten einer eigenständigen Rechtsfindung, die sich insbesondere an den Hadithen orientiert, sowie die Kritik bestimmter sufischer Praktiken. Unterschieden werden von der *Wahhābīya*, und somit auch dem heutigen Salafismus, müssen diese drei Aspekte allerdings wiederum im näheren Detail. So favorisierten die Reformer zwar den *madḥab as-Salaf*, erkannten die ascharitische und maturidische Glaubensschulen jedoch grundsätzlich an und erklärten ihre Anhänger demzufolge nicht zu Ungläubigen.²⁰⁵ In ihrem Verständnis von *iğtihād* hatte zudem der Verstand (*‘aql*) Vorrang vor der textuellen Überlieferung (*naql*) und kehrte somit die ursprüngliche hanbalitische Hermeneutik um.²⁰⁶ Schließlich lehnten sie im Gegensatz zu heutigen Salafisten den Sufismus nicht in Gänze ab, sondern erachteten ihn im Gegenteil als wichtigen Teil der islamischen Tradition.

Doch inwiefern war bzw. ist es nun gerechtfertigt, diese Reformbewegung mit dem Label *Salafīya* zu versehen, und ist der heutige Salafismus aus ihr hervorgegangen? Lauzière stellt hierzu fest, dass ab ca. 1920 die Labels *salafī* und *madḥab as-Salaf* langsam aus ihrem theologischen Kontext gelöst werden und in umfassenderer Bedeutung Verwendung finden, ohne dass jedoch bereits von einem allumfassendem Konzept namens *Salafīya* die Rede gewesen

²⁰³ Eich, Thomas (2003). „The Forgotten Salafī. Abūl-Ḥudā as-Sayyādī“. In: *Die Welt des Islams: International Journal for the Study of Modern Islam* 43 (1). S. 61–87. S. 69–70.

²⁰⁴ Vgl. Weismann (2001). S. 228.

²⁰⁵ Auch ist die Glaubenslehre (*‘aqīda*) heutiger Salafisten nicht identisch mit der Doktrin der damaligen *Ahl al-Ḥadīth*-Bewegung. Vgl. Gharaibeh, Mohammad (2014). „Zur Glaubenslehre des Salafismus“. In: Behnam T. Said; Hazim Fouad (Hrsg.): *Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam*. Freiburg im Breisgau: Herder. S. 106–131. Mehr dazu in den nachfolgenden Kritiken.

²⁰⁶ Ein weiteres wichtiges Unterscheidungsmerkmal zum heutigen Salafismus war zudem der arabische Nationalismus der damaligen Reformer. Dies bewahrte sie allerdings nicht davor, von ihren Kritikern als „Wahhabiten“ diskreditiert zu werden. Vgl. Weismann (2001). S. 231.

sein könnte.²⁰⁷ Dass dies im Nachhinein so wahrgenommen wurde, läge an einem konzeptuellen Fehler des französischen Orientalisten Louis Massignon (gest. 1962). „What happened in 1919 is that Massignon failed to make that distinction and mistook a Sunni theological marker for a general label referring to a reform movement.“²⁰⁸ Griffel wiederum kann darin keinen Fehler erkennen. Wenn doch die Begriffe *salafī* und *Salafīya* unter den Akteuren der Reformbewegung Verwendung fanden, so sei es nicht verwerflich, *Salafīya* als analytischen Begriff zur Beschreibung dieser Bewegung zu nutzen.²⁰⁹ Dies ist aber bei genauem Hinsehen nicht Lauzières Problem. Wie er in seinem Buch darlegt, spricht grundsätzlich nichts gegen die Verwendung analytischer Termini, auch wenn sich die Akteure selbst nicht dieses Labels bedienen. Im großen Unterschied zu einem Begriff wie „Islamismus“ jedoch, den er als unproblematisch und gerechtfertigt erachtet, sieht er in Bezug auf *Salafīya* das Hauptproblem darin, dass dieser Begriff gewählt wurde, weil sich die damit gemeinte Reformbewegung angeblich selbst so genannt hätte und seinerzeit im innerislamischen Diskurs so bezeichnet worden sei. Dies sei aber niemals der Fall gewesen.²¹⁰ Aus dieser fälschlichen Annahme resultierten seiner Meinung nach zahlreiche konzeptionelle Fehlritte, so z.B. die Auffassung, der heutige Salafismus wäre, und sei es durch den Einfluss der *Wahhābīya*, aus der sogenannten „modernistischen *Salafīya*“ hervorgegangen.²¹¹ Um dies zu belegen, werde versucht, heutige Vorstellungen von Salafismus in die damals verwendeten Begriffe hineinzuzinterpretieren.²¹²

In Wirklichkeit aber sei der Begriff *islāḥ* (Reform) der Schlüsselbegriff der damaligen Reformer gewesen. Somit muss zwischen der Reformbewegung einerseits und der *Wahhābīya* andererseits als zwei Stränge, die zwar im Austausch miteinander standen, jedoch analytisch zu trennen sind, klar unterschieden werden.²¹³ Dieser Austausch bedarf näherer Betrachtung.

²⁰⁷ Vgl. Lauzière (2015). S. 36. In seinem Artikel aus 2010 führt er als Beispiel den ägyptischen Buchladen und die dazugehörige Druckerei *al-Maktaba as-Salafīya* der beiden Reformer Muḥib ad-Dīn al-Ḥaṭīb (gest. 1969) und ‘Abd al-Fattāḥ Qatlān (gest. 1939) an. In der dortigen Verwendung handelt es sich allerdings um die feminine Endung des Adjektivs *salafī* (im Sinne von „vorhergegangen“) und nicht um ein abstraktes Nomen im Sinne von Salafismus. Vgl. Ibid. S. 33-34.

²⁰⁸ Ibid. S. 41.

²⁰⁹ Vgl. Griffel (2015). S. 201-202. Zur Notwendigkeit analytischer Termini als Abgrenzung zur Objektsprache in diesem Kontext vgl. Nedza (2014).

²¹⁰ Vgl. Lauzière (2010). S. 17-19. Dass sich zu einem späteren Zeitpunkt Vertreter dieser Reformer selbst diese Bezeichnung gaben, führt Lauzière ebenso auf den Einfluss Massignons zurück, dessen Werke von diesen rezipiert wurden.

²¹¹ Vgl. Ibid. S. 13.

²¹² Vgl. Ibid. S. 17. So hat beispielsweise Muḥammad ‘Abduh (gest. 1905) den Begriff *Salafī* auf alle bekannten muslimischen Theologen bis ins 12. Jahrhundert angewandt und schließt somit auch den berühmten Theologen Muḥammad al-Ġazālī (gest. 1111) mit ein, der von heutigen Salafisten weitestgehend abgelehnt wird. Vgl. Hourani, Albert Habib (1970). *Arabic Thought in the Liberal Age, 1796-1939*. London: Oxford University Press. S. 46.

²¹³ Vgl. Lauzière (2010). S. 40. Lauzière nutzt zur Bezeichnung der *Wahhābīya* und zur analytischen Unterscheidung von der Reformbewegung auch den Begriff „puristische *Salafīya*“.

Denn hieraus wird deutlich, dass der gegenwärtige Salafismus maßgeblich durch Entwicklungen innerhalb der *Wahhābīya* in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts geprägt wurde und weniger durch den Einfluss der „modernistischen *Salafīya*“.

3.1.2.2 „Salafisierung“ der *Wahhābīya* oder „Wahhabisierung“ der *Salafīya*?

Wie in den vorherigen Kapiteln bereits deutlich wurde, sind geistesgeschichtliche Entwicklungen stets in Abhängigkeit zu den politischen und soziokulturellen Gegebenheiten zu analysieren. Will man das Verhältnis der „modernistischen *Salafīya*“ zur *Wahhābīya* verstehen, so sind die Ereignisse im Nahen Osten nach dem Ersten Weltkrieg von entscheidender Bedeutung. Die Schlüsselfigur dieser Epoche in diesem Kontext war der Ägypter Rašīd Riḍā (gest. 1935). Dieser war einerseits von den reformerischen Gedanken seines Lehrers Muḥammad ‘Abduh geprägt,²¹⁴ entwickelte ab ca. 1920 jedoch gleichzeitig eine wachsende Sympathie für die *Wahhābīya* und ihren politischen Anführer ‘Abd al-Azīz Ibn Sa‘ūd (gest. 1953). Ausgangspunkt hierfür dürfte die verheerende Lage der arabischen Staaten nach dem Untergang des Osmanischen Reiches gewesen sein. Nahezu die gesamte arabische Welt war zu diesem Zeitpunkt durch europäische Kolonialmächte besetzt. Aus seiner Sicht hatte die haschemitische Dynastie somit auf ganzer Linie versagt. Einzig das junge saudische Königreich schien sich dieser Besatzung zu entziehen und noch dazu die heiligen Städte des Islams zu beschützen. Für Riḍā bestand ein Zusammenhang zwischen der Durchsetzung des puristischen Islamverständnisses der *Wahhābīya* und dem Erfolg des saudischen Projektes. Dabei unterschied er zwischen den Exzessen der, teilweise in fremde Staatsterritorien marodierenden, saudischen Truppen der *Iḥwān* und dem Staatsmann Ibn Sa‘ūd. Dieser wisse als „weiser Mann“ schon, wie er diese unter Kontrolle bringen würde.²¹⁵ Dadurch, dass sich Ibn Sa‘ūd der *Iḥwān* 1929 mit britischer Hilfe militärisch entledigt hatte und keine weiteren Expansionsbestrebungen zeigte, dürfte sich Riḍā bestätigt gefühlt haben.

Trotzdem waren sich gemäß Lauzière sowohl Ibn Sa‘ūd als auch Riḍā darüber im Klaren, dass die traditionellen wahhabitischen Gelehrten nicht in der Lage waren, genug Expertise für ein modernes Staatswesen aufzubringen.²¹⁶ Um diesem „Fachkräftemangel“ zu begegnen,

²¹⁴ ‘Abduh wiederum arbeitete Jahre mit dem im Iran geborenen Ğamāl ad-Dīn al-Afġānī (gest. 1897) zusammen, der gemeinhin als geistiger Gründer der „modernistischen *Salafīya*“ betrachtet wird. Vgl. zu beiden Protagonisten jeweils Keddie, Nikki R. (1972). *Sayyid Jamāl ad-Dīn 'al-Afġhānī'. A Political Biography*. Berkeley: University of California Press; Sedgwick, Mark J. (2010). *Muhammad Abduh*. Oxford: Oneworld Publications. Für das Verhältnis Riḍās zu beiden vgl. Busool, Assad Nimer (1976). „Shaykh Muhammad Rashid Rida’s Relations with Jamal al-Din al-Afghani and Muhammad ‘Abduh“. In: *The Muslim World* 66. S. 272–286.

²¹⁵ Lauzière (2015). S. 67.

²¹⁶ Vgl. Ibid. S. 70.

schickte Riḍā eine Delegation seiner fähigsten Schüler in das saudische Königreich, um einerseits den Aufbau des Staates zu unterstützen und gleichzeitig mäßigend auf fortschrittsfeindliche wahhabitische Eiferer einzuwirken.²¹⁷ Folgende Punkte dieses Austausches sind an dieser Stelle festzuhalten: Da Salafismus als Konzept zu dieser Zeit noch nicht existierte, war die heutige analytische Abgrenzung beider Bewegungen zum damaligen Zeitpunkt noch nicht möglich. Ebenso wenig dachten die damaligen Akteure in den später konstruierten analytischen Kategorien. Dies hing auch damit zusammen, dass im kolonialen Kontext die muslimische Einheit wichtiger erachtet wurde als eine einheitliche Lehre und die Beseitigung unterschiedlicher Glaubensvorstellungen nicht im Vordergrund stand.²¹⁸

Insgesamt konnte sich das reformistische Islamverständnis allerdings trotzdem nicht durchsetzen. So kam es, dass sich die Reformer der Delegation nach und nach den Ansichten ihrer Gastgeber fügten, was sich auch in den Artikeln des berühmten, ursprünglich von Riḍā herausgegebenen Magazins *al-Manār* niederschlug:

*Rida tended to be a purist when it came to matters of creed, but he remained a modernist with respect to sociopolitical and legal reform. Many of his Wahhabi-inspired disciples, however, came to disregard the modernist part of this equation and lost sight of their mentor's higher objectives and broad reformist program.*²¹⁹

Mit Blick auf diese Entwicklungen scheint es zunächst nachvollziehbar, wenn einige Wissenschaftler von der „Wahhabisierung der *Salafīya*“ sprechen.²²⁰ Schenkt man der Aussage Glauben, dass Ibn Sa‘ūd 1929 die Benutzung des Begriffes *Wahhābīya* offiziell verbot und stattdessen die Benutzung des Begriffes *Salafīya* empfahl,²²¹ könnte man genauso gut von der „Salafisierung der *Wahhābīya*“ sprechen, würde aber trotzdem das Gleiche meinen. Festzuhalten ist, dass es einen Austausch zwischen der Reformbewegung der sogenannten „modernistischen *Salafīya*“ und der *Wahhābīya* gab, jedoch letztere eher die „modernistische *Salafīya*“ beeinflusste als umgekehrt. Insofern ist der heutige Salafismus nicht aus der „modernistischen *Salafīya*“ hervorgegangen:

²¹⁷ Vgl. Ibid. S. 71.

²¹⁸ Vgl. Fattah, Hala (2003). „'Wahhabi' Influences, Salafi Responses: Shaikh Mahmud Shukri and the Iraqi Salafi Movement, 1745-1930“. In: *Journal of Islamic Studies* 14 (2). S. 127–148. S. 148.

²¹⁹ Lauzière (2015). S. 89. Am prägnantesten dürfte dieses Beispiel anhand der Person Muḥammad Ḥāmid al-Fiqqī (gest. 1959) nachzuvollziehen sein, der ebenfalls Mitglied der Delegation Riḍās war. Er gründete 1926 in Ägypten *Anṣār as-Sunna al-Muḥammadīya*; heute Ägyptens größte salafistische Organisation. Vgl. Fouad (2014).

²²⁰ Naziri, Micah Ben David (2011). *Neo-Salafism: Rashid Rida and the Wahhabification of Salafism in the 20th Century*. Ebook: New Dawn Publications.

²²¹ Vgl. Griffel (2015). S. 218. Diese Beobachtung findet sich auch bei Hasan, Noorhaidi (2009). „Ambivalent Doctrines and Conflicts in the Salafi Movement in Indonesia“. In: Roel Meijer (Hrsg.): *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*. London: Hurst & Company. S. 169–188. S. 171, und Abou El Fadl, Khaled (2007). *The Great Theft. Wrestling Islam from the Extremists*. New York: Harper One. S. 74. Für Lauzière hingegen ist diese Aussage angesichts der Quellenlage nicht ausreichend belegbar. Vgl. Lauzière (2016). S. 96.

*One must (...) refrain from thinking of this episode in terms of a convergence between Salafism and Wahhabism, which is a conceptually flawed way of accounting for the change. To do so would be to assume that Salafism was already established as a distinct category and that the term Salafi referred exclusively to balanced reformers from outside the Saudi state, such as Rida and his disciples. This is a misconception. The Wahhabis, consequently, did not steal, hijack or borrow the label Salafi. They instead continued to use the term to refer to their own theological stance, as they had done on occasion before.*²²²

Für die Herausbildung des modernen Salafismus waren daher vielmehr Entwicklungen in Saudi-Arabien in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts entscheidend.

3.1.2.3 Formierung und Ausdifferenzierung des Salafismus im 20. Jahrhundert

Die Ideen der muslimischen Reformer wurden nie massentauglich. Insbesondere nach der Unabhängigkeit der arabischen Staaten waren es vielerorts nationalistisch-säkular ausgerichtete Ideologien, die den Diskurs der neuen Machthaber bestimmten.²²³ In Opposition hierzu stand, insbesondere ab den 1970er Jahren, der aus der Muslimbruderschaft hervorgegangene klassische Islamismus, dessen Verfechtern es gelang, breite Teile der Bevölkerung zu mobilisieren. Die Reformbewegung der „modernistischen *Salafīya*“, und somit ihr Gedankengut, verschwanden zu dieser Zeit hingegen allmählich in der Bedeutungslosigkeit. Anhänger der *Wahhābīya* oder der „puristischen *Salafīya*“ hingegen blieben von diesem Schicksal verschont. Der Paradigmenwechsel nach dem Ende der Kolonialzeit hatte für sie keinen Einfluss auf ihre *Raison d'Être*: der Reinigung des Islams von irreführenden Vorstellungen zum Zwecke der Homogenisierung einer einzig wahren Lehre.²²⁴ Diese Entwicklung hatte für die Entstehung des heutigen Salafismus zwei Folgen: Zum einen verschwand eine Bewegung, die um die Bedeutung des Labels *Salafīya* hätte konkurrieren können. Zum anderen gab es nun keinen Anreiz mehr, Nachsicht in Bezug auf *falsche* Glaubensvorstellungen walten zu lassen, um die Einheit der Muslime aufgrund einer Bedrohung von außen nicht zu gefährden. Die muslimische Einheit galt ab diesem Zeitpunkt ausschließlich für die Befolger der wahren Lehre.²²⁵

Diese steigende Kompromisslosigkeit in Bezug auf die reine Lehre führte zwangsläufig auch zu ideologischen Zerwürfnissen innerhalb der „puristischen *Salafīya*“. Verstärkt wurde dieser Prozess durch politische Entwicklungen in Saudi-Arabien in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Wie zuvor erwähnt kamen in vielen arabischen Staaten nach der Unabhängigkeit

²²² Ibid. S. 93.

²²³ Dies gilt natürlich für republikanische Staatsformen in größerem Maße als für Monarchien. Doch auch die unter dem König stehenden Regierungen und Parlamente, beispielsweise in Marokko, zeugten von einem ähnlichen Trend.

²²⁴ Vgl. hierzu ausführlich Ibid. S. 199-230.

²²⁵ Zu der Idee der Einheit um die wahre Lehre vgl. Solomon, Noah (2009). „The Salafi Critique of Islamism: Doctrine, Difference and the Problem of Islamic Political Action in Contemporary Sudan“. In: Roel Meijer (Hrsg.): *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*. London: Hurst & Company. S. 143–168.

säkular ausgerichtete Diktaturen an die Macht, welche jegliche Opposition, insbesondere die islamistische, rigoros unterdrückten. Anhänger der Muslimbruderschaft in Syrien oder Ägypten wurden zu Zehntausenden in die Gefängnisse geworfen, wo sie oftmals gefoltert oder sogar hingerichtet wurden. Viele flohen aus ihren Heimatländern und fanden Aufnahme in Saudi-Arabien. Das Königreich sah sich im „Arabischen Kalten Krieg“ gezwungen, den revolutionären Ideologien des arabischen Nationalismus und Sozialismus ideell etwas entgegenzusetzen, und versuchte durch die Aufnahme der Islamisten, die religiöse Identität des Landes in den Vordergrund zu stellen.²²⁶

Es gab jedoch auch einen weiteren Grund. Vergleichbar mit der Situation zu Anfang des Jahrhunderts, fehlten in Saudi-Arabien zu dieser Zeit erneut Fachkräfte, um insbesondere das Staatswesen zu reformieren. Im Gegensatz zu den Reformern der „modernistischen *Salafīya*“ konnten die exilierten Muslimbrüder einen nachhaltigen Einfluss auf das Gedankengut der *Wahhābīya* ausüben. Prominente Vertreter wie Muḥammad Quṭb (gest. 2014), Bruder des 1966 hingerichteten Ideologen des militanten Islamismus Saiyid Quṭb, oder Muḥammad Surūr Zain al-‘Ābidīn (gest. 2016) versuchten, das theologische Erbe der *Wahhābīya* mit dem politischen Aktivismus der Muslimbruderschaft zu vereinen. Dadurch, dass sie einflussreiche Positionen in den Bildungsinstitutionen bekamen, beeinflussten sie eine neue Generation von salafistischen Predigern, die unter dem Namen *aṣ-Ṣaḥwa al-Islāmīya* („das islamische Erwachen“) bekannt wurde.

Während über ihre prominentesten Vertreter, Salmān al-‘Auda und Safar al-Hawālī, breit publiziert wurde,²²⁷ führt Lauzière eine bis dato wenig beachtete Figur als Hauptverantwortlichen für die Ideologisierung des Salafismus an, den Ägypter Muṣṭafā Ḥilmī: „More than any other scholar of the 1970s, Hilmi reframed Salafism as a comprehensive way of thinking, a blueprint for action, and an Islamic civilizational worldview”.²²⁸ In seinen beiden Büchern „Der Salafismus zwischen der islamischen Glaubensvorstellung und der westlichen Philosophie“ (*as-Salafīya baina l-‘aqīda al-islāmīya wa-l-falsafa al-ġarbīya*) und „Die Grundlagen der salafistischen Methode“ (*Qawā‘id al-manhaġ as-salafī*) beschrieb er den Salafismus als Methode (*manhaġ*), die als einzige in der Lage sei, Antworten auf alle Aspekte des Lebens zu

²²⁶ Vgl. Steinberg (2014). S. 273.

²²⁷ Vgl. Lacroix, Stéphane (2011). *Awakening Islam. The Politics of Religious Dissent in Contemporary Saudi Arabia*. New York: Harvard University Press oder auch Al-Rasheed, Madawi (1996). „Saudi Arabia's Islamic Opposition“. In: *Current History* 95 (597). S. 16–22.

²²⁸ Lauzière (2015). S. 202.

finden.²²⁹ Aus dem *madhhab as-Salaf* als theologische Schule wurde der *manhağ as-Salaf* im Sinne einer allumfassenden Ideologie. Konzeptuell gesehen, erwies Ḥilmī damit dem Salafismus den gleichen Dienst, den Saiyid Quṭb dem Islamismus erwiesen hatte, indem er ihn zu einer antiwestlichen Ideologie entwickelte.²³⁰

Doch auch in den Kreisen, die das Gedankengut der Muslimbrüder ablehnten, fand eine Veränderung der klassischen wahhabitischen Lehre statt. Dem Politikwissenschaftler Laurent Bonnefoy zufolge wurde die Formalisierung des zeitgenössischen salafistischen Gedankenguts im 20. Jahrhundert maßgeblich vorangetrieben durch ‘Abd al-Azīz bin Bāz (gest. 1999) und Nāṣir ad-Dīn al-Albānī (gest. 1999), „who picked up the reformist project and encouraged a focus on matters of creed (‘aqīda) and worship (‘ibada) rather than Islamic law and jurisprudence (fiqh)“.²³¹ Wie Lauzière feststellt, teilte al-Albānī Ḥilmīs Sichtweise, dass der Salafismus ein allumfassendes Denksystem sei, und forderte in letzter Konsequenz ebenso einen islamischen Staat, auch wenn sich ihre Methoden zur Verwirklichung dieses Zieles grundsätzlich unterschieden und al-Albānī dem Ägypter absprach, ein „wahrer *Salafī*“ zu sein.²³² In den Auseinandersetzungen mit der *Ṣaḥwa* entwickelten staatstreue Gelehrte wie Ibn Bāz, al-Albānī, Ṣāliḥ Ibn al-‘Uṭaimīn (gest. 2001) und später Rābi‘ Hādī al-Madḥalī ihre eigene Version des Salafismus, welche von den ursprünglichen Positionen wahhabitischer Gelehrte vor der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts unterschieden werden muss.²³³

Der Erdölboom in den 1970er-Jahren hatte eine hohe Arbeitermigration nach Saudi-Arabien zur Folge. Gleichzeitig kamen aus nahezu allen Teilen der Welt muslimische Studierende nach Saudi-Arabien, um insbesondere in der 1961 gegründeten Universität von Medina zu studieren. Dies, zusammen mit dem Wirken internationaler *Da‘wa*-Institutionen saudischer Prägung wie der 1961 gegründeten Muslimischen Weltliga und der 1972 gegründeten Weltversammlung Islamischer Jugend, sorgte für die weltweite Verbreitung der salafistischen Lehre und ihrer Lösung aus dem rein saudischen Kontext.²³⁴ Verstärkt wurde und wird dieser

²²⁹ Vgl. Ḥilmī, Muṣṭafā (1991). *As-Salafīya baina l-‘aqīda al-islāmīya wa-l-falsafa al-ğarbīya*. Alexandria: Dār ad-Da‘wa; Ḥilmī, Muṣṭafā (2005). *Qawā‘id al-manhağ as-salafī fi l-fikr al-islāmī. Buḥūṭ fi l-‘aqīda al-islāmīya*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīya.

²³⁰ Vgl. Lauzière (2015). S. 219.

²³¹ Bonnefoy, Laurent (2013). „Saudi Arabia and the Expansion of Salafism“. *NOREF*. September 2013. http://www.peacebuilding.no/var/ezflow_site/storage/original/application/51ecc6aed984f0b32dce709cd02cab49.pdf. Zuletzt geprüft am 29.11.2015. S. 1. Umschrift wie im Originalzitat.

²³² Vgl. Lauzière (2015). S. 224.

²³³ Die hier bereits anklingende bekannte Teilung des Salafismus in drei Hauptströmungen diskutiere ich in Kapitel 3.2.2 („Sozialwissenschaftliche Betrachtung“).

²³⁴ Vgl. Amghar, Samir (2014). „Quietisten, Politiker und Revolutionäre. Die Entstehung und Entwicklung des salafistischen Universums in Europa“. In: Behnam T. Said; Hazim Fouad (Hrsg.): *Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam*. Freiburg im Breisgau: Herder. S. 381–410. S. 382.

Prozess durch die Nutzbarmachung des Internets, wo arabischsprachige salafistische Grundlagentexte, oftmals in übersetzter Form, orts- und zeitunabhängig zur Verfügung gestellt werden. Hieraus ergibt sich eine besondere Dialektik. Denn mit dem Anspruch, eine für alle Zeit und jeden Ort geeignete Lehre zu sein, mischt sich der Salafismus mit bestimmten kulturellen Besonderheiten, was lokal verschiedene Erscheinungsformen zur Folge hat, die schließlich zu seiner weiteren Ausdifferenzierung führen.²³⁵

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass der Einfluss der *Ṣaḥwa* auf die Ausgestaltung des zeitgenössischen Salafismus weitaus bedeutsamer war als die Reformbewegung der „modernistischen *Salafīya*“. Deren Reformer spielen im zeitgenössischen salafistischen Diskurs demzufolge auch keine Rolle, sondern werden allenfalls kritisch gesehen.²³⁶ Man kann hier zu Recht von einer Ideologisierung sprechen, welche den heutigen Salafismus, trotz einzelner Ähnlichkeiten, von all den zuvor diskutierten Strömungen und Bewegungen der islamischen Geistesgeschichte und somit auch von der historischen *Wahhābīya* unterscheidet. Auch Lauzière resümiert:

*Beginning in the 1970s, a process of ideologization took place whereby Muslim scholars recast purist Salafism as a totalizing system reminiscent of the Islamism of Sayyid Qutb. From being a theological doctrine and an approach to Islamic law, Salafism became a worldview that encompassed the whole of existence, from knowledge to practice, from morality to etiquette, and even from religion to politics.*²³⁷

3.1.2.4 Schlussfolgerungen

Die historische Rückschau hat ergeben, dass der Salafismus erst in den 1970er Jahren seine heutige Form angenommen hat. Damit soll nicht gesagt werden, dass seitdem keine nennenswerten Entwicklungen innerhalb des Salafismus mehr stattgefunden haben oder stattfinden werden. Im Gegenteil, der „Arabische Frühling“ hat zu einer politischen Mobilisierung und Organisation geführt, wie sie zuvor im Salafismus eher unüblich war.²³⁸ Auch das Schisma zwischen al-Qaida und dem selbst ernannten „Islamischen Staat“ markiert einen ideologischen Wendepunkt im militanten Spektrum des Salafismus. Vielmehr geht es darum hervorzuheben, dass der Salafismus aus islamwissenschaftlicher Perspektive weder eine Erscheinung ist, die seit dem 9. Jahrhundert bis in die heutige Zeit fortexistierte, noch sich aus der sogenannten „modernistischen *Salafīya*“ heraus entwickelte.

²³⁵ Insofern scheitert der Salafismus gewissermaßen an dem Anspruch der „Dekulturation von Religion“, wie Olivier Roy es in Roy (2004) beschreibt. Für Beispiele, in denen die Autoren lokale Erscheinungsformen des Salafismus mit dem saudischen Vorbild kontrastieren vgl. Gauvain (2013); Bonnefoy (2011) oder Pall (2013).

²³⁶ Vgl. Gauvain (2013). S. 285.

²³⁷ Lauzière (2015). S. 201.

²³⁸ Vgl. Cavatorta, Francesco; Merone, Fabio (Hrsg.) (2017). *Salafism after the Arab Awakening. Contending with People's Power*. Oxford: Oxford University Press.

Es ist richtig, dass die heutige Glaubenslehre der Salafisten, insbesondere im Hinblick auf die Interpretation der Namen und Eigenschaften Gottes, ihren Ursprung bei Aḥmad Ibn Ḥanbal hat. Verfeinert wurde sie durch Aḥmad Ibn Taimīya, vor allem im Hinblick auf das Konzept des *tauḥīd*. Dies wiederum wurde für Muḥammad Ibn ‘Abd al-Wahhāb Grundlage für ein rigides Freund-Feind-Schema, mit dem die *Wahhābīya* ihre Feldzüge gegen andersdenkende, als Götzenanbeter (*Mušrikūn*) angesehene Muslime rechtfertigte. Mit der Konsolidierung des saudischen Staates kam ihr Islamverständnis vermehrt auch mit Vertretern anderer Bewegungen der islamischen Welt in Kontakt, wie den Reformern der „modernistischen *Salafīya*“. Diese folgten größtenteils ebenso der atharistischen Theologie, waren aber im Gegensatz zu den Wahhabiten der menschlichen Ratio gegenüber wohlwollend eingestellt und zeigten sich zudem weitaus nachsichtiger im Umgang mit anders denkenden Muslimen. Ihr größter Einfluss auf den heutigen Salafismus dürfte im Bereich der Rechtsfindung gelegen haben. Im Gegensatz zu den am hanbalitischen Recht orientierten Wahhabiten, inspirierte sie Ibn Taimīyas und aš-Šaukānīs Plädoyer für einen eigenständigen *iğtihād* zu einer fundamentalen Infragestellung des islamischen Rechtsschulwesens. Es wäre daher falsch zu behaupten, die Reformer der „modernistischen *Salafīya*“ hätten mit dem heutigen Salafismus überhaupt nichts zu tun.²³⁹ Allerdings war zum einen der Einfluss der Reformer auf die *Wahhābīya* insgesamt beschränkt. Zum anderen war und ist die Bezeichnung dieser Reformbewegung als *Salafīya* höchst problematisch, da aus ihr falsche Annahmen, den heutigen Salafismus betreffend, abgeleitet wurden:

*Despite everything that has been said to the contrary, he [Riḍā] did not inherit the mantle of some Salafi movement from ‘Abduh, did not bequeath this mantle to the Wahhabis or Hasan al-Banna or anyone else, and did not help transform a preexisting salafīya into a neo-salafīya. All of these convenient myths are products of our imagination.*²⁴⁰

Konstituierend für den zeitgenössischen Salafismus sind vielmehr die Entwicklungen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, insbesondere der Einfluss des Gedankenguts der Muslimbrüder auf die *Wahhābīya* und deren damit einhergehende Aufspaltung und Ideologisierung. Dies zeigt sich unter anderem dadurch, dass in gegenwärtigen salafistischen Debatten nahezu ausschließlich Vertreter dieser Epoche, wie Ibn Bāz, Ibn al-‘Uṭaimīn oder al-Albānī

²³⁹ So gibt beispielsweise der Islamwissenschaftler Jacob Olidort an, dass al-Albānī in dieser Hinsicht durchaus von den syrischen Reformern um Ġamāl ad-Dīn al-Qāsimī (gest. 1914) beeinflusst wurde. Vgl. Olidort, Jacob (2015). „The Politics of ‘Quietist’ Salafism“. *Brookings*. Februar 2015. http://www.brookings.edu/~media/research/files/papers/2015/02/salafism-quietist-politics-olidort/brookings-analysis-paper_jacob-olidort-inside_final_web.pdf. Zuletzt geprüft am 29.11.2015. S. 9.

²⁴⁰ Lauzière (2015). S. 234. So beispielsweise das Konzept einer „Neo-Salafīya“ des Islamwissenschaftlers Reinhard Schulze, der damit eigentlich den klassischen Islamismus beschreibt, der zunächst gegen den Kolonialstaat (Ḥasan al-Bannā, ermordet 1949) und später gegen den Nationalstaat (Quṭb) gerichtet war. Beides sind vom heutigen Salafismus abzugrenzende Denkströmungen. Vgl. Schulze, Reinhard (2016). *Geschichte der Islamischen Welt. Von 1900 bis zur Gegenwart*. München: C.H. Beck.

als Autoritäten aufgeführt werden. Weder der Vorgänger von Ibn Bāz im Amt des Mufti von Saudi Arabien, Muḥammad Ibn Ibrāhīm (gest. 1969), geschweige denn ältere wahhabitische Gelehrte finden eine annähernd gleichwertige Beachtung. Auch hierdurch zeigt sich, dass der heutige Salafismus nicht mit der historischen *Wahhābīya* identisch ist.

Die historische Rückschau zeigt, dass der moderne Salafismus mehr umfasst als rein theologische Elemente. Es ist somit kaum verwunderlich, dass er das Interesse verschiedener geisteswissenschaftlicher Disziplinen geweckt hat. Diese werden im nächsten Kapitel aus komparatistischer Perspektive diskutiert und im Hinblick auf die aktuell stattfindenden Debatten analysiert.

3.2 Analysemöglichkeiten

Durch die Rückschau wurde deutlich, dass der Salafismus über diverse historische und theologische Bezugspunkte mit dem Islam verbunden ist. Salafismus und Salafisten sind somit Teil des Islams, indem sie eine seiner zahlreichen Strömungen darstellen. Gleichzeitig gehen dessen Merkmale über rein theologische Inhalte hinaus, sodass auch politikwissenschaftliche und soziologische Perspektiven auf das Phänomen lohnenswert erscheinen. Daher werden in diesem Kapitel aktuelle Erkenntnisse jener unterschiedlichen Perspektiven näher beleuchtet. Auch hier ist das Motiv die spätere Bezugnahme zu möglichen Formen der Kritik am Salafismus. Wenn es sich beim Salafismus um eine bestimmte theologische Strömung handelt, so kann damit gerechnet werden, dass dessen Positionen von anderen Denkrichtungen herausgefordert werden. Es ist jedoch auch vorstellbar, dass dem Salafismus jeglicher Bezug zur Religion abgesprochen wird und er als reine Politideologie wahrgenommen wird, welche die Religion missbrauche, um Jugendliche in die Irre zu führen. Das Aufgreifen wissenschaftlicher Erkenntnisse innerhalb bekenntnisorientierter Kritik erscheint keinesfalls abwegig.

3.2.1 Religionswissenschaftlich: Salafismus als Form des Fundamentalismus

In diesem Kapitel werden zunächst diejenigen Merkmale erläutert, die den gegenwärtigen Salafismus prägen und ihn von anderen Strömungen des sunnitischen Islams unterscheiden. Dies geschieht anhand eines für den Salafismus typischen Primärtextes, dessen Aussagen unter Hinzunahme einschlägiger Sekundärliteratur kommentiert werden. Im zweiten Teil erfolgen einige theoretische Überlegungen darüber, inwieweit der Salafismus als religiös-fundamentalistisch beschrieben werden kann und wieso es sinnvoll erscheint, weitere Disziplinen für seine Untersuchung heranzuziehen.

3.2.1.1 Merkmale des gegenwärtigen Salafismus

Die Quelle für die folgende Analyse ist ein Aufsatz mit dem Titel „A Brief Introduction to the Salafi Dawah“. Autor ist der britische Salafist Abu Iyad Amjad Rafiq, der dem Umfeld der „Organization of Ahl al Sunnah Islamic Societies“ (OASIS) zuzurechnen ist. Diese betreibt die Seite „salafipublications.com“, auf der auch der Text zu finden ist.²⁴¹ Er wurde gewählt, da er in seiner Aufmachung ein typisches Beispiel für die zu Zwecken der *da‘wa* eingesetzten Materialien darstellt.

Der Aufsatz beginnt mit einer Begriffsbestimmung der *Salaf* und der „Salafis“. Mit den *Salaf* seien die ersten drei Generationen von Muslimen gemeint, über die der Prophet Muhammad gesagt haben soll, sie seien „die besten Menschen“.²⁴² Als prominente Beispiele führt der Autor unter anderem die vier Gründer der sunnitischen Rechtsschulen und einige der Kompilatoren von Hadith-Sammlungen an, wobei seine chronologische Anordnung der Namen mit dem Todesjahr von Abū Dāwūd (gest. 889) endet.²⁴³ „Salafis“ wiederum seien Personen, die dem einzig wahren Islamverständnis der *Salaf* folgen. Beispiele aus der islamischen Geschichte seien Ibn Taimīya sowie dessen Schüler aḏ-Ḍahabī, Ibn Kaṭīr, und Ibn Qaiyīm sowie Ibn ‘Abd al-Wahhāb; gegenwärtige Vertreter dagegen Ibn Bāz, Ibn al-‘Uṭaimīn und al-Albānī. Insofern führt der Autor ziemlich exakt die Personen auf, die, wie zuvor beschrieben, für die Genese des heutigen Salafismus von – wenn auch sehr unterschiedlicher – Bedeutung sind. Sie alle würden zur „erretteten Gruppe“ (*al-Firqa an-Nāḡiya*) oder zur „siegreichen Truppe“ (*aṭ-Ṭā’ifa al-Manṣūra*) gehören, die gemäß einem weiteren Hadith als einzige von 73, aus der

²⁴¹ Vgl. Iyad, Abu (o.D.). „A Brief Introduction to the Salafi Dawah“. o.D. <http://www.salafipublications.com/sps/sp.cfm?subsecID=SLF02&articleID=SLF020001&pfriend=>. Zuletzt geprüft am 03.07.2015. Zu „OASIS“ vgl. Amghar (2014). S. 389 und Hamid, Sadek (2009). „The Attraction of 'Authentic' Islam. Salafism and British Muslim Youth“. In: Roel Meijer (Hrsg.): *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*. London: Hurst & Company. S. 384–403. S. 395.

²⁴² Iyad (o.D.). Der entsprechende Hadith findet sich sowohl in der Hadith-Sammlung von al-Buḥārī (gest. 870) im Buch über das Erweichen des Herzens (*ar-riqāq*) im Kapitel „Die Warnung vor weltlichem Vergnügen und [unnötigem] Wetteifern im Diesseits (*mā yuḥḍaru min zahrat ad-dunyā wa-t-tanāfus fihā*)“ wie auch bei Muslim (gest. 875) im Buch über die Vorzüge der Gefährten im Kapitel „Der Vorzug der Gefährten, derer, die ihnen folgen, und derjenigen, die darauf folgen (*faḍl aṣ-ṣaḥāba ṭumma allaḍīna yalaunahum ṭumma allaḍīna yalaunahum*)“. Zur Bedeutung beider Werke vgl. Brown, Jonathan A. C. (2007). *The Canonization of al-Bukhārī and Muslim. The Formation and Function of the Sunnī Ḥadīth Canon*. Leiden: Brill.

²⁴³ Vgl. Iyad (o.D.). Seit der Veröffentlichung der Arbeiten des Islamwissenschaftlers Jonathan A.C. Brown gilt die Wahrnehmung von sechs kanonischen Hadithwerken als strittig. Dies gilt insbesondere für die Sammlung von Ibn Māḡāh (gest. 887). Es ist möglich, dass sie aus diesem Grund in dem zitierten Text nicht genannt wird. Im Folgenden wird daher von den „sechs bekannten“ statt den „kanonischen“ Hadithwerken gesprochen. Vgl. Brown, Jonathan A. C. (2011). „The Canonization of Ibn Mājah. Authenticity vs. Utility in the Formation of the Sunnī Ḥadīth Canon“. In: *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée* 129 (169-181). Zur Problematik der zeitlichen Einordnung dieser drei Generationen sowie der Bedeutung von „Generation“ (*ḡīl*) vgl. Nedza (2014). 96-100.

ursprünglichen islamischen Gemeinde hervorgehenden Gruppen ins Paradies einkehren werde.²⁴⁴

Eine nähere Beschreibung oder eine zeitlich kontextuelle Einordnung der Personen nimmt der Autor nicht vor. Stattdessen versucht er, die „Salafis“ von irregeleiteten Strömungen innerhalb des Islams abzugrenzen. Hierzu führt er aus:

He [the „Salafi“] is not of the sects of the Khawaarij who consider the Muslims to be Kaafirs (nonbelievers) due to their committing major sins, and make lawful the taking of their wealth and blood. He is not of the sects of the Shi'ah (Shi'ites) who hate and curse the Prophet's Companions and claim them to be apostates, claim that the Qur'an has been altered, reject the authentic Sunnah and worship the Prophet's Family, peace be upon them. He is not of the Qadariyah who deny Qadr (the Divine Decree). He is not of the Murjiah who claim Imaan (Faith) to be only in words and not in deed. He is not of the Asharriyah who deny Allah's Attributes. He is not of the Sufis who worship graves, saints and claim Divine incarnation. He is not of the Muqallidoon who necessitate that every Muslim adhere to the Madhhab (School of Thought) of a particular Imam or Shaikh, even when that madhhab differs with the clear verses of the Qur'an and authentic hadiths of the Prophet, peace be upon him.²⁴⁵

Die Selbstidentifikation funktioniert an dieser Stelle somit durch Abgrenzung, wobei mehrere Ebenen miteinander vermischt werden. Die Abgrenzung erfolgt gegenüber historischen Gruppen, die in der heutigen Zeit so nicht mehr existieren (*Hāriḡīya*, *Qadariya*, *Murḡi'a*)²⁴⁶ und gegenwärtigen Strömungen wie den Schiiten, Sufis und den Anhängern der ascharitischen Glaubenslehre, wobei hierzu auch Sufis zählen können. Die bei gleichzeitiger Abgrenzung erfolgende Bezugnahme auf historische Gruppen könnte ein Hinweis darauf sein, dass gegenwärtige Salafisten von ihren Gegnern mit diesen Gruppen verglichen werden.²⁴⁷ Schließlich kritisiert er die so genannten „Muqallidoon“, also diejenigen, welche den *taqlīd* als verpflichtend erachten, wobei diese ebenso Sufis und Aschariten sein können.

Der Autor belässt es allerdings nicht bei einer reinen Negativfolie. Vielmehr versucht er im Folgenden darzustellen, wie die vermeintliche richtige Glaubenslehre zu verstehen sei. Zentral sei dabei der *tauḥīd*, und dessen Dreiteilung in die Einheit Gottes als alleinigen Schöpfer

²⁴⁴ Vgl. 'Iyad (o.D.). Der Hadith findet sich in verschiedenen Varianten in den Hadith-Sammlungen von Abū Dāwūd im Buch über die Sunna im Kapitel „Die Erläuterung der Sunna“ (*ṣarḥ as-sunna*), at-Tirmidī (gest. 892) im Buch über den Glauben gemäß des Propheten im Kapitel „Das, was über die Aufspaltung dieser Umma berichtet wurde“ (*mā ḡā'a fī ftirāq hādihī l-umma*) und Ibn Māḡah im Buch über Zwietracht (*fitna*) im Kapitel „Aufsplittung der Völker“ (*iftirāq al-umam*), jedoch nicht bei al-Buḡārī oder Muslim. Vgl. hierzu eine Analyse des prominenten kuwaitischen Salafisten Hākim al-Muṭairī: Al-Muṭairī, Hākim (2009). „Hadīṭ al-iftirāq ,taftariqu ummatī 'alā talāt wa-sab'ina firqa' baina l-qabūl wa-r-radd. Dirāsa ḡadīṭiya isnādīya“. *Kuwait University*. 2009. <https://bit.ly/2INNa5v>. Zuletzt geprüft am 26.01.2016.

²⁴⁵ 'Iyad (o.D.). Umschrift wie im Original.

²⁴⁶ Zur *Qadariya* vgl. Van Ess, J. (2012). „Qadariyya“. *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. 2012. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0409. Zuletzt geprüft am 11.08.2017. Zur *Murḡi'a* vgl. Madelung, W. (2012). „Murḡi'a“. *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. 2012. http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/murdjia-COM_0801. Zuletzt geprüft am 24.01.2016. Zu den *Hawāriḡ* bzw. zur *Hāriḡīya* vgl. die Literaturangabe in Fußnote 5.

²⁴⁷ Am wahrscheinlichsten wohl mit den *Hawāriḡ*. Vgl. hierzu Kapitel 4.3.2.1 („Ein sufischer Blick auf die Genese des Salafismus“).

und Erhalter der Schöpfung (*tauḥīd ar-rubūbīya*), der Einheit Gottes in der Anbetungswürdigkeit (*tauḥīd al-ulūhīya* oder auch *tauḥīd al-‘ibāda*) und der Einheit Gottes in seinen Namen und Eigenschaften (*tauḥīd al-asmā’ wa-ṣ-ṣifāt*).²⁴⁸ Während es in Bezug auf das Verständnis von *tauḥīd ar-rubūbīya* wenig Reibungspunkte mit anderen Muslimen gibt, selbst wenn sie sich selbst dieses Konzeptes nicht bedienen, sorgt insbesondere der *tauḥīd al-ulūhīya* aufgrund seiner bereits erwähnten aktivistischen Komponente für Animositäten. Denn der Glaube an *lā ilāha illā Allāh* erfordere, jegliche Form von *širk* zu beseitigen, wie der Autor ausführt.²⁴⁹ Welche politischen und rituellen Handlungen allerdings als *širk* anzusehen sind – der Autor nennt hier keine Beispiele – liegt dabei im Auge des Betrachters, womit den Salafisten „ein wirkungsmächtiges Werkzeug zur sozialen Kontrolle in die Hand [gegeben wird]“. ²⁵⁰ Zum *tauḥīd* aufzurufen und vor *širk* zu warnen sei die Essenz der *ḥisba*, also der koranischen Aufforderung das Gute zu gebieten und das Schlechte zu verbieten (*al-amr bi-l-ma’rūf wa-n-nahy ‘an al-munkar*).²⁵¹ Aus salafistischer Sicht werde die Durchsetzung dieses Prinzips in der islamischen Welt sowohl von staatlichen wie auch nicht-staatlichen Akteuren seit langem vernachlässigt. Aus der Vorstellung, heutige Muslime wüssten nicht mehr, was richtig und was falsch sei, rührt der aktivistische Ansatz, Glaubensgenossen diesbezüglich zu ermahnen oder gar physisch zurechtzuweisen.²⁵²

Die dritte Form des *tauḥīd* schließlich ist Kernpunkt der theologischen Auseinandersetzungen, insbesondere mit der *Aṣ‘arīya*. Dieser wird vorgeworfen, die im Koran genannten menschenähnlichen Eigenschaften Gottes durch deren metaphorische Deutung zu leugnen und Gott somit zu „entleeren“ (*ta’ṭīl*). Salafisten gehen im Unterschied zu Aschariten (und zu den historischen *Ahl al-Ḥadīth*) davon aus, dass Gottes Eigenschaften den menschlichen zumindest

²⁴⁸ Vgl. ‘Iyad (o.D.). In Kreisen der *Saḥwa* wurde das durch Saiyid Quṭb entwickelte Konzept der Gottesherrschaft (*ḥākīmīya*) als vierter Bestandteil hinzugenommen. Dies führte zu bis heute andauernden Kontroversen, weshalb das Konzept der *ḥākīmīya* nicht als konsensualer Bestandteil des salafistischen Verständnisses von *tauḥīd* erachtet werden kann.

²⁴⁹ Vgl. Ibid.

²⁵⁰ Gharaibeh (2014). S. 107.

²⁵¹ Vgl. ‘Iyad (o.D.). Zum Konzept der *ḥisba* vgl. Cook, M. A. (2000). *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

²⁵² Eine institutionalisierte *ḥisba* existiert in unterschiedlicher Ausprägung gegenwärtig ausschließlich in Saudi-Arabien, dem Iran, dem Nordsudan, Teilen Nigerias und der indonensischen Provinz Aceh. In Ägypten gab es diesbezüglich in den 1970er-Jahren und in der tumultartigen Zeit nach dem Sturz Mubaraks 2011 entsprechende Versuche durch salafistische Gruppen, die aber zu keinem Zeitpunkt in staatliche Strukturen mündeten. Es lässt sich beobachten, dass in Gebieten, die unter die Kontrolle von Dschihadisten geraten, eine der ersten Aktivitäten oft der Aufbau einer Art *ḥisba*-Polizei ist. Vgl. Vidino, Lorenzo (2013). „Hisba in Europe?. Assessing a Murky Phenomenon“. *European Foundation for Democracy*. Juni 2013. www.css.ethz.ch/publications/pdfs/Hisba_in_Europe.pdf. Zuletzt geprüft am 29.11.2016.; Thielmann, Jörn (2003). *Naṣr Ḥamīd Abū Zaid und die wiedererfundene Ḥisba. Šarī‘a und Qānūn im heutigen Ägypten*. Würzburg: Ergon.

ähnlich (*mušābih*) seien.²⁵³ Aschariten sehen darin allerdings eine Form der Vermenschlichung Gottes (*tagṣīm*), was wiederum dem Koran widerspräche.²⁵⁴ Dabei liegen beide Auffassungen bei näherer Betrachtung weitaus enger beieinander, als es die Polemiken vermuten lassen. Beide Richtungen negieren die Gleichheit Gottes mit seiner Schöpfung (*tamtīl*), verbieten aber gleichzeitig eine metaphorische Deutung dieser Stellen (*ta`wīl*), wenn diese die Eigenschaften Gottes leugnet. Die genaue Bedeutung habe man nicht zu hinterfragen (*bi-lā kaif*).²⁵⁵ Im Ergebnis ähneln sich beide Positionen daher mehr, als dass sie sich unterscheiden:

*The Ash'arites, like virtually all theological schools, were not all of one single view, and there are some disparities between Ash'arite scholars over certain doctrines and details (...). Regarding the seemingly anthropomorphic verses in the Qur'an (e.g., 55:27, 48:10, 7:54), it is said that al-Ash'ari himself preferred the view of the famous Athari traditionalist, Ahmed ibn Hanbal (d. 855 CE), and chose to accept them bila kayf ('without asking how') without attempting to understand them beyond their description in the Qur'an and traditions. Al-Qushayri, a student of Ibn Furak (d. 1015 CE), shared this view, stating: 'The Eternal is described as having two hands (38:75) which are attributes whose reality we assert on the basis of revealed report.' However, many other Ash'arite scholars, such as al-Baqillani, al-Juwayni, and al-Ghazali, argued that these verses must be understood metaphorically.*²⁵⁶

Obwohl das Verhältnis zur Legitimität des *kalām* und zur Rolle des *'aql* eindeutiger Unterscheidungsmerkmale beider Strömungen darstellen, bleibt die korrekte Interpretation der Namen und Eigenschaften Gottes bis heute einer der theologischen Hauptstreitpunkte zwischen Salafisten und Aschariten.

Unterschiedliche Ansichten in Glaubensfragen sind für Abu Iyad jedoch nicht legitim und im Prinzip sogar unmöglich, wenn jeder sich, wie vorgeschrieben, konsequent nach dem Koran und der Sunna richten würde.²⁵⁷ Abu Iyad betreibt hier eine indirekte Kritik des *taqlīd*, indem er den direkten Zugang zu den heiligen Quellen durch den Gläubigen als Befolgung des Weges des Propheten (*ittibā`*) darstellt, wodurch eine Reinigung des Islam (*tazkiya*) von allen fälschlichen Einflüssen möglich sei. Dies sei möglich, da die Inhalte der Quellen selbsterklärend seien, wodurch nur eine richtige, man könnte sagen positivistische, Lesart möglich sei. Die Implikationen dieser salafistischen Hermeneutik wurden unter anderem durch den Islam-

²⁵³ Der Islamwissenschaftler Mohammad Gharaibeh nennt dies „transzendentalen Anthropomorphismus“. Vgl. Gharaibeh, Mohammad (2012). *Zur Attributenlehre der Wahhābīya unter besonderer Berücksichtigung der Schriften Ibn 'Uṭaimīns (1929-2001)*. Dissertation. Bonn: EB-Verlag.

²⁵⁴ Grundlage hierfür ist ein Teil von Sure 42, Vers 11 „Es gibt nichts, was ihm gleichkommen würde“ (*laisa kamīlihi šai`*).

²⁵⁵ Vgl. Berger, Lutz (2010). *Islamische Theologie*. Wien: Facultas. S. 81.

²⁵⁶ Halverson (2010). S. 16-18. Dies dürfte eine Grund dafür sein, dass beide Richtungen versuchen Abū-l-Ḥasan al-Aš'arī (gest. 935), auf dessen Namen die *Aš'arīya* zurückgeht, für ihre Ansichten zu vereinnahmen. Vgl. Makdisi, George (1962). „Ash'arī and the Ash'arites in Islamic Religious History I“. In: *Studia Islamica* (17). S. 37–80, sowie Makdisi (1962). Vgl. auch o.V. (2013). „Hat Allah eine Hand? Pierre Vogel“. 08.04.2013. <https://www.youtube.com/watch?v=CAY0HFRyFvE>. Zuletzt geprüft am 12.01.2016. Laut Vogel sei die *Salafīya* nicht per se gegen eine metaphorische Interpretation, sondern lediglich gegen eine „ohne Beweis“.

²⁵⁷ Vgl. Iyad (o.D.).

und Sozialwissenschaftler Adis Duderija ausgearbeitet. Dieser stellt fest, dass der Begriff „Sunna“ im Salafismus nicht gleichbedeutend ist mit dem eher weitgefassten Begriff „(islami-sche) Tradition“, sondern ausschließlich als authentisch erachtete Hadithe, d.h. schriftliche Fixierungen von Tradition beschreibt.²⁵⁸ Die Sanktionierung von Ansichten oder Handlungen ohne Textbezug ist somit nicht möglich, wodurch die Rolle mündlicher Überlieferungen, kul-turell gewachsener Traditionen und rationaler Erkenntnisgewinnung in den Hintergrund gerät. Dies hat letztendlich auch Auswirkungen auf die Möglichkeiten der Koraninterpretation. Al-lerdings attestiert auch Duderija den Salafisten keine völlig kontextfreie Herangehensweise im Umgang mit dem koranischen Text, da sie zumindest grundlegende methodische Instru-mente wie die Offenbarungsanlässe (*asbāb an-nuzūl*) sowie Abrogation (*nash wa-mansūh*) berücksichtigen würden.²⁵⁹ Trotzdem schränkt die wortwörtliche Hadith-Bezogenheit die Möglichkeiten ein, dem göttlichen Text übergeordnete ethische Vorstellungen (*maqāṣid*) zu entnehmen, die dem Allgemeinwohl (*maṣlaḥa*) verpflichtet sind, und erachtet ihn so in erster Linie als eine Ansammlung von zeitlos gültigen Rechtsvorschriften.²⁶⁰

Zuletzt stellt Abu Iyaad klar, dass die „Salafis“ keine Gruppe von vielen sind, sondern nicht weniger als die einzig legitimen Vertreter des Islams:

The Salafi Da'wah is neither directed towards a specific belief nor a particular action. Likewise the Salafi Da'wah is neither a movement of social reform nor a political party. Rather the Salafi Da'wah is that of Islam in the total sense of the word. (...)Built upon this understanding is the realization that the aims of the Salafi Da'wah are the same as those of the Da'wah (Call) of Islam and not those of a particular religious sect or group, therefore the Salafis remain distinct from the various sects and groups in respect to the way and methodology of Da'wah (i.e. calling, propagating, preaching).²⁶¹

Der Text enthält nahezu alle für den gegenwärtigen Salafismus charakteristischen Komponen-ten. Einzig das sonst in salafistischen Diskursen prominente Prinzip der Loyalität und Lossa-gung (*al-walā' wa-l-barā'*) wird nicht thematisiert.²⁶² Ebenso sind die üblichen Koranzitate und Hadithe enthalten, welche der salafistischen Islaminterpretation Legitimation verleihen sollen. Ob man von einer einheitlichen Glaubenslehre im Salafismus sprechen kann, hängt letzten Endes davon ab, ob man die unterschiedliche Ausformung von Konzepten wie *ḥisba*, *al-walā' wa-l-barā'* oder auch Rebellion gegen den Herrscher aufgrund von Unglauben (*al-ḥurūḡ 'alā-l-ḥākim*) als Teil der Glaubenslehre (*'aqīda*) oder als deren unterschiedliche An-

²⁵⁸ Vgl. Duderija, Adis (2011). „Neo-Traditional Salafi Qur'an-Sunna Hermeneutics and its Interpretational Implications“. In: *Religion Compass* 5 (7). S. 314–325. S. 318.

²⁵⁹ Vgl. Ibid. S. 321.

²⁶⁰ Vgl. Ibid. S. 323.

²⁶¹ 'Iyad (o.D.).

²⁶² Zu dem Prinzip in salafistischen Diskursen vgl. Wagemakers, Joas (2014). „Salafistische Strömungen und ihre Sicht auf al-wala' wa-l bara' (Loyalität und Lossagung)“. In: Behnam T. Said; Hazim Fouad (Hrsg.): *Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam*. Freiburg im Breisgau: Herder. S. 55–79.

wendung oder Methode (*manhağ*) interpretiert. Festzuhalten gilt zunächst, dass dem Salafismus bestimmte Glaubensinhalte und deren Interpretation zu eigen sind, die ihn von anderen sunnitischen Strömungen unterscheiden. Diese vernachlässigen aus salafistischer Sicht zentrale Elemente des islamischen Glaubens oder legen sie falsch aus. So wird beispielsweise dem Konzept des *tawhīd* weder in traditionalistischen noch in sufischen Kreisen seine zentrale Bedeutung im Islam abgesprochen.²⁶³ Die zuvor diskutierte Dreiteilung und insbesondere die daraus abgeleiteten realweltlichen Forderungen lassen sich allerdings nur im Salafismus wiederfinden. Inwieweit die salafistische Islaminterpretation als fundamentalistisch zu betrachten ist, wird im folgenden Kapitel diskutiert.

3.2.1.2 Theoretische Überlegungen zur religionswissenschaftlichen Perspektive

Der Fundamentaltheologe Klaus Kienzler sieht die Merkmale von religiösem Fundamentalismus in dem Beharren auf einem beschränkten, als einzig legitim erachteten Textkorpus, dessen literalistischer Auslegung und einem daraus resultierenden Exklusivismus in Bezug auf Orthodoxie und Orthopraxie, der sowohl innerhalb der eigenen Konfession wie auch gegenüber anderen Glaubensüberzeugungen verfochten wird. Hinzu kommen ein ausgeprägtes Sendungsbewusstsein und eine Protesthaltung gegen die westlich geprägte Moderne, der eine in der Rückschau kreierte Utopie entgegengestellt wird.²⁶⁴ Mit Blick auf den Salafismus scheinen all diese Kriterien zuzutreffen. Der Koran und das spezielle Verständnis von der Sunna bilden die einzig legitimen Bezugspunkte jeglicher die Religion und das Leben betreffende Fragen. Dabei ist seine Hermeneutik der Rolle des Verstandes und einer kontextabhängigen, gegebenenfalls metaphorischen Deutung dieser Quellen gegenüber feindlich eingestellt. Nicht nur Nichtmuslimen, sondern auch anderen Strömungen innerhalb des Islams wird abgesprochen, eine ebenso berechtigte Interpretation des göttlichen Willens zu besitzen. Es gilt, sie entweder von der Wahrheit zu überzeugen oder, zumindest rhetorisch, zu bekämpfen. Die Moderne, welche den Salafismus letztlich hervorgebracht hat, wird in der vorherrschenden Form abgelehnt und als Gegenmodell die Wiederherstellung der vermeintlichen morali-

²⁶³ So heißt es in einem Buch des Islamwissenschaftlers und bekennenden Sufis Seyyed Hossein Nasr: „Sufism, being the marrow of the bone or the inner dimension of the Islamic revelation, is the means *par excellence* [Hervorhebung im Original] whereby *tawhīd* is achieved. All Muslims believe in Unity as expressed in the most universal sense possible by the *Shāhadah*, *lā ilāha ill'Allah*. The Sufi has realized the mysteries of *tawhīd*, who knows what this assertion means. It is only he who sees God everywhere“. Nasr, Seyyed Hossein (1972). *Sufi Essays*. Albany: State University of New York Press. S. 43. Umschrift wie im Original.

²⁶⁴ Vgl. Kienzler, Klaus (1996). *Der religiöse Fundamentalismus. Christentum Judentum Islam*. München: Beck. S. 15-27. Für die Übertragbarkeit des Fundamentalismusbegriffes auf verschiedene Kulturkreise vgl. Riesebrodt (2001), vor allem S. 52-57. Zu einer weitaus breiter angelegten Studie, dem „Fundamentalism Project“, vgl. Marty, Martin E. (1996). „Too Bad We're So Relevant: The Fundamentalism Project Projected“. In: *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, 49 (6). S. 22–38.

schen und rechtlichen Maßstäbe der muslimischen Urgemeinde angepriesen. Von daher ist es durchaus richtig, wenn verschiedene Wissenschaftler den Salafismus als eine fundamentalistische Strömung innerhalb des Islams beschreiben.²⁶⁵

Religion kann einerseits von ihrem Gegenstand her – Gott und das Heilige – und andererseits im Hinblick auf ihre Leistung und Funktion – funktionalistischer und systemtheoretischer Ansatz – definiert werden.²⁶⁶ Dabei durchdenkt die Theologie die Religion sozusagen „von innen“ und in Abgrenzung dazu die Religionswissenschaft „von außen“.²⁶⁷ Die Frage ist, inwieweit der Blickwinkel der Religionswissenschaft zur Durchdringung des Phänomens Salafismus ausreicht und ob es sinnvoll ist, Erkenntnisse aus den Sozialwissenschaften in die Betrachtung einfließen zu lassen.

Mit Blick auf die Feststellungen einiger Wissenschaftler in ihren Studien zum Salafismus scheint eine Erweiterung der religionswissenschaftlichen Perspektive nicht abwegig. So schreibt Richard Gauvain, dessen Buch „Salafi Ritual Purity“ sich eigentlich einem rein theologischen Thema widmet:

*Virtually all Salafi contexts in which I studied - most of which belong to Ansar al-Sunna - were highly politicized. This being the case, whenever the name of a new Salafi shaykh was introduced into a class, even (or indeed particularly) one on ritual, his political attitudes would inevitably be discussed.*²⁶⁸

Ähnliches gibt auch Laurent Bonnefoy in seiner Feldstudie über Salafismus im Jemen zu bedenken: „To the extent that they move back and forth between deviance, condemnation, disdain, instrumentalisation and participation, the apparently apolitical attitude of the quietist Salafi doctrine is largely an illusion“.²⁶⁹ Wie das Kapitel über die historische Rückschau gezeigt hat, waren viele der theologisch geführten Polemiken im Mittelalter und in der Neuzeit von politischem Kalkül geprägt. Dies gelte laut Griffel auch für den gegenwärtigen Salafismus: „Salafi movements often appear to be apolitical and quietist. In reality, however they turn the private into the political“.²⁷⁰

Salafismus ist stets in soziale und politische Kontexte eingebettet, wodurch sich die bereits

²⁶⁵ Vgl. Biene, Janusz; Daphi, Priska; Fielitz, Maik; Müller, Harald; Weipert-Fenner, Irene (2015). „Nicht nur eine Frage der Sicherheit. Salafismus in Deutschland als gesamtgesellschaftliche Herausforderung“. *Leibniz-Institut Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung (HSFK Standpunkte)*. 2015. <http://www.hsfk.de/fileadmin/downloads/standpunkt01115.pdf>. Zuletzt geprüft am 03.07.2015. S. 2; Bonnefoy (2011). S. 46. Olivier Roy benutzt den Begriff „neo-fundamentalistisch“. Roy (2004).

²⁶⁶ Vgl. Stolz, Fritz (2001). *Grundzüge der Religionswissenschaft*. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht. S. 13–34. Zum Begriff des religiösen Diskurses vgl. Mills (2007). S. 174.

²⁶⁷ Stolz (2001). S. 36-42. Für eine Fundamentalkritik an der Disziplin der Religionswissenschaften vgl. Fitzgerald, Timothy (2000). *The Ideology of Religious Studies*. New York: Oxford University Press.

²⁶⁸ Gauvain (2013). S. 39.

²⁶⁹ Bonnefoy (2011). S. 79.

²⁷⁰ Griffel (2015). S. 190.

erwähnten regionalen Unterschiede im Verhalten der als Salafisten bezeichneten Akteure ergeben. Dies anzuerkennen bedeutet keinesfalls, die religiöse Dimension des Phänomens nicht ernst zu nehmen und den Salafisten stets reinen Opportunismus zu unterstellen.²⁷¹ Vielmehr scheint eine Analyse zielführend, die religionswissenschaftliche *und* sozialwissenschaftliche Aspekte berücksichtigt. Denn der Salafismus ist nicht nur eine maßgeblich mittels der Religionswissenschaft zu beschreibende, theologische Doktrin, sondern gleichzeitig eine soziale Bewegung, welche eine sozial- bzw. politikwissenschaftliche Analyse nützlich erscheinen lässt. Die Betrachtung von Erkenntnissen aus den Nachbardisziplinen der Islam- bzw. Religionswissenschaften kann dabei helfen, Perspektiven zu eröffnen, die über das Verständnis des Salafismus als eine fundamentalistische Interpretation des Islams hinausgehen. Dies ist wiederum für die Analyse der Kritik von Vorteil. Schließlich erschöpft sich diese nicht darin, die schriftlich und mündlich fixierten abstrakten Positionen der Salafisten in Frage zu stellen. Oftmals geht es auch um das realweltliche Verhalten der Salafisten als soziale und politische Akteure und dessen vermeintlich negative Auswirkungen auf die muslimische Gemeinde. Dies empfiehlt auch der Politikwissenschaftler Thomas Hegghammer, der den Wert philologischer Textanalysen zum Verstehen der intellektuellen Ursprünge des Salafismus keineswegs in Abrede stellt. Er merkt jedoch an, dass sich politische Ziele und politisches Verhalten eher in sozialen Bewegungen denn in theologischen Kategorien von Salafismus artikulieren.²⁷² Aus diesem Grund werden im nächsten Kapitel aktuelle Erkenntnisse aus der sozialwissenschaftlichen Betrachtung des Salafismus diskutiert.

3.2.2 Sozialwissenschaftlich: Salafismus als politische Ideologie, soziale Bewegung und Identität stiftende Jugendkultur

Wie aus der Diskussion religionswissenschaftlicher Analyseansätze deutlich wurde, scheint ein cursorischer Blick auf Studien, die das Phänomen aus der Perspektive benachbarter Wissenschaften beleuchten, lohnenswert. Zu diesem Zweck werden in diesem Kapitel zunächst aus vornehmlich politikwissenschaftlicher Perspektive das Verhältnis des Salafismus zu politischen Fragen und hieraus entstehende Zerwürfnisse diskutiert (3.2.2.1). Darauf aufbauend erfolgt eine Betrachtung aktueller Erkenntnisse aus der sozialen Bewegungsforschung mit Blick auf den Salafismus (3.2.2.2). Hieraus wiederum ergeben sich Fragen bezüglich der At-

²⁷¹ Genau hiervor warnt Riesbrodt, vgl. Riesbrodt (2001). S. 55.

²⁷² Hegghammer, Thomas (2009). „Jihadi-Salafis or Revolutionaries? Religion and Politics in the Study of Militant Islamism“. In: Roel Meijer (Hrsg.): *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*. London: Hurst & Company. S. 244–266. S. 264.

traktivität und Bedeutung eines fundamentalistischen Islamverständnisses für dessen Anhänger (3.2.2.3).

3.2.2.1 Probleme der Erfassung ideologischer Strömungen im Salafismus

Spätestens seit der Verwendung durch Karl Marx hat auch der Begriff der Ideologie zahlreiche semantische Veränderungen durchlaufen. Einigkeit scheint allenfalls darüber zu bestehen, dass hiermit Denksysteme beschrieben werden, die einen wie auch immer gearteten politischen Bezug aufweisen.²⁷³ Ein solcher politischer Bezug gilt nicht zwangsläufig für jede Religion, ist jedoch jederzeit möglich:

*Religions only become political ideologies when they compete over the control of public policy and attempt to influence the social arrangements of the entire political community. (...) Religious fundamentalism may be heavily politicized and (...) can adopt some of the characteristics of totalitarian ideologies.*²⁷⁴

Inwieweit der Salafismus als politische Ideologie bezeichnet werden kann und welchen analytischen Nutzen solch eine Sichtweise mit sich bringt, wird Gegenstand dieses Kapitels sein. Hierfür werden sicherheitsbehördliche und wissenschaftliche Sichtweisen miteinander verglichen und die sich daraus ergebenden Typologierungsversuche diskutiert.

Vor allem im sicherheitspolitischen Diskurs wird Salafismus in erster Linie als politische Ideologie wahrgenommen, welche wiederum dem politischen Extremismus gleichgesetzt wird.²⁷⁵ Mit Extremismus werden aus der Sicht beispielsweise deutscher Sicherheitsbehörden Handlungsweisen und Aktivitäten verstanden, die gegen die freiheitliche demokratische Grundordnung (FDGO) und den Bestand des Staatswesens gerichtet sind; der Begriff hat somit normativen Charakter.²⁷⁶ In einer Broschüre des Bundesamtes für Verfassungsschutz wird Salafismus als „extremistische Ideologie“ von der Religion des Islams abgegrenzt.²⁷⁷ Hintergrund ist

²⁷³ Vgl. Freeden, Michael (2003). *Ideology. A Very Short Introduction*. Oxford, New York: Oxford University Press. S. 32.

²⁷⁴ Ibid. S. 101. Vgl. auch Bocock; Thompson (1985). S. 8.

²⁷⁵ Vgl. Moghadam, Assaf (2008). „The Salafi-Jihad as a Religious Ideology“. *CTC Sentinel*. Februar 2008. <https://www.ctc.usma.edu/v2/wp-content/uploads/2010/06/Vol1Iss3-Art5.pdf>. Zuletzt geprüft am 13.01.2016.; Oliveti, Vincenzo (2002). *Terror's Source. The Ideology of Wahhabi-Salafism and its Consequences*. Birmingham, U.K.: Amadeus Books; Senatsverwaltung für Inneres und Sport (2015). „Salafismus als politische Ideologie“. 2015. https://www.berlin.de/lb/lkbgg/_assets/info-salafismus-als-politische-ideologie.pdf. Zuletzt geprüft am 06.12.2015.

²⁷⁶ Vgl. Bundesamt für Verfassungsschutz (2012). „Salafistische Bestrebungen in Deutschland“. 2012. <https://www.verfassungsschutz.de/download/broschuere-2012-04-salafistische-bestrebungen.pdf>. Zuletzt geprüft am 06.12.2015. S. 5. Für eine juristische Perspektive vgl. Ullrich, Norbert (2016). „»Extremismus«. Ein Rechtsbegriff und seine Bedeutung“. In: *Juristen Zeitung* 71 (4). S. 169–176.

²⁷⁷ Bundesamt für Verfassungsschutz (2012). S. 6-8. Diese strikte Unterscheidung zwischen Islam und Islamismus findet sich in nahezu allen aktuellen Veröffentlichungen der Verfassungsschutzbehörden. Eine weitere Broschüre spricht daher auch von dem „Missbrauch einer Religion am Beispiel des Islamismus“. Bundesamt für Verfassungsschutz (2013). „Islamismus. Entstehung und Erscheinungsformen“. September 2013. <https://www.verfassungsschutz.de/download/broschuere-2013-09-islamismus-entstehung-und-erscheinungsformen.pdf>. Zuletzt geprüft am 29.11.2016. S. 6.

zum einem die Skepsis gegenüber Sicherheitsbehörden, denen immer wieder unterstellt wird, sie würden Muslime unter Generalverdacht stellen.²⁷⁸ Zum anderen soll vermieden werden, einen islamfeindlichen Diskurs zu befeuern, der konzeptionelle Unterscheidungen von Islam, Islamismus und Salafismus negiert und den Islam in seiner Gesamtheit als totalitäre Ideologie darstellt.²⁷⁹ Schließlich werden Teile des islamfeindlichen Spektrums in Deutschland ebenso durch den Verfassungsschutz beobachtet.²⁸⁰

Allerdings werden auf diese Weise Islam und Salafismus als zwei völlig voneinander getrennte Entitäten beschrieben, was nicht zuletzt mit Blick auf die historische Rückschau kaum haltbar ist. Extremistisch sei der Salafismus deswegen, weil er

*die Volkssouveränität und säkulares Recht (...) ab[lehnt] und (...) längerfristig eine Umstrukturierung der hiesigen sozio-politischen Ordnung nach (...) als islamisch betrachteten Maßstäben und Normen an[strebt]. Damit stehen Kernelemente der salafistischen Ideologie in einem klaren Widerspruch zur freiheitlichen demokratischen Grundordnung.*²⁸¹

Die primäre Wahrnehmung des Salafismus als eine Politideologie hat zur Folge, dass dessen rein religiösen Aspekte lediglich eine Nebenrolle einnehmen. Eine Unterscheidung der Strömungen erfolgt aus dieser Perspektive einzig anhand der Frage nach der Rechtfertigung und Anwendung von politischer Gewalt. Wenngleich attestiert wird, dass der gewaltbereite Strang nur einen kleinen Teil der gesamten Szene ausmacht,²⁸² sei die Mehrzahl islamistischer Gewalttäter über die salafistische Ideologie radikalisiert worden, wodurch es „mithin als gesichert gelten [kann], dass das von Salafisten verbreitete Gedankengut den Nährboden für eine islamistische Radikalisierung, ‚Jihadisierung‘ und schließlich Rekrutierung (...) bildet“.²⁸³

In einer etwas tiefer gehenden Fallstudie hat sich der Islamwissenschaftler Olaf Farschid der Frage gewidmet, inwieweit der zeitgenössische Salafismus Elemente aufweist, die ihn zu einer politischen Ideologie machen, die wiederum als extremistisch verstanden werden kann.

²⁷⁸ Vgl. Güvercin, Eren (2016). „Der Verfassungsschutz auf 'islamistischen' Abwegen“. *Deutschlandradio*. 16.04.2016. http://www.deutschlandradiokultur.de/der-verfassungsschutz-auf-islamistischen-abwegen.1005.de.html?dram:article_id=243579. Zuletzt geprüft am 29.11.2016.

²⁷⁹ Vgl. hierzu den Blogbeitrag eines der prominentesten Persönlichkeiten der deutschen islamfeindlichen Szene: Mannheimer, Michael (2016). „Der Islam ist vor allem eine politische Ideologie“. 18.4.2016. <https://michael-mannheimer.net/2016/04/18/sder-islam-ist-eine-politische-eroberungs-ideologie-die-sich-als-religion-tarnt/>. Zuletzt geprüft am 29.11.2016.

²⁸⁰ Vgl. Landesamt für Verfassungsschutz Bayern (o.J.). „Was ist verfassungsschutzrelevante Islamfeindlichkeit?“. http://www.verfassungsschutz.bayern.de/weitere_aufgaben/islamfeindlichkeit/definition/index.html. Zuletzt geprüft am 14.12.2016.

²⁸¹ Bundesamt für Verfassungsschutz (2012). S. 7. Für eine ausführliche Darstellung der Aspekte des Salafismus, die dem deutschen Grundgesetz widersprechen vgl. Bundesrat (2011). „Lagebild zur Verfassungsfeindlichkeit Salafistischer Bestrebungen“. 2011. http://www.innenministerkonferenz.de/IMK/DE/termine/to-beschluesse/11-06-22/anlage14.pdf?__blob=publicationFile&v=2. Zuletzt geprüft am 06.12.2015.

²⁸² Vgl. Bundesamt für Verfassungsschutz (2012). S. 15.

²⁸³ Ibid. S. 10.

Hierzu bediente er sich der durch den Politikwissenschaftler Armin Pfahl-Traugber entwickelten Strukturmerkmale extremistischer Doktrinen:

Erstens ein 'dogmatischer Absolutheitsanspruch', der ein allgemeingültig[es] Setzen der eigenen Prinzipien sowie eine generelle Kritikimmunität bezeichnet, zweitens ein 'essentialistisches Deutungsmonopol', das etwa für die Ableitung absoluter Wahrheitsansprüche steht, drittens 'holistische Steuerungsabsichten', die eine ganzheitliche Deutung der Gesellschaft und den Anspruch auf ihre Kontrolle bezeichnen, viertens ein 'dualistischer Rigorismus', d.h. die Konstruktion von Freund-Feind-Dichotomien und Verschwörungstheorien sowie fünftens die 'fundamentale Verwerfung', wie sie etwa in der rigorosen Ablehnung des demokratischen Verfassungsstaates zum Ausdruck kommt.²⁸⁴

Inwieweit diese Kriterien auf den Salafismus zutreffen, untersucht Farschid anhand der politischen Bedeutung der aus dem religiösen Kontext stammenden Begriffe *ṭāgūt* (Götze), *širk*, *bid'a*, *kufr*, *rida* oder *irtidād* (Apostasie) und *al-walā' wa-l-barā'* sowie der mehrheitlichen Meinung zur parlamentarischen Demokratie, positivem Recht und dem Umgang mit Andersgläubigen. Zusammenfassend hält er fest: „Derartige (...) Positionen erfüllen die [zuvor genannten] Extremismus-Strukturmerkmale (...). Salafismus wird somit in Teilen zu einer politischen Ideologie (...)“.²⁸⁵

Andere Arbeiten verwenden den Ideologiebegriff wertneutraler, d.h. ohne ihn mit dem Begriff Extremismus gleichzusetzen.²⁸⁶ Hierdurch wird auch der Begriff Salafismus selbst nicht negativer konnotiert als z.B. Sufismus. Ideologeanalyse dient in diesen Studien als Hilfsmittel, verschiedene salafistische Strömungen, welche ähnliche Glaubensinhalte teilen, anhand ihrer Einstellung zu politischem Handeln zu unterscheiden. Diese Vorgehensweise ist nicht zuletzt die Grundlage für die einst von dem Politikwissenschaftler Quintan Wiktorowicz vorgenommene und bis heute breit rezipierte, kritisierte und verfeinerte Einteilung in Puristen, politische Salafisten und Dschihadisten.²⁸⁷

Neben der Kritik an dem Postulat einer einheitlichen Glaubenslehre²⁸⁸ sind die von Wiktorowicz erwähnten Kategorien sowohl hinsichtlich ihrer grundsätzlichen Konsistenz als auch ihrer kontextuellen Übertragbarkeit kritisiert worden. Bezüglich des ersten Punktes ging es in den Diskussion vor allem um die Frage, inwieweit die mit dem Begriff „Puristen“ bezeichneten, staatstreuen Gelehrten wirklich als apolitisch charakterisiert werden können. Guido

²⁸⁴ Farschid, Olaf (2014). „Salafismus als politische Ideologie“. In: Behnam T. Said; Hazim Fouad (Hrsg.): *Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam*. Freiburg im Breisgau: Herder. S. 160–192. S. 162.

²⁸⁵ Ibid. S. 188-189.

²⁸⁶ So auch Lauzière, vgl. Lauzière (2015). S. 23.

²⁸⁷ Vgl. Wiktorowicz, Quintan (2006). „Anatomy of the Salafi Movement“. In: *Studies in Conflict & Terrorism* 29 (3). S. 207–239.

²⁸⁸ Das Aufdecken theologischer Unstimmigkeiten zwischen Salafisten delegitimiert meiner Ansicht nach nicht a priori den Ansatz von Wiktorowicz, salafistische Strömungen primär anhand politischer Einstellungen zu unterscheiden. Von Gauvain beobachtete heftige Auseinandersetzungen darüber, ob der Teufel (*aš-šaitān*) zuerst ein Engel oder ein Dschinn gewesen war, sagen nichts über die politischen Ansichten der beteiligten Akteure aus. Vgl. Gauvain (2013). S. 74.

Steinberg findet, dass al-Albanī das Paradebeispiel eines apolitischen Salafisten darstellt.²⁸⁹ Ähnlich sieht es der Islamwissenschaftler Stéphane Lacroix, wenngleich er auf das durchaus revolutionäre Potenzial auch apolitischer Gruppierungen hinweist.²⁹⁰ Eine entgegengesetzte Sichtweise vertritt nicht nur, wie bereits erwähnt, Lauzière, sondern auch der Islamwissenschaftler Jacob Olidort. Er schreibt: „Rather than a submissive call to political restraint, ‘purification and education’ was in fact intended as the foundation for building an Islamic state and society”.²⁹¹ Umso mehr gilt die Kritik in Bezug auf weitere staatsloyale Vertreter, wie Ibn al-‘Uṭaimīn und Ibn Bāz, die mehrfach auch zu politischen Themen Stellung bezogen haben.²⁹²

Letztendlich kreisen diese Diskussionen um die Frage, was mit dem Begriff „politisch“ gemeint sein soll. Sind dies bereits politische Ansichten oder erst politischer Aktivismus? Hieraus folgt der nächste Punkt: Lässt sich das Modell von Wiktorowicz auf andere Kontexte übertragen? Als idealtypisches und somit adaptierbares Modell gedacht, basiert Wiktorowicz Einteilung insbesondere auf seiner Analyse salafistischer Strömungen in Jordanien und Saudi-Arabien und kann beispielsweise im deutschen Kontext nur schwer angewandt werden.²⁹³ In seiner Fallstudie zu Salafismus im Libanon unterscheidet der Anthropologe Zoltan Pall daher zwischen distanzierten und politisch vokalen Puristen auf der einen, sowie gewaltfreien und gewaltbereiten Aktivisten auf der anderen Seite.²⁹⁴ Diese Aufteilung ist grundsätzlich flexibler als diejenige von Wiktorowicz, mit Blick auf Ägypten würde ich jedoch eher von regime-loyalen und oppositionellen Salafisten sprechen. Erstere gliedern sich in politisch inaktive (*Anṣār as-Sunna al-Muḥammadīya*) und politisch aktive (*Ḥizb an-Nūr*), letztere in gewaltfreie (*Ḥizb al-Banā’ wa-t-Tanmiya*) und gewaltbereite Akteure (*as-Salafīya al-Ġihādīya*) auf.²⁹⁵

²⁸⁹ Vgl. Steinberg, Guido (2012). „Wer sind die Salafisten?. Zum Umgang mit einer schnell wachsenden und sich politisierenden Bewegung“. *Stiftung Wissenschaft und Politik*. 2012. https://www.swp-berlin.org/fileadmin/contents/products/aktuell/2012A28_sbg.pdf. Zuletzt geprüft am 12.01.2012.

²⁹⁰ Vgl. Lacroix, Stéphane (2009). „Between Revolution and Apoliticism. Nasir al-Din al-Albani and his Impact on the Shaping of Contemporary Salafism“. In: Roel Meijer (Hrsg.): *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*. London: Hurst & Company. S. 58–80.

²⁹¹ Olidort (2015). S. 15.

²⁹² Vgl. Ali, Rashad (2015). „Experts Weigh in (part 7): Is Quietist Salafism the Antidote to ISIS?“. *Brookings*. 07.04.2015. <http://www.brookings.edu/blogs/markaz/posts/2015/04/7-rashad-ali-experts-weigh-in-quietist-salafism>. Zuletzt geprüft am 17.08.2015.

²⁹³ Vgl. Wiedl, Nina (2014). „Geschichte des Salafismus in Deutschland“. In: Behnam T. Said; Hazim Fouad (Hrsg.): *Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam*. Freiburg im Breisgau: Herder. S. 411–441. S. 413 sowie Kraetzer, Ulrich (2014). *Salafisten. Bedrohung für Deutschland?*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus. S. 105.

²⁹⁴ Vgl. Pall (2013). S. 26.

²⁹⁵ Vgl. Fouad (2014).

Es wird schnell deutlich, dass sich kein Modell finden lässt, welches auf jeden Kontext übertragbar ist.²⁹⁶ Deswegen sind Kategorisierungsversuche keineswegs verwerflich, denn sie helfen, ein vermeintlich homogenes Konzept von Salafismus differenziert zu betrachten.²⁹⁷ Allerdings sagen die ideologischen Ausrichtungen noch wenig über die Form der Organisation und das konkrete sozial-politische Handeln der Akteure aus. Hierüber liefern Studien aus der sozialen Bewegungsforschung weitere Erkenntnisse.

3.2.2.2 *Salafismus als soziale Bewegung in der islamischen Welt und der Diaspora*

Da sich das Konzept der sozialen Bewegung, analog zur Ideologie, ständig weiterentwickelt, existieren auch hier unzählige Definitionen und verschiedene Theorieansätze. Dem Politologen und Soziologen Mario Diani zufolge, teilen all diese Ansätze jedoch die folgenden Grundkriterien: „A network of informal interactions between a plurality of individuals, groups and/or organizations, engaged in a political or cultural conflict, on the basis of a shared collective identity“.²⁹⁸ Ferner kann zwischen sogenannten traditionellen sozialen Bewegungen und neuen sozialen Bewegungen unterschieden werden:

*Traditional SMT [Social Movement Theory] is focused on resource mobilization and the scholarship focused primarily on inequality between groups, political opportunities and the lack thereof, and organizational structure. New SMT incorporates and often prioritizes the importance of ideological norms via 'framing' processes in understanding the mechanisms of mobilization and theorists often focus on the psychological factors that contribute to group formation and collective action.*²⁹⁹

Beide Theorieansätze sind ursprünglich aus Analysen von Formen politischer Mobilisierung im westlichen Kontext entstanden, werden aber spätestens seit dem von Quintan Wiktorowicz

²⁹⁶ Für gegenwärtige Versuche, deren Kategorien dementsprechend weitläufig ausfallen, vgl. Shepard, William (2014). „Salafi-Islam: The Study of Contemporary Religious-Political Movements“. In: Clinton Bennett (Hrsg.): *The Bloomsbury Companion to Islamic Studies*. New York: Bloomsbury Academic. S. 163–184; sowie Wagemakers, Joas (2017). „Revisiting Wiktorowicz. Categorising and Defining the Branches of Salafism“. In: Francesco Cavatorta; Fabio Merone (Hrsg.): *Salafism after the Arab Awakening. Contending with People's Power*. Oxford: Oxford University Press. S. 7–24.

²⁹⁷ In einem Artikel der zum Zeitpunkt der Abfassung noch nicht erschienenen Ausgabe der Zeitschrift „Die Welt des Islam“ plädieren die Islamwissenschaftler Jan-Peter Hartung und Philipp Bruckmayr für „the departure from categories that cast actors in idealtypical fashion as consistent representatives of distinct positions, predominantly on matters of governmentality, and to emphasize these positions instead. This will, thirdly, liberate the various actors from the requirement of consistency and allows them to adopt variant and even opposing positions depending on the concrete temporal and spatial context“. Bruckmayr, Philipp; Hartung, Jan-Peter (Im Erscheinen). „Challenges from 'The Peripheries'. An Introduction to the Special Theme Issue“. In: *Die Welt des Islams: International Journal for the Study of Modern Islam*. S. 1–26. S. 3.

²⁹⁸ Diani, Mario (1992). „The Concept of Social Movement“. In: *The Sociological Review* 40 (1). S. 1–25. S. 1.

²⁹⁹ Taylor, Travis (2013). *The Praxis of Purity: A Multi-Causal Analysis of Salafi Politicization in Egypt*. Senior Thesis. Haverford, Pennsylvania: Haverford College. S. 40.

herausgegebenen Sammelband „Islamic Activism. A Social Movement Theory Approach“ auch auf den islamischen Kulturraum angewandt.³⁰⁰

Sowohl im Hinblick auf die Organisationsstruktur wie auch die Formung kollektiver Identitäten anhand religiös-ideologischer Überzeugungen erscheint die Anwendung theoretischer Ansätze aus der sozialen Bewegungsforschung in Bezug auf den Salafismus durchaus sinnvoll. So lässt sich festzustellen, dass dieser im Gegensatz zu streng hierarchisch gegliederten Organisationen, wie zum Beispiel der Muslimbruderschaft, durch vergleichsweise lose Netzwerkstrukturen und volatile Lehrer-Schüler Beziehungen gekennzeichnet ist. Zwar gibt es dutzende salafistische Organisationen, doch ist deren Wirken, jeglicher global-ideologischer Rhetorik zum Trotz, meist auf einen nationalen Raum beschränkt. Weiterhin wird in Bezug auf Salafimus in aktuellen Studien statt von „new social movements“, teilweise von „new religious movements“³⁰¹ oder „grounded utopian movements“³⁰² gesprochen, um hervorzuheben, dass politische Mobilisierung nicht das alleinige Ziel des Salafismus darstellt. An dieser Stelle schließt sich der Kreis zu den zuvor beschriebenen Merkmalen von religiösem Fundamentalismus, der den beschriebenen Gruppen zu eigen ist. Allerdings gilt es noch zu klären, welchen Sinn diese Inhalte für die Anhänger des Salafismus in ihren jeweiligen Kontexten erfüllen, um dessen Attraktivität gegenüber anderen Strömungen innerhalb des Islams nachvollziehen zu können.

Insbesondere in Bezug auf die muslimische Diaspora in Europa haben sich zahlreiche Studien dem Phänomen Salafismus aus soziologischer Perspektive genähert.³⁰³ Dies ist sicher auch dem Umstand geschuldet, dass die Hinwendung von Jugendlichen, sowohl mit als auch ohne Migrationshintergrund, zu einer fundamentalistischen Islamauslegung zu Irritationen und In-

³⁰⁰ Wiktorowicz, Quintan (Hrsg.) (2004). *Islamic Activism. A Social Movement Theory Approach*. Bloomington, IN: Indiana University Press. In den Beiträgen wird der Salafismus allerdings nicht gesondert behandelt. Jedoch benutzte Wiktorowicz Elemente aus der Theorie der sozialen Bewegung bereits für seine Feldstudie über Salafisten in Jordanien. Vgl. Wiktorowicz, Quintan (2001). *The Management of Islamic Activism. Salafis, the Muslim Brotherhood, and State Power in Jordan*. Albany, NY: State University of New York Press. Für eine aktuellere Studie vgl. Wagemakers, Joas (2016). *Salafism in Jordan. Political Islam in a Quiescent Community*. Cambridge: Cambridge University Press.

³⁰¹ Firestone, Reuven (2012). „Jihadism' as a New Religious Movement“. In: Olav Hammer; Mikael Rothstein (Hrsg.): *The Cambridge Companion to New Religious Movements*. Cambridge: Cambridge University Press. S. 263–285. S. 269, sowie bereits erwähnt Meijer (2009).

³⁰² Pall (2013). S. 37.

³⁰³ Vgl. u.a. Roy (2004); Hamid (2009); Koning, Martijn de (2009). „Changing Worldviews and Friendship. An Exploration of the Life Stories of Two Female Salafis in the Netherlands“. In: Roel Meijer (Hrsg.): *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*. London: Hurst & Company. S. 404–423; Adraoui, Mohamed-Ali (2009). „Salafism in France. Ideology, Practices and Contradictions“. In: Roel Meijer (Hrsg.): *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*. London: Hurst & Company. S. 364–383 und Kraetzer (2014).

teresse seitens der nichtmuslimischen Mehrheitsbevölkerung geführt haben dürfte.³⁰⁴ Gemeinsames Merkmal dieser Studien ist, dass sie Salafismus insbesondere als Jugendkultur definieren, die ein Ergebnis von Akkulturationsprozessen darstellt, welche die muslimische Minderheit in der Diaspora durchläuft. Mit Blick auf die Attraktivitätsmerkmale des Salafismus für Jugendliche und junge Erwachsene wird schnell deutlich, dass Religion nur einen Faktor von vielen darstellt. Unterschieden werden kann grundsätzlich zwischen sogenannten Push- und Pull-Faktoren.

Erstere wirken auf der Mikro-, Meso- und Makroebene. Zur Mikro- bzw. individuellen Ebene gehören biographische Brüche, familiäre und mögliche psychische Probleme, eine generelle Orientierungslosigkeit und die Suche nach Sinn im Leben. Die Meso- bzw. soziale Ebene umfasst beispielsweise Diskriminierungserfahrungen, die das Auffangen von Problemen der Mikroebene durch ein soziales Sicherungsnetz behindern. Nicht nur die Eltern, sondern die Gesellschaft im Allgemeinen wird zum Feindbild. Geschehnisse auf der Makroebene schließlich können dazu führen, dass die Person ihre persönlichen Erlebnisse in *das große Ganze* einordnet, insbesondere wenn sie ideologisch gedeutet werden. So seien eine tendenziöse Berichterstattung in den Medien über den Islam und die vielen Konflikte in der muslimischen Welt Ausdruck eines *Kriegs gegen den Islam*, von dem man nun ganz persönlich betroffen sei.³⁰⁵

Die Pull-Faktoren wiederum wurden durch den Islamwissenschaftler und Pädagogen Jochen Müller mit der Formel „WWGGG“ auf den Punkt gebracht. Der Salafismus vermittele leicht akquirierbares *Wissen*, dessen Erwerb als faire Voraussetzung zum Aufstieg innerhalb der, von vergleichsweise flachen Hierarchien geprägten, Bewegung angesehen wird. Das vermittelte *Wissen* stehe dabei für nichts Geringeres als die reine *Wahrheit*. Der Salafismus fordere zudem *Gehorsam* gegenüber den Geboten und Verboten des Islams und gebe somit Orientierung in einer unübersichtlichen, angeblich von keinerlei moralischen Maßstäben mehr geprägten Welt. Dafür biete er die Aufnahme in eine *Gemeinschaft*, welche sich als gesellschaftliche Avantgarde verstehe, sozialen Zusammenhalt schaffe und inklusiv für jeden sei, der sich ihren Vorgaben fügt. Mit der Aussicht, auf der Seite der Guten zu stehen, werde das Verlangen

³⁰⁴ Natürlich irritiert es auch die Bevölkerungen in der islamischen Welt, wenn Jugendliche den Islam ihrer Eltern als nicht authentisch erachteten. Dennoch gibt es Unterschiede hinsichtlich der Attraktivitätsmerkmale. Vgl. hierzu weiter unten.

³⁰⁵ Vgl. Dantschke, Claudia (2014). „Da habe ich etwas gesehen, was mir einen Sinn gibt.‘. Was macht Salafismus attraktiv und wie kann man diesem entgegenwirken?“. In: Behnam T. Said; Hazim Fouad (Hrsg.): *Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam*. Freiburg im Breisgau: Herder. S. 474–502.

nach *Gerechtigkeit* gestillt, welches viele Jugendliche bewege.³⁰⁶ Aus all diesen Punkten ergibt sich eine neue Identität, welche „Ambivalenz, Zweifel und ein kritisches Selbstverständnis obsolet [werden lässt]“.³⁰⁷

Identität scheint all diesen Studien zufolge für die Anhänger des Salafismus von zentraler Bedeutung zu sein.³⁰⁸ Relevant für den hiesigen Kontext erscheint die Tatsache, dass die Identitätsentwicklung einer Person stets „im Spannungsprozess zwischen Selbstverwirklichung und den Anforderungen der Gesellschaft [verläuft]“.³⁰⁹ Gelingt es nicht, dieses Spannungsverhältnis zu meistern, kann laut dem Psychoanalytiker Erik Homburger Erikson (gest. 1994) „der Verlust des Identitätsgefühls (...) oft in einer spöttischen und snobistischen Feindseligkeit gegen die Rollen zum Ausdruck kommen, die von der Familie oder der unmittelbaren Umgebung als richtig und wünschenswert angeboten werden“.³¹⁰ Die soziale Konstruktion einer neuer Form des *Muslimseins* als Teil der globalen, als „imagined community“³¹¹ zu verstehenden, Umma dient dazu, sich von der Mehrheitsgesellschaft und dem Islamverständnis der Eltern abzugrenzen.³¹² Ein fundamentalistisches Religionsverständnis wird hierbei zum alleinigen Referenzrahmen einer neuen muslimische Identität. Überspitzt formuliert könnte man behaupten, beim Diasporasalafismus handele es sich um die erste, durch eine signifikante

³⁰⁶ Vgl. Müller, Jochen; Nordbruch, Götz; Ünlü Deniz (2014). „Wie oft betest du?“. Erfahrungen aus der Islamismusprävention mit Jugendlichen und Multiplikatoren“. In: Wael El-Gayar; Kathrin Strunk (Hrsg.): *Integration versus Salafismus. Identitätsfindung muslimischer Jugendlicher in Deutschland. Analysen Methoden der Prävention Praxisbeispiele*. Schwalbach: Wochenschau Verlag. S. 147–161.

³⁰⁷ Biene; Daphi; Fielitz; Müller; Weipert-Fenner (2015). S. 7.

³⁰⁸ Vgl. Berger, J. M. (2016). „Enough About Islam: Why Religion Is Not the Most Useful Way to Understand ISIS“. *Brookings*. 18.02.2016. <http://www.brookings.edu/blogs/order-from-chaos/posts/2015/02/18-enough-about-islam-berger>. Zuletzt geprüft am 16.01.2016.; Berger (2010); Maher, Shiraz (2015). „The Roots of Radicalisation? It's Identity, Stupid“. *The International Centre for the Study of Radicalisation and Political Violence (ICSR Insight)*. 24.06.2015. <http://www.theguardian.com/commentisfree/2015/jun/17/roots-radicalisation-identity-bradford-jihadist-causes>. Zuletzt geprüft am 25.06.2015.

³⁰⁹ Stangl, Werner (2010). „Identität“. *Lexikon für Psychologie und Pädagogik*. 2010. <http://lexikon.stangl.eu/522/identitaet/>. Zuletzt geprüft am 18.07.2015.

³¹⁰ Erikson, Erik H. (1974). *Jugend und Krise. Die Psychodynamik im sozialen Wandel*. Stuttgart: Klett. S. 178.

³¹¹ Der Begriff wurde ursprünglich durch den Historiker und Politikwissenschaftler Benedict Anderson (gest. 2015) in Bezug auf die Entstehung des Nationalismus geprägt. Vgl. Anderson, Benedict (1983). *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. London: Verso Ed. Er findet seitdem auch in anderen soziologischen Zusammenhängen Beachtung. Vgl. Duderija (2010); Günther, Ursula (2014). „Die Bedeutung der Tradition für den Zugang muslimischer Jugendlicher zum Islam“. In: Regina Grundmann; Assaad E. Kattan (Hrsg.): *Jenseits der Tradition?. Tradition und Traditionskritik in Judentum, Christentum und Islam*. Boston: Walter de Gruyter. S. 220–240. S. 227.

³¹² Vgl. Duderija, Adis (2014). „Neo-Traditional Salafis in the West: Agents of (Self)-Exclusion“. In: Yasmeen, Samina, Markovi, Nina (Hrsg.): *Muslim Citizens in the West. Spaces and Agents of Inclusion and Exclusion*. Farnham: Ashgate. S. 125–142. S. 132. Vgl. auch Adraoui (2009). S. 366 und Duderija (2010).

Zahl von Anhängern verkörperte Form eines von kulturellen Einflüssen bereinigten europäischen Islams.³¹³

Auch in Studien über die islamische Welt konnte die identitätsstiftende Rolle des Salafismus als eine der Hauptursachen für dessen Attraktivität ausgemacht werden.³¹⁴ Allerdings gibt es Unterschiede hinsichtlich der Beweggründe, sich der Bewegung anzuschließen. So entfällt dort der Faktor, als Muslim in einer mehrheitlich nichtmuslimischen Gesellschaft zu leben, und die damit zusammenhängenden Diskriminierungserscheinungen. Wirkungsmächtig sind hingegen in Teilen der islamischen Welt die aufgrund der politischen Rahmenbedingungen mangelnden Entfaltungsmöglichkeiten und gravierende sozio-ökonomische Probleme. Perspektiv- und Hoffnungslosigkeit ist für viele der Antrieb, sich ausschließlich der Religion zuzuwenden.³¹⁵ Zudem muss die Ausbreitung des Salafismus auch im Zusammenhang mit dem generellen Erstarren religiöser Diskurse und Praktiken in der Region seit den 1970er-Jahren verstanden werden:

*In the context of the challenge posed by imported modernity, Westernization, globalization and conflict in Arab society, Salafism has emerged as a response. The movement speaks to a sense permeating a large segment of society that sees its religious identity culture, values and heritage are being threatened.*³¹⁶

Salafismus in der arabischen Welt ist daher im Gegensatz zu Europa zwar auch, aber nicht ausschließlich ein jugendkulturelles Phänomen.³¹⁷ Dies könnte als eine Erklärung unterschiedlicher Formen muslimischer Kritik aus der islamischen Welt und der Diaspora in der folgenden Analyse eine Rolle spielen.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die soziologische Perspektive Aufschluss darüber gibt, welche Funktion der Salafismus als Identität und Gemeinschaft stiftendes Element erfüllt. Diese Erkenntnisse spielen unter anderem eine Rolle bei der Frage, inwieweit Kritik, die auf einer rein kognitiven Ebene versucht, den Salafismus als ein vermeintlich falsches

³¹³ Überspitzt deshalb, weil wiederum der europäische Einfluss auf die dortigen Salafisten abfärbt: „(...) Without realising it Salafis [in France] are still French in some of their values and attitudes“. Adraoui (2009). S. 367. Religion frei von kulturellen Einflüssen erscheint völlig unmöglich.

³¹⁴ Für Jordanien vgl. Abu Rumman, Mohammad (2015). *I Am a Salafi. A Study of the Actual and Imagined Identities of Salafis*. Amman: Friedrich Ebert Stiftung. Für Marokko vgl. Abū l-Lauz, ‘Abd al-Ḥakīm (2009). *Al-Ḥarakāt as-salafiya fī l-Mağrib (1971-2004). Baḥṯ anṭrübūlūgī sūsyūlūgī*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-‘Arabīya. Da ich mich bei der Auswahl der den Salafismus kritisierenden Schriften neben der Diaspora insbesondere auf Veröffentlichungen aus dem arabischen Raum konzentriere, erfolgt ein ähnlicher Schwerpunkt auch bei den den Salafismus an sich beschreibenden Studien.

³¹⁵ Vgl. Schielke, Samuli (2009). „Ambivalent Commitments: Troubles of Morality, Religiosity and Aspiration Among Young Egyptians“. In: *Journal of Religion in Africa* 39. S. 158–185. S. 160.

³¹⁶ Abu Rumman (2015). S. 238. Die Rückbesinnung auf die Religion angesichts der Herausforderungen der Moderne ist allerdings kein rein islamisches Phänomen. Vgl. Juergensmeyer, Mark (Hrsg.) (2005). *Religion in Global Civil Society*. Oxford, New York: Oxford University Press.

³¹⁷ Vgl. hierzu auch Nehoua, Sofia (2010). „Prédicatrices de Salon à Héliopolis: Vers la Salafisation de la Bourgeoisie du Caire?“. In: *Le Mouvement Social* (231). S. 63–76.

Verständnis von Islam zu widerlegen, erfolgsversprechend ist. Ebenso betont sie den Kontext, in dem die Kritik vorgetragen wird und wirken soll, und beschreibt die soziale Disposition der Adressaten. Sie ist daher als sinnvolle Erweiterung zur rein religionswissenschaftlichen oder sicherheitspolitischen Perspektive mit einzubeziehen. Ein mehrschichtiges Verständnis von Salafismus aus dem Blickwinkel verschiedener Geisteswissenschaften ist daher zur Würdigung der folgenden verschiedenen Formen der Kritik Grundvoraussetzung.

4 Zeitgenössische muslimische Kritik am Salafismus

Nachdem im vorigen Kapitel der Salafismus historisch sowie theologisch und ideologisch innerhalb des Islams verortet wurde, wird im Folgenden – nach einem Exkurs zur historischen Kritik an der *Wahhābīya* – eine Auswahl zeitgenössischer muslimischer Kritik am Salafismus vorgestellt und kommentiert. Es handelt sich dabei nicht um eine einheitliche Front, vielmehr ist die Ablehnung des Salafismus teilweise einer der wenigen gemeinsamen Nenner zwischen den verschiedenen salafismuskritischen Strömungen. Es ist daher unumgänglich, diese in verschiedene Kategorien einzuteilen, in deren jeweiligem Kontext eine Analyse der Kritik zu erfolgen hat. Nun sind theoretische Kategorien stets angreifbar, da sie zu keinem Zeitpunkt die Realität vollständig abbilden können. Dem Religionswissenschaftler William Shepard zufolge gilt jedoch:

*On the other hand, we cannot avoid labels if we are to talk about things, and we certainly cannot begin to make sense of an area as vast and complex as the modern Muslim world unless we can analyze its manifold phenomena into a manageable number of categories with suitable designations. It is not a question of whether we use labels, but how we use them.*³¹⁸

Unterschieden wird in dieser Arbeit zwischen traditionalistischer, sufischer und modernistischer Kritik am Salafismus.³¹⁹ Es gilt an dieser Stelle ausdrücklich zu betonen, dass es sich hierbei um Idealtypen handelt.³²⁰ Weder bilden sie eine in sich ideologisch und organisatorisch vollständig homogene Gruppe, noch sind sie untereinander stets trennscharf abgrenzbar.³²¹ Dennoch sind die Unterschiede in ihren institutionellen und ideologischen Kontexten groß genug, als dass die Differenzierung sinnvoll erscheint. Sie dienen somit einerseits zur Abgrenzung von dem, was im vorigen Kapitel als Salafismus beschrieben wurde und andererseits zur Strukturierung und Unterscheidung der unterschiedlichen Quellen, aus denen die Sa-

³¹⁸ Shepard, William (1987). „Islam and Ideology. Towards a Typology“. In: *International Journal of Middle East Studies* 19 (3). S. 307–336. S. 307.

³¹⁹ In den jeweiligen Teilkapiteln werden diese Begrifflichkeiten, ihre Verwendung und mögliche damit einhergehende Problematiken ausführlicher diskutiert.

³²⁰ Diese werden hier im weberschen Sinne als „denkende Ordnung der empirischen Wirklichkeit“ verstanden und „kommen zustande, indem bestimmte Merkmale einer Klasse von Erscheinungen einseitig herausgestellt und zu einem in sich stimmigen Gedankengebilde verwoben werden.“ Kruse, Volker; Barrelmeyer, Uwe (2012). *Max Weber. Eine Einführung*. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft. S. 51.

³²¹ Dies gilt insbesondere für das historische gewachsene Verhältnis von Traditionalismus und Sufismus: “This process had started already under the Mamluks, but it progressed dramatically under the Ottomans. Almost every ‘alim had a *tariqa* affiliation of some kind. All the Shaykhs al-Azhar in the eighteenth century belonged to the *tariqa* of the Khalwatīya, a ‘reformed’ Sufi order (reformed toward orthodoxy) that in the sixteenth century was considered heterodox. Sufi *zawiyas* taught *fiqh*, and *madrasas* taught Sufi texts“. Winter, Michael (2009). „‘Ulama’ Between the State and the Society in Pre-Modern Sunni Islam“. In: Hatina Meir (Hrsg.): *Guardians of Faith in Modern Times. ‘Ulama’ in the Middle East*. Leiden: Brill. S. 21–46. S. 43.

lafismuskritik erfolgt. Eine über diese Arbeit hinaus gehende Verwendung im Sinne einer normativen Typologie ist hiermit nicht zwangsläufig intendiert.³²²

Die Unterkapitel beginnen zunächst mit einer Beschreibung der jeweiligen Strömung und ihres generellen Verhältnisses zum Salafismus. Daraufhin werden die ausgesuchten Fallbeispiele und die dazu gehörige Literatur bzw. Dokumentenauswahl vorgestellt. Im Sinne der Diskursanalyse ist diese Auswahl zwar nicht abschließend, jedoch durchaus repräsentativ für die jeweilige Strömung, indem Dokumente ausgewählt wurden, die in den jeweiligen Diskursen Verwendung finden und die über verschiedene Recherchewege wiederholt auftauchen. Wo möglich, wird zwischen Kritik aus der islamischen Welt und der Diaspora unterschieden, um zu prüfen, ob sich der unterschiedliche Kontext auf die Form und den Inhalt der Kritiken auswirkt. Die kleinste organisatorische Einheit bilden die jeweiligen Hauptkritikpunkte, aus denen in Anlehnung an die „Grounded Theory“ argumentative Kategorien gebildet werden, anhand derer sich die Argumente strukturieren lassen.

Wenngleich es im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich ist die Verbreitung, Verwendung und somit letztlich den Wirkungsgrad der Kritiken empirisch zu bestimmen, so wird zumindest in jedem Teilkapitel geprüft, ob eine Resonanz innerhalb der salafistischen Szene erfolgt und wie sich diese darstellt. Auf diese Weise wird festgestellt, ob die Kritiken aus salafistischer Sicht als relevant genug erachtet werden, um darauf zu reagieren. Hierauf folgen jeweilige Schlussfolgerungen bezüglich der Hauptargumente der drei Strömungen. Zuletzt werden diese zusammengetragen und komparativ diskutiert.

³²² Dennoch sind diese Kategorien nicht völlig aus der Luft gegriffen und finden in ähnlicher Art und Weise auch andernorts Verwendung. Vgl. Berger (2010).

4.1 Rückschau auf die historische Kritik an der *Wahhābīya*

Bevor die verschiedenen Formen gegenwärtiger Salafismuskritik betrachtet werden, erfolgt an dieser Stelle ein cursorischer Blick auf die Hauptvorwürfe, die seinerzeit gegen die *Wahhābīya* gerichtet wurden. Denn wie aus der historischen Rückschau deutlich wurde, kann die *Wahhābīya* als Haupttriebfeder des heutigen Salafismus angesehen werden.³²³ Während als Hauptunterschiede des heutigen Salafismus im Vergleich zur historischen *Wahhābīya* dessen politische Ideologisierung, die damit zusammenhängende Fragmentierung sowie seine globale Verbreitung auszumachen sind, so sind zentrale theologische Gemeinsamkeiten geblieben. Auch sind zumindest zwei der drei maßgeblichen Referenzpersonen des heutigen Salafismus, Ibn Bāz und Ibn al-‘Uṭaimīn, unmittelbar aus der *Wahhābīya* hervorgegangen. Es ist also durchaus vorstellbar, dass sich bestimmte Kritikpunkte ähneln oder gar gleichen, sofern überhaupt zwischen beiden Phänomenen unterschieden wird. Durch solch eine Gleichsetzung wäre es möglich, auf das breite Korpus anti-wahhabitische Polemiken zurückgreifen zu können, um zu behaupten, dass der Salafismus schon lange widerlegt worden sei.³²⁴

Dass dieser Gedanke nicht abwegig erscheint, haben die Arbeiten der Islamwissenschaftlerin Esther Peskes ergeben. Sie untersuchte die Publikationen des 1967 in Istanbul durch Hüseyin Hilmi Işık gegründeten Verlagshaus Işık Kitābevi, welches klassische anti-wahhabitische Werke neu auflegt und vertreibt.³²⁵ Dabei stellte sie fest, dass die Kritiken von Zeitgenossen Ibn ‘Abd al-Wahhābs³²⁶ sowohl mit denen aus dem 19. Jahrhundert³²⁷ als auch Publikationen aus dem 20. Jahrhundert ähneln.³²⁸ Sie resümiert: „Weit entfernt von einer profunden Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen *Wahhābīya*, wird der Kampf auf zeitlos-dogmatischem oder bestenfalls historischem Terrain geführt“.³²⁹ Um zu prüfen, ob sich diese

³²³ Vgl. auch Said, Behnam T.; Fouad, Hazim (2014). „Einleitung“. In: Behnam T. Said; Hazim Fouad (Hrsg.): *Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam*. Freiburg im Breisgau: Herder. S. 23–51. S. 30.

³²⁴ Für eine ausführliche Übersicht zeitgenössischer Kritiken an der *Wahhābīya* vgl. den folgenden Internetblog: Emin (2014). „Primary Refutations & Condemnations of Wahhabism“. 02.10.2014. <https://rasoolurrahmah.wordpress.com/2014/10/02/primary-refutations-condemnations-of-wahhabism/>. Zuletzt geprüft am 07.01.2016. Ähnlich würde es sich bei einer Gleichsetzung mit den *Ḥawārīg* verhalten, bei der man ebenso auf die entsprechenden gegen die Bewegung gerichteten Schriften seit ihrer Entstehung zurückgreifen könnte.

³²⁵ Viele dieser Bücher sind im PDF-Format im Internet frei verfügbar.

³²⁶ Vgl. das bekannte Werk seines Bruders Sulaimān Ibn ‘Abd al-Wahhāb (gest.1793): ‘Abd al-Wahhāb, Sulaimān (1998). *As-Sawā‘iq al-ilāhīya fī r-radd ‘alā l-wahhābīya*. Beirut: Dār Dū-l-Fiqār.

³²⁷ Vgl. die beiden Werke des schafiiitischen Muftis von Mekka Aḥmad Bin Zainī Daḥlān (gest. 1886): Daḥlān, Aḥmad Ibn Zainī (1978). *Fitnat al-wahhābīya*. Istanbul: Işık Kitabevi und Daḥlān, Aḥmad Ibn Zainī (2002). *Ad-Durār as-sanīya fī r-radd ‘alā l-wahhābīya*. Istanbul: Ikhlas Vakfı.

³²⁸ Vgl. Işık, Hüseyin Hilmi (1970). *Vehhābīye Nasīhat*. Istanbul: Işık Kitabevi.

These auch auf die nachgehend untersuchte Kritik am gegenwärtigen Salafismus übertragen lässt, rekapituliert dieses Kapitel die Kernargumente der historischen Kritik an der *Wahhābīya*. Da zur historischen Kritik bereits breit publiziert wurde,³³⁰ werden im Folgenden sowohl Primär- wie auch Sekundärquellen rezipiert.

4.1.1 Exzessiver *takfīr* als Merkmal der *Ḥawārīḡ*

Mit Blick auf die Eroberungsfeldzüge der *Wahhābīya* und die damit zusammenhängenden Zerstörungen und Opfer ist es kaum verwunderlich, dass das Thema *takfīr* ein wiederkehrendes Motiv in der historischen Kritik an der *Wahhābīya* darstellt. Der Vorwurf lautet, sie habe unrechtmäßig und exzessiv andersdenkende Muslime zu Ungläubigen erklärt.³³¹ Unrechtmäßig unter anderem deshalb, da selbst Handlungen, die möglicherweise als Sünde zu erachten seien, die betroffene Person nicht zwangsläufig aus der Gemeinschaft der Gläubigen ausschließen würden.³³² Schließlich ginge es in keinem der von Ibn ‘Abd al-Wahhāb beschriebenen Fälle um grundsätzliche Glaubensfragen wie z.B. die Infragestellung der fünf Säulen des Islams. Die Beigesellung zu Gott (*aš-širk bi-llāh*) sei islamrechtlich von der Beigesellung in seiner Verehrung (*aš-širk fī l-‘ibāda*) zu unterscheiden.³³³ Somit sei auch die ubiquitäre Bezugnahme auf Ibn Taimīya und Ibn al-Qaiyim eher Gegenbeweis als Rechtfertigung für die Anwendung des *takfīr*. Deren Urteile würden lediglich hinsichtlich der Praktiken an sich, nicht aber im Hinblick auf die daraus folgenden Konsequenzen mit den Ansichten der Wahhabiten übereinstimmen.³³⁴ Auf diese Weise wird einerseits die Autorität Ibn Taimīyas und Ibn al-Qaiyims gewahrt, andererseits ihrer Vereinnahmung durch die *Wahhābīya* und somit deren Versuch, sich in eine legitime islamische Geistestradiation einzureihen, vehement wider-

³²⁹ Peskes, Esther (2000). „Die Wahhābīya als innerislamisches Feindbild. Zum Hintergrund anti-wahhabitischer Publikationen in der zeitgenössischen Türkei“. In: *Die Welt des Islams: International Journal for the Study of Modern Islam* 40 (3). S. 344–374. S. 359.

³³⁰ Vgl. Commins, David (2005). „Traditional Anti-Wahhabi Hanbalism in Nineteenth-Century Arabia“. In: Itzhak Weismann; Fruma Zachs (Hrsg.): *Ottoman Reform and Muslim Regeneration. Studies in Honour of Butrus Abu-Manneḥ*. London: I.B. Tauris. S. 81–96; Traboulsi, Samer (2002). „An Early Refutation of Muḥammad Ibn ‘Abd al-Wahhāb's Reformist Views“. In: *Die Welt des Islams: International Journal for the Study of Modern Islam* 42 (3). S. 373–390; Voll, John (1972). „The Non-Wahhābī Ḥanbalīs of Eighteenth Century Syria“. In: *Der Islam: Zeitschrift für Geschichte und Kultur des Islamischen Orients* 49 (1). S. 277–291; Peskes (1993).

³³¹ Vgl. Steinberg (2014). S. 270.

³³² Vgl. Fattah (2003). S. 146. Neben der Bewertung der reinen Tat (*fī ‘l*) spielt auch der islamrechtliche Unterschied zwischen Tat und Täter (*fā ‘il*) eine entscheidende Rolle. Für ein Beispiel heutiger Debatten um *takfīr* vgl. Fouad, Hazim (2013). „Salafi-Jihadists and non-Jihadist Salafists in Egypt. A Case Study About Politics and Methodology (manhaj)“. *Jihadology*. 30.04.2013. <http://jihadology.net/2013/04/30/guest-post-salafi-jihadists-and-non-jihadist-salafists-in-egypt-a-case-study-about-politics-and-methodology-manhaj/>. Zuletzt geprüft am 24.01.2016.

³³³ Vgl. Peskes (1993). S. 83–84.

³³⁴ Vgl. ‘Abd al-Wahhāb (1998). S. 48.

sprochen. Ibn ‘Abd al-Wahhāb missbrauche das Konzept des *takfīr* als eigennütziges Mittel zum Zweck, da es ihm nicht um die muslimische Integrität einer Person ginge, sondern lediglich darum, ob diese sich ihm anschließe oder nicht.³³⁵ Die terminologische Unterscheidung zwischen *Muslimūn* und *Wahhābīyūn* ist in diesem Zusammenhang ein weiteres rhetorisches Mittel, um letztere als unislamisch zu diskreditieren.

Überhaupt sei es illegitim, wenn eine Minderheit die Mehrheit der Muslime zu Ungläubigen erkläre. Vielmehr sei dieses Verhalten selbst ein Akt des Unglaubens:

*Du hast kein Recht, die Mehrheit der Muslime zu Ungläubigen zu erklären, während du [selbst] von [der Meinung] der Mehrheit der Muslime abweichst. Denn der Unglaube kommt dem näher, der von [der Meinung] der Mehrheit der Muslime abweicht, weil er nicht dem Pfad der Gläubigen folgte. (Wa-lā sabīl laka ilā takfīr as-sauwād al-a‘zam min al-muslimīn wa-anta šādd ‘an as-sauwād al-a‘zam fa-nisbat al-kufr ilā man šādd ‘an as-sauwād al-a‘zam aqrab li-annahu taba ‘a gair sabīl al-mu‘minīn).*³³⁶

Wer so handelt, könne sich mitnichten auf die *Salaf aṣ-Ṣāliḥ* beziehen, denn diese hätten gegenüber häretischen Gruppen ihrer Zeit niemals das Urteil des *takfīr* ausgesprochen. So hätten prominente Nachfolger (*Tābi‘ūn*) der Prophetengefährten (*Ṣaḥāba*) die aus ihrer Sicht unrechtmäßige Herrschaft der Umayyaden aufs schärfste kritisiert, den Kalifen trotzdem nicht des Unglaubens bezichtigt und ihm in den Freitagspredigten weiterhin gehuldigt.³³⁷ Dies gelte auch für Ibn Ḥanbal und seine Haltung zur darauf folgenden Dynastie der Abbasiden.³³⁸ Ähnlich wie bei Ibn Taimīya und Ibn al-Qaiyim versuchen beide Seiten eine historische Person für ihre Argumentation zu vereinnahmen. Während Ibn Ḥanbal für Ibn ‘Abd al-Wahhāb als heroisches Beispiel für jemanden gilt, der die reine Lehre auch angesichts einer politischen Übermacht und von ihr ausgehenden Repressalien verteidigte, so betonen Ibn ‘Abd al-Wahhābs Kritiker, dass Ibn Ḥanbal trotz der Schwere seiner Vorwürfe die Mehrheit der Muslime nicht zu Ungläubigen erklärte. Ibn ‘Abd al-Wahhābs Vergleich mit der vorislamischen Zeit der *ḡāhilīya* und die Heranziehung von Versen über die *Mušrikūn* bei seinem Urteil über die muslimische Gemeinde seiner Zeit seien somit ungültig.³³⁹ Diese Verhaltensweise sei vielmehr ein eindeutiges Merkmal der *Ḥawāriḡ*, jener heterodoxen frühislamischen Gruppierung, welche sich selbst im Besitz des einzig wahren Glaubens sah und die Mehrheit der frühislamischen Gemeinde zu Ungläubigen erklärt und bekämpft hatte.³⁴⁰ Dabei sei es unzulässig

³³⁵ Vgl. Peskes (1993). S. 75.

³³⁶ Dahlān (1978). S. 9. In Kapitel 4.2 („Traditionalistische Kritik“) diskutiere ich ausführlich das Spannungsverhältnis zwischen Majoritäts- und Minoritätsdiskurs, bei dem insbesondere verschiedene scheinbar widersprüchliche Hadithe eine Rolle spielen.

³³⁷ Vgl. Peskes (1993). S. 99.

³³⁸ Vgl. Ibid.

³³⁹ Vgl. Ibid. S. 96.

³⁴⁰ Vgl. Dahlān (1978). S. 7.

vom äußeren Verhalten auf das Innere eines Gläubigen zu schließen und dafür die Kategorien der spekulativen Dogmatik heranzuziehen.³⁴¹

Die Gleichsetzung mit heterodoxen, nicht mehr existierenden Gruppen ist ein bekanntes Mittel innerislamischer Polemiken. Die Nutzbarmachung dieser Methode birgt jedoch ihre Risiken, wie anhand des nächsten Kritikpunktes deutlich wird: So gelte, im Gegensatz zu den Ansichten der *Ḥawāriğ*, laut Konsens der Gelehrten (*iğmā'*), dass, wer das doppelte Glaubensbekenntnis (*aš-šahādatain*) ausspreche, Muslim sei und bleiben werde.³⁴² Diese Aussage ist in ihrer Absolutheit leicht angreifbar, suggeriert sie doch, dass es überhaupt keinen *takfīr* geben dürfe. Diese Position wurde wiederum durch die ebenfalls heterodoxe und nicht mehr existente Gruppe der *Murğī'a* vertreten, die sozusagen den Gegenpol zur *Ḥāriğīya* bildete.³⁴³ Letzten Endes blieb das Konzept des *takfīr* erhalten, wurde seitdem jedoch an strenge Kriterien gebunden und findet bis heute meist als Mittel gegen politische Gegner Anwendung.³⁴⁴ Diese Aussage muss daher in ihrer Absolutheit vor allem im Kontext des Versuches der Delegitimierung wahhabitischer Ansichten zum *takfīr* gelesen werden.

Der übertriebene Eifer und die daraus resultierende Zerstörungswut der Wahhabiten sei letzten Endes Folge eines begrenzten Religionsverständnisses, welches auf mangelndem Wissen und Ignoranz beruhe. Während die Reformer der „modernistischen *Salafīya*“ in diesem Zusammenhang insbesondere die Verschlossenheit der Wahhabiten gegenüber aktuellen Erkenntnissen der Wissenschaften bemängelten, kritisierten traditionalistische Stimmen die Infragestellung der reichen und vielschichtigen Tradition des Islams.³⁴⁵ Die Betonung der Legitimität jahrhundertelanger Institutionen des Islams bildet den nächsten thematischen Schwerpunkt der Kritik.

4.1.2 Sufismus und Rechtsschulen als fester Bestandteil der Orthodoxie

Da Ibn 'Abd al-Wahhāb nicht nur bestimmte volkstümliche Praktiken, sondern den Sufismus per se als unislamisch abgelehnt hatte,³⁴⁶ konzentrierten sich viele seiner Kritiker darauf, die-

³⁴¹ Vgl. Peskes (1993). S. 81.

³⁴² Vgl. 'Abd al-Wahhāb (1998). S. 41. Im Grunde gibt es keinen Unterschied zwischen dieser Bezeichnung und dem gewöhnlichen Glaubensbekenntnis (*aš-šahāda*), welches aus den beiden Teilen „es gibt keinen Gott außer Allah“ und „Muhammad ist sein Gesandter“ besteht.

³⁴³ Zur Verwendung der Termini in aktuellen polemischen Debatten vgl. Wagemakers, Joas (2012). „Seceders' and 'Postponers'. An Analysis of the 'Khawarij' and 'Murji'a' Labels in Polemical Debates Between Quietist and Jihadi-Salafis“. In: Jeevan Deol; Zaheer Kazmi (Hrsg.): *Contextualising Jihadi Thought*. London: Hurst & Company. S. 145–164.

³⁴⁴ Vgl. Adang, Camilla; Ansari, Hassan; Fierro, Maribel; Schmidtke, Sabine (Hrsg.) (2015). *Accusations of Unbelief in Islam. A Diachronic Perspective on takfīr*. Leiden: Brill.

³⁴⁵ Vgl. Commins (2005). S. 87–88; Crawford (2014). S. 12.

³⁴⁶ Hierzu ausführlicher in Kapitel 4.3 („Sufische Kritik“).

sen Vorwurf zu entkräften. Auch hier wird wieder damit argumentiert, dass die Meinung der Mehrheit der Muslime zu diesem Thema bindend und Widerspruch mit Unglauben gleichzusetzen sei. Wenn die Umma darüber entscheide, dass bestimmte Personen aufgrund ihrer Taten ein hohes Ansehen genießen und damit den Status des Gottesfreundes (*walī*) erhalten, dann sei derjenige, der diese Personen zu Ungläubigen erkläre, selbst ein Ungläubiger.³⁴⁷ Auf diese Weise wird der *Wahhābīya* ein argumentativer Spiegel vorgehalten: Wer einen Muslim unrechtmäßig zum Ungläubigen erklärt, sei selbst ein Ungläubiger, wer gegen die Muslime Dschihad führe, gegen den müsse Dschihad geführt werden usw.

Viele der Handlungen, die von Ibn ‘Abd al-Wahhāb als *širk* erachtet wurden, seien zudem gemäß des Konsenses der Gelehrten islamisch legitim:

Er [Ibn ‘Abd al-Wahhāb] wich von der Meinung der großen Gelehrten des Islams ab, da er die Gläubigen zu Ungläubigen erklärte, indem er behauptete, der Besuch des Prophetengrabes (...) und die Fürbitte durch ihn (...) seien Götzendienerei. (Wa-ḥālafa a’immat ad-dīn wa-tawassala bi-ḍālika ilā takfīr al-mu’minīn fa-za’ama anna ziyārat qabr an-nabīy (...) wa-tawassul bihi (...) širk).³⁴⁸

Dabei sei Fürbitte (*tawassul*) keineswegs mit Götzendienerei gleichzusetzen. Denn die Personen, bei denen Fürbitte bei Gott eingelegt wird, würden diesem keinesfalls gleichgestellt. Handelnder Akteur sei stets immer noch und ausschließlich Gott selbst.³⁴⁹ Außerdem habe der Prophet das Prinzip des *tawassul* erlaubt und es sogar selbst angewendet, wie durch verschiedene, als authentisch erachtete Überlieferungen, nachweisbar sei.³⁵⁰ An dieser Stelle werden die Reibungspunkte in Bezug auf das zuvor erwähnte Prinzip des *tauḥīd al-ulūhīya* besonders deutlich. Ibn ‘Abd al-Wahhāb argumentierte, dass auch die damaligen Polytheisten behaupteten, dass Gott, und nicht die Götzen, die Welt erschaffen habe, und somit das Prinzip des *tauḥīd ar-rubūbiya* implizit anerkannten. Durch ihre gottgleiche Verehrung dieser Götzen hatten sie sich jedoch, genauso wie die Muslime zu seiner Zeit, der Verletzung des *tauḥīd al-ulūhīya* schuldig gemacht. Dieser Analogieschluss wird seitens seiner Kritiker als unrechtmäßig abgelehnt, da die *Auliyā’* (Heilige, Gottesfreunde) keineswegs als gottgleich angesehen würden. Ibn ‘Abd al-Wahhāb habe daher eine „ungültige Ableitung“ (*istidlāl bāṭil*) der auf die heidnischen Mekkaner bezogenen Koranverse auf das Prinzip der Fürbitte vorgenommen.³⁵¹

Aus dieser unrechtmäßigen Verurteilung des Sufismus folge, dass die *Wahhābīya* nicht als Vertreter der hanbalitischen Rechtsschule betrachtet werden könne. Bei dieser Argumentation kann sich Daḥlān auf die Tatsache stützen, dass die Hanbaliten im 18. Jahrhundert dem Su-

³⁴⁷ Vgl. Traboulsi (2002). S. 387.

³⁴⁸ Daḥlān (1978). S. 4.

³⁴⁹ Vgl. Ibid. S. 6.

³⁵⁰ Vgl. Ibid. S. 8.

³⁵¹ Ibid. S. 6.

fismus gegenüber keinesfalls feindlich eingestellt waren und einige von ihnen sogar selbst verschiedenen kleineren Orden angehörten.³⁵² Wenn nun die Rechtsschulzugehörigkeit als islamrechtlich verbindlich angesehen, der *Wahhābīya* jedoch zeitgleich abgesprochen wird, Teil der hanbalitischen Rechtsschule zu sein, folgt daraus zwangsläufig, dass es sich um eine abgeirrte Sekte handeln müsse. So heißt es an entsprechender Stelle auch, Ibn ‘Abd al-Wahhāb sei ausschließlich „dem *madhab*, den er [selbst] erfand (*al-madhab alladī btada‘ahu*)“ gefolgt.³⁵³ Auf diese Weise argumentativ außerhalb des Islams gestellt, ist der Schritt in Richtung Fremdsteuerung der *Wahhābīya* und Verschwörung nicht mehr groß.

4.1.3 Weitere Kritik und Schlussfolgerungen

Jenseits von theologischen Auseinandersetzungen wurde die *Wahhābīya* mit weiteren, oftmals sehr polemischen Vorwürfen konfrontiert. So sei Ibn ‘Abd al-Wahhāb nicht den Vorgaben der Salaf, sondern ausschließlich seinen eigenen Begierden gefolgt.³⁵⁴ Er sei ein „unerlaubte Neuerungen vertretender, ignoranter Mann“ (*rağul mubtadi‘ ġāhil*) gewesen,³⁵⁵ der „religiöser Beweise heranzog, die nicht das belegen, was er damit belegen wollte (*watamassaka bi-adilla lā tuntiğū lahu šai’an min marāmihī*)“.³⁵⁶ Da er sein Wissen nicht durch anerkannte Gelehrte (*‘Ulamā*) erhalten habe, müsse dieses als wertlos erachtet werden.³⁵⁷ Dies zeige sich dadurch, dass seine Lesart der heiligen Texte nicht nur selektiv gewesen sei, er habe diese zudem falsch verstanden und trotzdem darauf beharrt, die einzige unfehlbare Interpretation zu besitzen. Dies gleiche implizit der Anmaßung des Prophetentums, ein religiös unentschuldbares Vergehen. So sei es auch kein Zufall, dass er das Bündnis mit Ibn Sa‘ūd eingegangen war, der wiederum dem Stamme der Banū Ḥanīfa angehörte, den Nachfahren des Musailima al-Kaḏḏāb.³⁵⁸ Aus Sicht einiger Kritiker aus dem 20. Jahrhundert, ist dies alles letzten Endes durch Großbritannien eingefädelt worden. So hätten

³⁵² Vgl. Voll (1972). S. 279.

³⁵³ Daḥlān (1978). S. 5.

³⁵⁴ Vgl. Crawford (2014). S. 8.

³⁵⁵ Traboulsi (2002). S. 384.

³⁵⁶ Daḥlān (1978). S. 5.

³⁵⁷ Vgl. Peskes (1993). S. 77.

³⁵⁸ Vgl. Daḥlān (1978). S. 5. Bei Musailima Ibn Ḥabīb alias Musailima al-Kaḏḏāb (gest. 632) handelte es sich um eine Person, die zu Lebzeiten Muhammads eigene Prophetenansprüche erhob und während der *ridda*-Kriege durch die Truppen Ḥālid Ibn Walīds (gest. 642) getötet wurde. Dabei ist die Diminutivform „Musailima“ des Namens Maslama bereits selbst eine verächtliche Fremdzuschreibung. Vgl. Watt, W. Montgomery (2012). „Musaylima“. *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. 2012. http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/musaylima-SIM_5580. Zuletzt geprüft am 26.01.2016.

*Skrupellosigkeit und Gewinnsucht (...) Muhammad b. 'Abdalwahhāb schließlich dazu veranlasst, in direkter Kooperation mit dem britischen Kolonialministerium und dem ebenfalls von den Briten bestochenen Lokalherrscher Muhammad b. Sa'ūd, durch Errichtung des saudischen Staates im Zentrum der Arabischen Halbinsel, die von den Engländern ersonnenen Zerstörungspläne in die Tat umzusetzen.*³⁵⁹

Durch diese Art der Argumentation wird offensichtlich versucht, eine inhaltliche Auseinandersetzung mit den Lehren der *Wahhābīya* nicht notwendig erscheinen zu lassen. Denn wenn dessen Gründer eine geistig umnachtende Person war, dem die theologische Qualifikation fehlte und die zudem mit den Feinden des Islams kollaborierte, konnten dessen Positionen unmöglich als islamisch erachtet werden.

Für eine treffende Zusammenfassung der Hauptvorwürfe an Ibn 'Abd al-Wahhāb sei an dieser Stelle Peskes zitiert:

*Die willkürliche Auslegung von Koran und Sunna nach eigenem Gutdünken, die Mißachtung der Tradition der sunnitischen maḏāhib und ihrer Vertreter, Bücherverbrennungen - darunter nach Dahlān auch zahlreicher fiqh-, ḥadīṭ- und tafsīr-Werke, die Gleichsetzung der zeitgenössischen und vorherigen Generationen von Muslimen mit mušrikūn und kuffār, die Ausnutzung der Unwissenheit des gemeinen Volkes und der Beduinen zu eigenen Zwecken, die Vorgaukelung einer übernatürlichen Inspiration als Quelle seiner Lehren und die Anmaßung des Prophetentums, die völlige Inkompetenz als Rechtsgelehrter und die Unfähigkeit zur Auseinandersetzung mit kompetenten Zeitgenossen und als Resultat all dieser Komponenten sein Anspruch, allein den wahren Islam zu vertreten.*³⁶⁰

Insgesamt zeigt sich somit, dass die historische Kritik unterschiedliche Ebenen aufweist. Einerseits wird versucht, den Ansichten der *Wahhābīya* theologisch zu begegnen. Andererseits wird auf einer Metaebene die Person Ibn 'Abd al-Wahhāb und ihr Verhalten grundsätzlich in Frage gestellt. An dieser Stelle sehe ich im Gegensatz zu Peskes, trotz vieler Gemeinsamkeiten, durchaus einige Unterschiede in Bezug auf die argumentativen Inhalte der Kritiken. Diese hängen wiederum mit dem Zeitpunkt ihrer Formulierung zusammen. Die aus dem 18. und 19. Jahrhundert stammenden kritischen Schriften beschränken sich eher auf die theologische Ebene und versuchen, die Standpunkte der damaligen Orthodoxie hinsichtlich des *taqlīd* oder legitimer Praktiken des Sufismus zu verteidigen. Trotz der theologischen Argumentation diene dies vor allem dazu, einen politischen Status quo aufrecht zu erhalten, der sowohl durch die Ideen der *Wahhābīya* wie auch durch ihre Taten in bisher unvergleichlicher Art und Weise herausgefordert wurde. Die Kritik der Reformer der „modernistischen *Salafīya*“ weist hingegen einen anderen Schwerpunkt auf. Aus theologischer Sicht gab es, wie in der historischen Rückschau beschrieben, eher mehr Gemeinsamkeiten als Unterschiede. Ihre Auseinandersetzungen mit dem traditionellen Establishment sowie der ständige Vorwurf, selbst Wahhabiten zu sein, dürften die wohlwollende Haltung gegenüber der *Wahhābīya* zudem verstärkt

³⁵⁹ Peskes (2000). S. 345. Aus historischer Sicht ist dieser Vorwurf nicht haltbar. Vielmehr betrachteten die Briten die Wahhabiten als Bedrohung für ihre Kolonien am Golf. Vgl. Jones, Jeremy; Ridout, Nicholas Peter (2015). *A History of Modern Oman*. New York: Cambridge University Press. S. 77.

³⁶⁰ Peskes (1993). S. 135–136.

haben.³⁶¹ Ihre Kritik zielte eher auf den Antirationalismus und die Exklusivität der wahhabitischen Lehre ab. Die zuletzt aufgeführten Argumente, die insbesondere durch türkische Mystiker-Orden hervorgebracht wurden,³⁶² lassen sich wiederum nur im Kontext des Ersten Weltkrieges und dessen Folgen verstehen. Die Tatsache, dass zahlreiche arabische Stämme sich durch die Unterstützung der Entente gegen die Osmanen erhoben hatten, sowie die darauf folgenden weitestgehend kordialen Beziehungen zwischen dem im Entstehen begriffenen Saudi-Arabien und Großbritannien dürften solchen Verschwörungstheorien die entsprechende Grundlage geliefert haben.³⁶³

Ergänzend zu Peskes können also Fortschrittsfeindlichkeit und Kollaboration mit den Feinden des Islams als weitere Punkte der historischen Kritik an der *Wahhābīya* ausgemacht werden. Nicht alle Kritikpunkte wurden von jedem Kritiker geteilt, vielmehr setzte jeder die für seinen Kontext relevanten Schwerpunkte. Dennoch bieten sie eine geeignete Grundlage, um im Schlusskapitel dieser Arbeit einen Vergleich zur gegenwärtigen Kritik am Salafismus ziehen zu können. Diese wird nun in aller Ausführlichkeit Gegenstand der nächsten Kapitel sein.

³⁶¹ Vgl. Fouad (2015). S. 10.

³⁶² Vgl. Crawford (2014). S. 9.

³⁶³ Noch heute wird der Salafismus in der Türkei primär als arabische Erscheinung wahrgenommen. Vgl. Yilmaz, Samet (2014). „Salafismus in der Türkei“. In: Behnam T. Said; Hazim Fouad (Hrsg.): *Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam*. Freiburg im Breisgau: Herder. S. 350–378.

4.2 Traditionalistische Kritik

In diesem Kapitel werden Quellen der Salafismuskritik beleuchtet, die aus einem Spektrum stammen, das als traditionalistisch definiert wird. Zur Definition dieses Begriffes werden neben den bereits zitierten Typologisierungsversuchen von Shepard auch die Überlegungen des Islamwissenschaftlers William A. Graham hinzugezogen.³⁶⁴ Im Kontext dieser Arbeit beschreibt Traditionalismus Individuen, Strömungen und Institutionen, die sich zunächst theologisch, d.h. über die Orientierung an der ascharitischen oder maturiditischen Glaubensschule, vom Salafismus abgrenzen.³⁶⁵ Ein weiteres Merkmal ist ihre Zugehörigkeit zu einer der vier klassischen sunnitischen Rechtsschulen und die Befürwortung des Rechtsschulsystems einschließlich des *taqlīd*, sowie eine religiöse Ausbildung an den klassischen Lehranstalten des Islams. Diese Aspekte können selbstverständlich noch keine ausreichenden Abgrenzungsmerkmale sein, treffen diese doch auch auf andere, den Salafismus kritisierende, Strömungen zu.

Auch wenn sich nahezu alle Geistesströmungen des Islams auf ihre Vorstellung von islamischer Tradition berufen, so sehen sich Traditionalisten als authentische Fortführer eines Verständnisses dieser Tradition sowie einer damit einhergehenden Methodik bei der Interpretation religiöser Quellen, die schon immer den muslimischen Mainstream verkörpert habe. Welche Interpretationen oder Lesarten der Tradition als orthodox und welche als heterodox erachtet werden, darüber befinden sich Muslime seit jeher in einem stetigen Aushandlungsprozess. In Anlehnung an den Anthropologen Talal Asad spricht der Islamwissenschaftler Muhammad Qasim Zaman von der „diskursiven Tradition“ des Islams:

*This discursive tradition is constituted and reconstituted not only by an ongoing interaction between the present and the past, however, but also by the manner in which relations of power and other forms of contestation and conflict impinge on any definition of what it is to be a Muslim.*³⁶⁶

³⁶⁴ Vgl. Graham, William A. (1993). „Traditionalism in Islam. An Essay in Interpretation“. In: *The Journal of Interdisciplinary History* 23 (3). S. 495–522.

³⁶⁵ Zur Unterscheidung zwischen Traditionalist und Traditionarier vgl. Krawietz, Birgit (2014). „Open Source Salafiyya. Zugriff auf die islamische Frühzeit durch Ibn Qayyim al-Dschauziyya“. In: Thorsten G. Schneiders (Hrsg.): *Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung*. Bielefeld: transcript. S. 89–102. S. 91–92 sowie Fück, Johann (1939). „Die Rolle des Traditionalismus im Islam“. In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 93. S. 1–32.

³⁶⁶ Zaman, Muhammad Qasim (2002). *The Ulama in Contemporary Islam. Custodians of Change*. Princeton: Princeton University Press. S. 6. Vgl. hierzu auch die Überlegungen Foucaults: „Häresie und Orthodoxie sind nicht fanatische Übertreibungen der Doktrinmechanismen: sie gehören wesentlich zu ihnen. (...) Die Doktrin bindet die Individuen an bestimmte Aussagetypen und verbietet ihnen folglich alle anderen (...)“. Foucault (1993). S. 29. Für aktuelle Auseinandersetzungen mit den Annahmen Asads vgl. Ahmad, Shahab (2015). *What Is Islam. The Importance of Being Islamic*. Princeton: Princeton University Press, sowie Sulaiman, Mohammed (2018). „Between Text and Discourse. Re-Theorizing Islamic Orthodoxy“. In: *ReOrient* 3 (2). S. 140–162.

Wichtig ist Traditionalisten, dass diese Interpretationen nicht aus ihrer Sicht willkürlich, sondern gemäß einer über die Jahrhunderte bewährten Systematik erfolgen.

*Traditionalists also insist that for a proper understanding/interpretation of Qur'ān and Sunna one needs to (...) pay attention to classical legal theory principles (...) in accordance with the views of prominent Sunnī classical legal theorists (...).*³⁶⁷

Laut Graham ist diese Verbundenheit zu vorherigen Generationen von Gelehrten eines der Hauptmerkmale des islamischen Traditionalismus:

*One particular element of this Islamic traditionalism is pervasive, even indispensable: a 'sense of connectedness,' or to coin an Arabic neologism for this, ittisaliya - the need or desire for personal 'connection' (ittisal) across the generations with the time and the personages of Islamic origins - something that has been a persistent value in Muslim thought and institutions over the centuries. (...) Muslim traditionalism has most clearly consistently expressed its need for 'connectedness,' [Hervorhebung im Original], and specifically personal connectedness, in variations on a single model: the isnād paradigm.*³⁶⁸

Aus Sicht der Traditionalisten bedarf es keinerlei grundlegender Veränderung oder Erneuerung dieses Verständnisses. Daran hat auch die Begegnung und Auseinandersetzung mit der westlichen Welt spätestens seit dem 18. Jahrhundert nichts grundlegend geändert: „Traditionalists respond to the Western challenge strictly in terms of the paradigms offered by the tradition for coping with adversity“.³⁶⁹ Im Gegensatz hierzu sehen sowohl Modernisten als auch Islamisten einen klaren Reformbedarf in der Tradition, die eine scheinbare Fehlentwicklung durchlaufen hat. Sie sind daher ohne die neuzeitlichen und modernen Entwicklungen in der islamischen Welt undenkbar.

An dieser Stelle soll jedoch betont werden, dass mit der Verwendung des Begriffs traditionalistisch keine normative Wertung im Sinne von rückständig oder konservativ verbunden ist. Es gilt somit keinesfalls, dass Traditionalisten per se resistent gegen jedwede Veränderungen islamischer Richtlinien sind, die das soziale und politische Leben ordnen sollen. Vielmehr beharren sie auf einem bestimmten methodischen Rahmen, in dem diese Veränderungen zu erfolgen haben. Insofern ist für sie das Konzept des *taqlīd*, im Gegensatz zur Sichtweise der Salafisten, keine blinde Befolgung von Lehrmeinungen, sondern

*seen as a hermeneutical mechanism whereby rather than abandoning existing legal theory rules in favour of new interpretations of the relevant textual indicants found in the Qur'an and hadith without precedent, a jurist develops new interpretations within the framework of the established madhhab-based hermeneutic.*³⁷⁰

³⁶⁷ Duderija, Adis (2015). „The ‚Islamic State‘ (IS) as Proponent of Neo-Ahl ḥadīth Manhaj on Gender Related Issues“. In: *Hawwa – Journal of Women of the Middle East and the Islamic World* 13 (1). S. 1–44. S. 8.

³⁶⁸ Graham (1993). S. 501. Vgl. auch Zaman (2002). S. 10.

³⁶⁹ Shepard (1987). S. 319.

³⁷⁰ Duderija (2015). S. 17; vgl. auch Zaman (2002). S. 187.

Diejenigen, die am ehesten mit dem Begriff Traditionalismus assoziiert werden, sind die 'Ulamā', die islamischen Rechtsgelehrten. Auch hier handelt es sich zunächst um eine breite Kategorie, die islamische Theologen, Juristen, Prediger und Lehrer umfasst,

*who acquired their formal religious training and credentials in established madrasas and religious colleges. (...) Throughout Muslim history, the 'ulama' served as the gatekeepers of Islamic learning, constituting one of the pillars of the social order in the Muslim lands. The social base of the 'ulama' was diverse, but their religious knowledge enabled them to emerge as a distinctive group possessing legal expertise and control over ceremonies and fatwas, as a means to guide the believer along the right path.*³⁷¹

Eine Analyse schriftlicher und audiovisueller Dokumente von traditionalistischen Gelehrten kann nur im Kontext ihrer jeweiligen politischen und gesellschaftlichen Stellung erfolgen. Seit der Neuzeit und insbesondere im Zuge der Nationalstaatenbildung haben die meisten Regierungen der islamischen Welt versucht, die 'Ulamā' und ihre Institutionen weitestgehend unter ihre Kontrolle zu bringen.³⁷² Insbesondere in den Bereichen der Legislative und der Bildung mussten sie signifikante Einschnitte ihrer historisch gewachsenen Einflussphären hinnehmen:

*The only fields left for the shari'a courts have been family law, inheritance and waqf. (...) Codification of the shari'a by state legislators, since the middle of the nineteenth century, has brought about the transformation of the shari'a from a "jurists' law," i.e., a law created by independent legal experts (the 'ulama'), to "statutory law," i.e., a law promulgated by a national-territorial legislature. This transformation has had profound implications, the most important of which is to deprive the 'ulama' of their "legislative" authority and invest that authority in a secular legislature.*³⁷³

Viele der postkolonialen arabischen Regierungen sahen in der Kooptierung der Gelehrten eine Möglichkeit, ihre Herrschaft islamisch zu legitimieren. Der Effekt war ein gestiegenes Abhängigkeitsverhältnis der 'Ulamā' vom Staat, welches dazu führte, dass diese in der Tendenz eher geneigt waren, die jeweiligen Herrscher als rechtmäßig zu erklären. Insbesondere dann, wenn die Regierungspolitik hinter den Erwartungen der Bevölkerung zurück blieb, boten sie daher eine Angriffsfläche für Kritik. Diese erfolgte oftmals durch Modernisten auf der einen und Islamisten auf der anderen Seite, die ihnen, aus jeweils unterschiedlichen intellektuellen Positionen heraus, ein falsches Verständnis vom Islam und gerechter Herrschaft vorwerfen. Für die Modernisten ist ihre Herangehensweise an religiöse Texte nicht zeitgemäß, traditionalistische Ansichten gelten ihnen als reaktionär. Den Islamisten zufolge sind sie nicht konse-

³⁷¹ Meir, Hatina (2009). „Introduction“. In: Hatina Meir (Hrsg.): *Guardians of Faith in Modern Times. 'Ulama' in the Middle East*. Leiden: Brill. S. 1–20. S. 3.

³⁷² Dies gilt selbstredend seit 1979 nicht für den Iran, wo die Rechtsgelehrten selbst die Herrschaft übernommen haben.

³⁷³ Shaham, Ron (2009). „Western Scholars on the Role of the 'Ulama' in Adapting the Shari'a to Modernity. A Critical Review“. In: Hatina Meir (Hrsg.): *Guardians of Faith in Modern Times. 'Ulama' in the Middle East*. Leiden: Brill. S. 171–192. S. 173–174. Zu den Einschnitten im Bildungsbereich vgl. Kapitel 4.2.1 („al-Azhar“). Eine Ausnahme bildet sicher Saudi-Arabien, wo die salafistischen 'Ulamā' nach wie vor maßgeblichen Einfluss auf beide Bereiche haben.

quent genug in ihrer Forderung an die Regierung, *die Scharia* zu implementieren, und würden somit in letzter Konsequenz einen Verrat am Islam begehen. Aus Sicht der Gelehrten wiederum besitzen weder die Modernisten noch die Islamisten eine ausreichende Qualifikation, um sich in theologischen und islamrechtlichen Fragen kompetent äußern zu können. Während die Modernisten durch ihre Bezugnahme auf westliche Ideenkonzepte dem Islam Schaden zufügen würden,³⁷⁴ sei das politische Islamverständnis der Islamisten zu radikal und würde zu Chaos und Aufruhr (*fitna*) innerhalb der Umma führen.³⁷⁵ Eine ihren Ansichten widersprechende Hermeneutik der religiösen Quellentexte ist für sie allein schon aus dem Grund ausgeschlossen, dass genau dies ihre Vormachtstellung als Gelehrte und autoritative Exegeten in Frage stellen würde.

Neben dem Faktor Unabhängigkeit und einer teilweise damit einhergehenden verminderten Glaubwürdigkeit sind es zudem moderne Kommunikationsmittel, welche die traditionelle Autorität der *‘Ulamā’* und deren gelenkte Dissemination religiöser Inhalte herausfordern. Der heutige religiöse Markt bietet eine Vielzahl an Alternativangeboten, sodass Laienprediger ihre mangelnde religiöse Qualifikation durch Charisma und eine effektive Marketingstrategie wettmachen können.³⁷⁶ Gleichzeitig dürfen die heutigen *‘Ulamā’* nicht als reine Staatsmarionetten, die über keinerlei Einfluss auf das Religionsverständnis der Bevölkerung verfügen, abgetan werden. Denn in dem Abhängigkeitsverhältnis zur Regierung liegt auch eine gewisse Dialektik. Um sich der Unterstützung der Gelehrten zu versichern, sind viele Regierungen in der islamischen Welt regelmäßig gezwungen, ihnen Zugeständnisse zu erteilen, wodurch sich ihr Einflussbereich sukzessive ausweitet. Diese Entwicklung muss zudem im Kontext der seit einigen Jahrzehnten gestiegenen Religiosität in vielen Teilen der islamischen Welt gesehen werden. Eine Aussage wie „in the modern era, the ulama's sphere of operation is confined to the mosque and the madrasa“³⁷⁷ erscheint in einem neuen Licht, wenn man bedenkt, dass sich zum Beispiel in Indien die Anzahl an Medressen von 99 (Stand 1950) auf 576 (Stand 1994)

³⁷⁴ Vgl. Abu Samra, Muhammad (2009). „Liberal Critics, ‘Ulama’ and the Debate on Islam in the Contemporary Arab World“. In: Hatina Meir (Hrsg.): *Guardians of Faith in Modern Times. ‘Ulama’ in the Middle East*. Leiden: Brill. S. 265–290. S. 271.

³⁷⁵ Vgl. Meir, Hatina (2009). „The Clerics’ Betrayal?. Islamists, ‘Ulama’ and the Polity“. In: Hatina Meir (Hrsg.): *Guardians of Faith in Modern Times. ‘Ulama’ in the Middle East*. Leiden: Brill. S. 247–264.

³⁷⁶ Vgl. Skovgaard-Petersen; Jakob (2009). „In Defense of Muhammad. ‘Ulama’, Da‘iyya and the New Islamic Internationalism“. In: Hatina Meir (Hrsg.): *Guardians of Faith in Modern Times. ‘Ulama’ in the Middle East*. Leiden: Brill. S. 291–310. S. 309.

³⁷⁷ Esposito, L. John (2016). „Ulama: Sunni“. *Oxford Islamic Studies Online*. 2016. http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e2415?_hi=0&_pos=16. Zuletzt geprüft am 12.05.2016.

mehr als verfünffacht hat.³⁷⁸ Schließlich machen sich auch die *‘Ulamā’* die Möglichkeiten moderner Medien zu Nutze und demonstrieren somit ihre Adaptionfähigkeit im Konkurrenzkampf um die Gunst der muslimischen Öffentlichkeit.

In diesem Kapitel werden drei Fallbeispiele für traditionalistische Kritik am Salafismus betrachtet. Zunächst werden Dokumente vorgestellt und analysiert, die aus dem Umfeld religiöser Institutionen in Ägypten veröffentlicht wurden. Im Zentrum steht dabei die al-Azhar-Universität, die oftmals als „Zentrum sunnitischer Gelehrsamkeit“³⁷⁹ bezeichnet wird und deren Ausstrahlung weit über Ägypten hinaus reicht. Auch schon vor der in der Einleitung erwähnten Konferenz in Grozny hat sich ihre Führung regelmäßig offen gegen den Salafismus positioniert. Im zweiten Unterkapitel werden Argumente von Einzelpersonen aufgegriffen, die über verschiedene Recherchen immer wieder als gegen den Salafismus gerichtete Autoritäten aufgeführt werden und dadurch ebenso den traditionalistischen Diskurs im Bereich der Salafismuskritik – nicht zuletzt im Internet – formen. Dazu gehören beispielsweise der bereits erwähnte Syrer Muḥammad Sa‘īd Ramaḍān al-Būḩī, der Saudi Muḥammad Ibn ‘Alawī al-Mālikī (gest. 2004) oder auch der Jordanier Sa‘īd bin ‘Abd al-Laṭīf Fauda. Zuletzt erfolgt ein Blick auf die Videos eines YouTube-Channels, der von britischen Anhängern der Deobandi-Strömung betrieben wird, um zu prüfen, ob und inwiefern sich die Diasporasituation auf die Art der Argumentation auswirkt.

4.2.1 Kritik aus dem Umfeld religiöser Institutionen in Ägypten

Historischer Kontext

In diesem Kapitel werden zeitgenössische Dokumente beleuchtet, die von Vertretern der verschiedenen religiösen bzw. religiös-politischen Institutionen in Ägypten verfasst wurden.³⁸⁰ Zu diesen Institutionen gehört das 1952 gegründete Ministerium für religiöse Stiftungen (*Wizārat al-Auqāf*), das 1895 gegründete ägyptische Fatwa-Amt (*Dār al-Iftā’ al-Miṣrīya*) sowie die 969 gegründete al-Azhar-Universität. Alle drei Institutionen stehen in einem komplexen Beziehungsgeflecht zueinander.³⁸¹ Um die aus dem Umfeld dieser Institutionen hervor-

³⁷⁸ Vgl. Zaman (2002). S. 160. Die Zahl der Studierenden der *Dār al-‘Ulūm Nadwat al-‘Ulamā’*-University stieg von 273 (Stand 1970-1971) auf 4064 (Stand 1993-1994).

³⁷⁹ Wick, Lukas (2012). „Islam und Verfassungsstaat in der Perspektive einflussreicher islamischer Theologen“. In: Lothar Häberle; Johannes Hattler (Hrsg.): *Islam, Säkularismus, Religionsrecht. Aspekte und Gefährdungen der Religionsfreiheit*. Berlin: Springer VS. S. 41–50. S. 43.

³⁸⁰ Die älteste in der Analyse berücksichtigte Primärquelle stammt aus dem Jahr 1983.

³⁸¹ So waren beispielsweise sowohl Ġād al-Ḥaqq (gest. 1982) als auch Muḥammad Saiyid Ṭaṇṭāwī (gest. 2010) vor ihrer Berufung als *Šaiḩ al-Azhar* jeweils Großmufti von Ägypten und somit höchste Instanz des *Dār al-Iftā’*. Das Amt des Großmufti ist generell enger an die jeweilige Regierung gebunden als das des *Šaiḩ al-Azhar*. Vgl. Skovgaard-Petersen; Jakob (1997). *Defining Islam for the Egyptian State. Muftis and Fatwas of the Dār Al-Iftā’*. Leiden: Brill.

gehende Kritik kontextuell einordnen zu können, wird eine historische Rückschau über ihre Verankerung in der religiös-politischen Landschaft Ägyptens der Analyse der Dokumente vorangestellt.

Die al-Azhar-Moschee bzw. -Universität ist mit 76 Fakultäten, ca. 500.000 Studierenden aus über 100 Ländern und einem weit verzweigten Netzwerk aus über 9000 Schulen der größte und einflussreichste Akteur im religiösen Sektor Ägyptens.³⁸² Sie ist daher auch keine homogene Institution. Die Führung um das Amt des *Šaiḥ al-Azhar* kann als im oben definierten Sinne traditionalistisch beschrieben werden. In ihrem Selbstverständnis verkörpert al-Azhar den muslimischen Mainstream und bedient sich dabei des Konzepts der *wasatīya*, aus ihrer Sicht verstanden als der gesunde Mittelweg zwischen zu liberalen und zu extremen Auslegungen des Islams.³⁸³ In den verschiedenen Fakultäten und Instituten findet sich jedoch eine weitaus größere Bandbreite an geistigen Strömungen wieder, nicht zuletzt auch das Gedankengut der Muslimbrüder und der Salafisten.³⁸⁴ Insofern verfügt al-Azhar zwar über eine weitestgehend homogene Führungselite, aber durchaus heterogene Lehrer- und Schülerschaft.³⁸⁵

Das Verhältnis zur politischen Führung blieb in der über tausendjährigen Geschichte al-Azhars stets ambivalent. Die ersten nachhaltigen Zentralisierungsmaßnahmen wurden zur Zeit der Herrschaft Muhammad Ali Paschas (gest. 1848) unternommen.³⁸⁶ Sie waren Folge des wachsenden europäischen Einflusses in der Region und der Wahrnehmung, dass es einer Modernisierung unter anderem des Bildungswesens bedürfe, um dem Kolonialismus etwas entgegenzusetzen zu können. Reformorientierte Gelehrte wie Rifā‘a Rāfi‘ at-Ṭaḥṭawī (gest. 1873) sowie eine Generation nach ihm Muḥammad ‘Abduh zielten dabei sowohl auf die Lehrmethoden als auch auf die Inhalte al-Azhars ab. Ein weiteres Problem waren die wachsenden Studierendenzahlen, denen die klassische Medresse organisatorisch und methodisch nicht mehr gerecht werden konnte. Das traditionelle System der *ḥalaqāt*, bei dem sich die Schüler in einem Halbkreis um den Lehrer setzen und dieser mit ihnen minutiös ein klassisches Werk der sunnitischen Theologie oder Rechtslehre bespricht, sollte durch ein effizientes System aus

³⁸² Vgl. Abou Zaid, Haitham (2015). „Al-Azhar’s ‘imcopotence““. *Al-Ahram Weekly*. 02.07.2015. <http://weekly.ahram.org.eg/News/12679/21/Al-Azhar%E2%80%99s-%E2%80%98imcopotence%E2%80%99.aspx>. Zuletzt geprüft am 29.06.2016.

³⁸³ Zu dem Konzept der *wasatīya* gibt es keine einheitliche Definition, da verschiedene Strömungen ihn in Anspruch nehmen. Für eine innermuslimische Sichtweise vgl. Kamali, Mohammad Hashim (2015). *The Middle Path of Moderation in Islam. The Qur'anic Principle of Wasatiyyah*. Oxford: Oxford University Press.

³⁸⁴ Vgl. Brown, Nathan (2011). „Post-Revolutionary al-Azhar“. *Carnegie Endowment for International Peace*. 2011. http://carnegieendowment.org/files/al_azhar.pdf. Zuletzt geprüft am 29.06.2016. S. 6.

³⁸⁵ Für ein Fallbeispiel unter Beteiligung eines salafistischen al-Azhar-Gelehrten vgl. Kapitel 4.2.1.8 („Rosinen statt Trauben“).

³⁸⁶ Vgl. Gesink, Indira Falk (2010). *Islamic Reform and Conservatism. Al-Azhar and the Evolution of Modern Sunni Islam*. London, New York: Tauris Academic Studies. S. 13.

Klassen, Prüfungen und verständlichen Schulbüchern ersetzt werden.³⁸⁷ Zudem sollten auch die Inhalte modernisiert und das Kursangebot um naturwissenschaftliche Fächer erweitert werden – ein Prozess, der nicht ohne Widerstände vorangetrieben werden konnte. Bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts blieben die Reformen daher zu einem gewissen Teil ein Kompromiss, bei dem die modernen Fächer als Mittel (*wasā'il*) zum besseren Verständnis der Absichten (*maqāṣid*) der klassischen Inhalte dienen sollten.³⁸⁸

In der westlichen Rezeption wurden die Reformer oftmals als pro-westlich und fortschrittlich lobend erwähnt, die Traditionalisten hingegen als Reformgegner gebrandmarkt.³⁸⁹ Diese Sichtweise verkennt zum einen, dass das Anliegen der Reformer vielmehr die Stärkung der islamischen Welt und der eigenen Nation gegenüber dem Westen war, und somit eher als progressiv nationalistisch charakterisiert werden sollte. Denn die Übernahme von westlichen technischen Errungenschaften und didaktischen Methoden diente letzten Endes auch der Abgrenzung, insbesondere von einem Wertesystem, das in Teilen als unislamisch empfunden wurde. Zum anderen waren die Traditionalisten nicht per se gegen Reformen eingestellt, denn auch sie beklagten den damaligen Status quo ihrer Gesellschaften. Allerdings hatten sie ein anderes Verständnis von Reform als 'Abduh und seine Mitstreiter, wie anhand des Beispiels des malikitischen Muftis Muḥammad 'Illīš (gest. 1882) deutlich wird:

However, he ['Illīš] cannot be simply categorized as an opponent of reform, because he became a colleague-in-arms with the reformers during the 'Urabi Revolt. This suggests that conservatives shared reformers' objections to foreign control. (...) 'Ilish derived his concept of reform from his training and long experience as a jurisconsult responsible for providing religious guidance. Therefore his approach to reform diverged markedly from that of al-Tahtawi, al-Afghani, and the nationalist journalists who derived their models from the Utilitarian order of European military schools. To 'Ilish, reform meant the purification of people's understandings of religion from the corruptions of ignorant delusions and wishful thinking. Those corruptions could potentially undermine public confidence in the law and in madhhab jurisprudence; it was this that 'Ilish saw as the real threat to Islamic society, not the supposed stagnation posited by reformers. Such was the importance of continuity and stability within the law that 'Ilish believed only 'ulama who possessed a degree of divine guidance could perform ijtihad without damaging the purity of the religion.³⁹⁰

Während die Reformen bis zur zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vor allem administrativer Natur waren,³⁹¹ stieg im 20. Jahrhundert sukzessive der Einfluss des Staates auf al-Azhar. Nach dem Reformcode von 1908, der unter anderem die Gelehrten zu Staatsangestellten werden ließ, wurde ab 1927 der *Šaiḥ al-Azhar* – auf Vorschlag des Premierministers – durch den

³⁸⁷ Vgl. Ibid. S. 128.

³⁸⁸ Vgl. Ibid. S. 162.

³⁸⁹ Vgl. Ibid. S. 2.

³⁹⁰ Ibid. S. 96.

³⁹¹ Vgl. Zeghal, Malika (2007). „The 'Recentering' of Religious Knowledge and Discourse. The Case of al-Azhar in Twentieth-Century Egypt“. In: Robert W. Hefner; Muhammad Q. Zaman (Hrsg.): *Schooling Islam. The Culture and Politics of Modern Education*. Princeton, N.J.: Princeton University Press. S. 107–130. S. 117.

König ernannt.³⁹² 1930 wurden zum ersten Mal offiziell Fakultäten eingeführt, 1936 erhielt die ehemalige Medresse den Status einer Universität.

Weitaus umfangreicher waren allerdings die Veränderungen, die nach dem Militärputsch am 25. Januar 1952 durch das Regime von Gamal Abdel Nasser (gest. 1970) eingeleitet wurden. Nicht nur verstaatlichte er noch im gleichen Jahr die Ländereien der religiösen Stiftungen (*auqāf*) und unterstellte die dazugehörigen Moscheen der Aufsicht der neu geschaffenen *Wizārat al-Auqāf*.³⁹³ 1955 integrierte er zudem die Scharia-Gerichte in das staatliche Justizwesen und entzog den *‘Ulamā’* dadurch unter anderem die Hoheit über das Familienrecht.³⁹⁴ Das 1961 verabschiedete Gesetz 103 unterstellte schließlich die Universität ebenso der *Wizārat al-Auqāf* und gab dem Präsidenten das Recht, den *Šaiḥ al-Azhar* sowie weitere Vertreter verschiedener Gremien innerhalb der Universität nach eigenem Gutdünken zu bestimmen. Damit verlor die Institution ihre bis dato weitgehende politische Unabhängigkeit. Außerdem wurden säkulare Fakultäten wie Medizin, Maschinenbau, Naturwissenschaften, Wirtschaftswissenschaften sowie Landwirtschaft eingerichtet, die wiederum dem Curriculum des Bildungsministeriums zu folgen hatten. Dies war die bisher umfangreichste Reform in der Geschichte der Universität:

*Notwithstanding the structural reform caused by the law of 1930, the transformation that took place was not so much at the internal level—with regard to the content and the course of studies. New subjects were introduced only very reluctantly, and the establishment of new faculties could not obscure the fact that the old books continued to be taught. In this regard, it was only the fundamental upheaval of 1961 that changed the character of the university for good.*³⁹⁵

Gerechtfertigt wurden die Eingriffe unter anderem mit Hinweis auf die Notwendigkeit eines effizienten religiösen Schul- und Hochschulwesens, damit die Absolventen der al-Azhar im Vergleich zu den Graduierten säkularer Bildungseinrichtungen nicht ins Hintertreffen geraten sollen.³⁹⁶ Bereits hier offenbart sich eines der Spannungsfelder, in dem sich al-Azhar bis heute befindet. Zum einen wird von ihren Studierenden erwartet, säkulare Inhalte zu studieren, um mit einer sich immer schneller verändernden Welt Schritt halten können, zum anderen sollen sie durch ihre zusätzliche religiöse Ausbildung ein Alleinstellungsmerkmal als „Männer

³⁹² Vgl. Brunner, Rainer (2009). „Education, Politics, and the Struggle for Intellectual Leadership. Al-Azhar between 1927 and 1945“. In: Hatina Meir (Hrsg.): *Guardians of Faith in Modern Times. ‘Ulama’ in the Middle East*. Leiden: Brill. S. 109–140. S. 116. Ägypten war zu dieser Zeit eine konstitutionelle Monarchie, stand jedoch weiterhin unter dem Einfluss Großbritanniens.

³⁹³ Der deutsche Artikel orientiert sich hier an dem arabischen femininem Genus von *Wizāra*.

³⁹⁴ Vgl. Zeghal, Malika (1999). „Religion and Politics in Egypt: The Ulema of Al-Azhar, Radical Islam, and the State (1952-94)“. In: *International Journal of Middle East Studies* (31). S. 371–399. S. 373, sowie Barracough, Steven (1998). „Al-Azhar: Between the Government and the Islamists“. In: *Middle East Journal* 52 (2). S. 236–249. S. 238.

³⁹⁵ Brunner (2009). S. 138.

³⁹⁶ Vgl. Zeghal (2007). S. 118.

der Religion“ (*riġāl ad-dīn*) besitzen. Dies hatte und hat eine enorme Doppelbelastung der Studierenden zur Folge.³⁹⁷

Im Gegensatz zu anderen postkolonialen arabischen Staaten wollte das nasseristische Regime die Religion nicht vollständig aus der Öffentlichkeit verbannen, sondern vielmehr für seine Zwecke nutzbar machen. Die angesprochenen Reformen bedeuteten daher zwar einerseits eine Schwächung der Unabhängigkeit der azharitischen Gelehrten, andererseits jedoch eine, nicht zuletzt finanziell bedingte, Stärkung ihres Diskurses vis-à-vis anderen Akteuren des religiösen Spektrums in Ägypten. Insbesondere ab den 1970er-Jahren geriet al-Azhar oft zwischen die Fronten des Staates und der oppositionellen und in Teilen militanten Islamisten. Dabei näherte sich ihr Diskurs mal der einen, mal der anderen Seite an. So forderte *Šaiḥ al-Azhar* ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd (gest. 1978) 1976 in einem Brief an das Parlament die sofortige Einführung der Scharia, eine der Kernforderungen auch der Islamisten.³⁹⁸ Sein Nachfolger Ġād al-Ḥaqq wiederum rief dazu auf, den militanten Islamisten die Gliedmaßen zu amputieren.³⁹⁹

Um gegen in ihren Augen willkürliche Islamauslegungen vorzugehen, nahm al-Azhar seit den 1980ern auch immer mehr modernistische muslimische Intellektuelle in das Fadenkreuz. 1994 wurde sie zudem durch die Regierung zur einzigen offiziellen Bewertungsinstanz in „Glaubensangelegenheiten“ ernannt. Der Begriff war jedoch so weit gefasst, dass die Institution de facto über die Publikation aller neuen Bücher, Filme und Theaterstücke entscheiden konnte, unabhängig davon, ob religiöse Bezüge existierten oder nicht.⁴⁰⁰ Nicht nur hatte diese Entscheidung die Zensur zahlreicher Schriften zur Folge, stellenweise sahen sich modernistische Intellektuelle dem Vorwurf der Apostasie ausgesetzt.⁴⁰¹ Das ägyptische Regime verfolgte

³⁹⁷ Die Islamwissenschaftlerin Malika Zeghal sieht in dieser Entwicklung eine der vielen Gründe für das Aufkommen islamistischer Strömungen auch innerhalb al-Azhar: „This exposure of the Azharite students to a combination of modern and religious knowledge helped produce in al-Azhar a parallelism of conditions with modern universities, which can explain in part why Islamist tendencies emerged among its ulema.“ Zeghal (1999). S. 379. Leider wird diese These nicht anhand von empirischen Daten substantiiert.

³⁹⁸ Vgl. Zeghal (1999). S. 383.

³⁹⁹ Vgl. Barraclough (1998). S. 236. Dieser Aufruf ähnelt der Forderung des jetzigen *Šaiḥ al-Azhar* Aḥmad aṭ-Ṭaiyibs, IS-Kämpfer zu kreuzigen. Vgl. o.V. (2015). „Al-Azhar Calls for ‘Killing, Crucifixion of ISIS Terrorists‘“. *Al Arabiya*. 04.02.2015. <http://english.alarabiya.net/en/News/middle-east/2015/02/04/Al-Azhar-calls-for-killing-crucifixion-of-ISIS-terrorists-.html>. Zuletzt geprüft am 09.07.2016.

⁴⁰⁰ Vgl. Meir (2009). S. 254.

⁴⁰¹ Hierzu ausführlicher in Kapitel 4.4.1 („Traditionskritische Modernisten“). Laut Zeghal hatte schon ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd die ägyptischen Kommunisten als Apostaten bezeichnet; vgl. Zeghal (1999). S. 381. Dies ist insofern bemerkenswert, als trotz der Forderung nach drakonischen Strafen weder die damaligen Islamisten noch die heutigen IS-Kämpfer durch al-Azhar zu Apostaten erklärt wurden. Die argumentativen Gründe hierfür werden in den Folgekapiteln behandelt. Vgl. auch Fouad, Ahmed (2015). „Al-Azhar Refuses to Consider the Islamic State an Apostate“. *Al Monitor*. 12.02.2015. <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2015/02/azhar-egypt-radicals-islamic-state-apostates.html#>. Zuletzt geprüft am 18.10.2015.

hierbei eine zweigleisige Strategie. Auf der einen Seite sollten die in einem als islamisch erachteten Bezugsrahmen formulierten politischen und gesellschaftlichen Forderungen der islamistischen Opposition als extremistische Auffassungen diskreditiert werden. Auf der anderen Seite wurde der Islam als Mittel gegen die Kritik säkularer Oppositioneller ins Feld geführt, wodurch sich das Regime als ausreichend islamisch, wenn nicht gar islamischer als die Islamisten, darstellen wollte. Hiervon profitierte letztlich auch al-Azhar:

*The regime itself propelled al-Azhar into the public sphere as a shield protecting society from the violence of militant Islam. Al-Azhar took advantage of this situation: it agreed to criticize violent radical Islam and gained more leverage over Mubarak's government. The religious institution pushed Mubarak's regime to accept an increasing Islamicization of society. The government needed al-Azhar to legitimate its fight against radical Islamism, and was therefore forced to accept such a bargain.*⁴⁰²

Mit dem Sturz des Regimes von Hosni Mubarak im Februar 2011 wurden die politischen Kräfteverhältnisse in Ägypten in einer bis dato nicht erfolgten Art und Weise neu geordnet. Eine der vielen Fragen war, welche Position oder Rolle al-Azhar in der postrevolutionären politischen Ordnung einnehmen sollte. Dem Politikwissenschaftler Nathan J. Brown zufolge gab es diesbezüglich grob drei Lager.⁴⁰³ Das erste, vertreten vor allem durch Repräsentanten des Büros des *Šaiḥ al-Azhar (Mašyaḥa)* Aḥmad aṭ-Ṭaiyib, definierte al-Azhar in erster Linie als unabhängige moralisch-religiöse, und weniger als politische Instanz, deren Entscheidungen mehr empfehlenden als rechtlich bindenden Charakter haben sollten.⁴⁰⁴ Das zweite Lager umfasste vor allem Teile der liberalen und linken Opposition, die al-Azhar – trotz der beschriebenen Skepsis aufgrund ihrer Funktion als Zensurbehörde – als das letzte Bollwerk gegen die erstarkenden islamistischen sozialen und politischen Gruppierungen erachteten.⁴⁰⁵ Das dritte Lager umfasste schließlich vor allem die islamistischen Strömungen, aber auch Teile der konservativeren Gelehrtenschaft al-Azhars. Aus ihrer Sicht müsse al-Azhar nicht nur vollständig unabhängig, sondern durch die Eingliederung sowohl der *Wizārat al-Auqāf* als

⁴⁰² Zeghal (1999). S. 385.

⁴⁰³ Vgl. Brown (2011). S. 11-16.

⁴⁰⁴ Einen Teilerfolg erzielte dieses Lager durch ein Dekret der Interimsregierung des Obersten Rats der Streitkräfte, welches die Wiedereinsetzung des „Gremiums der hohen Gelehrten“ (*Hai'at Kibār al-'Ulamā'*) bestimmte. Dieses würde den zukünftigen *Šaiḥ al-Azhar* eigenständig auswählen sowie der Regierung Kandidaten für das Amt des Großmuftis nennen. Es war ursprünglich im Zuge der Reform von 1911 eingeführt worden. Nach der Reform von 1961 wurde es in „Akademie für islamische Studien“ (*Mağmā' al-Buḥūṭ al-Islāmīya*) umbenannt. Seit 2011 scheint es sich um zwei getrennte Organisationseinheiten zu handeln. Es liegt nahe, dass die Wiedereinsetzung den Anspruch auf ein größeres Mitspracherecht in rechtlichen Fragen symbolisieren soll. Vgl. Morsy, Ahmed (2013). „The Grand Sheikh and the President“. *Middle East Institute*. 29.05.2013. <http://www.mideasti.org/content/grand-sheikh-and-president>. Zuletzt geprüft am 10.07.2016.

⁴⁰⁵ Auch diesem Lager wurde im Juni 2011 durch die Veröffentlichung des durch liberale Intellektuelle und azharitische Gelehrte verfassten „Dokuments elementarer Freiheiten“ (*manzūmat al-ḥurrīyāt al-asāsīya*) ein Erfolg zu Teil. Es galt als Versuch liberale Werte und demokratische Praktiken mit islamischen Lehren zu vereinen. Vgl. Al-Azhar (2012). „Manzūmat al-ḥurrīyāt al-asāsīya“. 08.01.2012. <https://manshurat.org/file/25017/download?token=riiC04KM>. Zuletzt geprüft am 10.07.2016.

auch des *Dār al-Iftā'* die unangefochten höchste religiöse und letztlich auch politische Instanz des Landes werden.

Mit der Wahl des Muslimbruders Muhammad Mursi und der Verabschiedung der Verfassung von 2012 schien sich kurzzeitig das letztgenannte Lager durchzusetzen. So sah Artikel vier der Verfassung unter anderem vor, dass

*der Rat der Hohen Gelehrten der al-Azhar in allen die islamische Scharia betreffenden Angelegenheiten zu konsultieren ist (wa-yu'ḥad ra'y Hai'at Kibār al-'Ulamā' bi-l-Azhar aš-Šarīf fī š-šu'ūn al-muta'alliqa bi-š-šarī'a al-islāmīya).*⁴⁰⁶

Dies ist insofern bemerkenswert, als seit der Verfassung von 1971 das Oberste Gericht⁴⁰⁷ und somit eine weltliche Instanz über die Konformität von Gesetzesvorlagen mit der Scharia wacht. Dem Rechtswissenschaftler Parolin Gianluca zufolge war dies ein Versuch der Islamisten, ein Gegengewicht zu der durch Vertreter des alten Regimes besetzten Judikative zu schaffen, in der Hoffnung, die Ausrichtung al-Azhars langfristig beeinflussen zu können.⁴⁰⁸

Nach dem Militärputsch durch General al-Sisi am 03.07.2013 wurde die Verfassung außer Kraft gesetzt; in der 2014 per Referendum angenommenen nachfolgenden Fassung ist der Artikel vollständig gestrichen.⁴⁰⁹ Seitdem versucht die Regierung, ihr Vorgehen sowohl gegen die nichtmilitante Opposition wie auch gegen militante Gruppen unter Zuhilfenahme der religiösen Institutionen des Landes zu legitimieren:

*Only the minister of religious endowments and the grand sheikh of al-Azhar can grant preaching permits. This law allowed the ministry to ban from preaching in mosques 12,000 preachers who had no religious education at al-Azhar. Likewise, the content of Friday sermons was standardized across Egypt, with the ministry setting the topic and main themes of sermons before prayers. Moreover, in June 2014, in cooperation with Ahmed el-Tayeb, the grand sheikh of al-Azhar, the ministry published the preaching code of ethics. These new guidelines required that all mosques be exclusively supervised by the Ministry of Religious Endowments. This code also stated that mosques cannot be exploited to achieve political, partisan, or electoral benefits.*⁴¹⁰

Als 2013 durch den Modernisten Aḥmad 'Abduh Māhir öffentlich wurde, dass in Lehrbüchern der al-Azhar-Universität das Töten von Apostaten und Kriegsgegnern sowie deren an-

⁴⁰⁶ Vgl. o.V. (2012). „Dustūr Ğumhūrīyat Mišr al-'Arabīya“. *Egelections*. 2012. <http://egelections-2011.appspot.com/Dostour/Dostour2012.pdf>. Zuletzt geprüft am 10.07.2016.

⁴⁰⁷ Umbenannt 1979 in das Oberstes Verfassungsgericht Ägyptens (*al-Maḥkama ad-Dustūrīya al-'Ulyā*).

⁴⁰⁸ Vgl. Parolin, Gianluca P. (2015). „Shall We Ask Al-Azhar? Maybe Not. Lessons from the Šukūk Bill Incident“. In: *Middle East and Governance* 7 (2). S. 212–235. S. 218.

⁴⁰⁹ Vgl. o.V. (2014). „Dustūr Ğumhūrīyat Mišr al-'Arabīya“. *State Information Service*. 2014. <http://www.sis.gov.eg/Newvr/consttt%202014.pdf>. Zuletzt geprüft am 10.07.2016.

⁴¹⁰ Fahmi, Georges (2014). „The Egyptian State and the Religious Sphere“. *Carnegie Endowment for International Peace*. <http://carnegie-mec.org/publications/?fa=56619>. Zuletzt geprüft am 06.06.2015. Ebenso beschloss die *Wizārat al-Auqāf*, dass alle Moscheen unter 80 Quadratmetern nur noch als Gebetsräume ohne Imam genutzt werden dürfen, was die de facto Schließung von 27.000 Moscheen zur Folge hatte. Vgl. Linn, Emily Crane; Linn, Nicholas (2015). „Sisi's Islam“. *Foreign Policy*. 02.06.2015. <http://foreignpolicy.com/2015/06/02/isis-islam-egypt-muslim-brotherhood-arab-spring/>. Zuletzt geprüft am 18.10.2015.

schließender Verzehr in Notsituationen für erlaubt erklärt und weitere Regelungen aus dem klassischen Kriegsrecht, welche Gewalt gegen Andersgläubige und Diskriminierungen gegen Frauen rechtfertigen, gelehrt wurden, sah sich die Regierung auch zu einer inhaltlichen Auseinandersetzung mit den Lehrinhalten gezwungen.⁴¹¹ Seitdem sollen Schulbücher auf gewaltbefürwortende Inhalte geprüft und gegebenenfalls geändert werden.⁴¹²

Die Entwicklung seitdem zeigt jedoch, dass die 2015 von al-Sisi geforderte „religiöse Revolution“ insbesondere Loyalität zum herrschenden Regime bedeuten soll. So erklärte der ehemalige Großmufti Ägyptens, ‘Alī Ğum‘a, ein paar Monate nach der Rede al-Sisis, dass Gehorsam gegenüber dem Präsidenten gleichzusetzen sei mit Gehorsam gegenüber dem Propheten.⁴¹³ Ebenso geraten nach wie vor Personen ins Fadenkreuz, welche die Autorität al-Azhar anzweifeln.⁴¹⁴ Hierdurch wird deutlich

*that the characterization of the Sissi regime as ‘secular’ or ‘reformist’ couldn’t be further from the truth, with Sissi, senior officials, and state institutions routinely using religious rhetoric – and the clerical establishment – to incite and justify the use of violence against political opponents. (...) Despite initial calls after the revolution for expanding al-Azhar’s autonomy from the state, since the coup it has functioned primarily as an instrument of the Sissi regime.*⁴¹⁵

⁴¹¹ Zu Māhir vgl. Kapitel 4.4.1 („Traditionskritische Modernisten“). Der entsprechende Ausschnitt wurde durch den umstrittenen US-amerikanischen Mediendienst Middle East Media Research Institute (MEMRI) mit englischen Untertiteln versehen und wurde dadurch auch außerhalb der arabischen Welt wahrgenommen. Vgl. o.V. (2013). „Egypt’s al-Azhar University Issues Book Teaching Kids the Killing of Sinners & Cannibalism“. 15.01.2013. <https://www.youtube.com/watch?v=Uat7aPNGdt0>. Zuletzt geprüft am 11.06.2015. Bei den Quellen, auf die sich die Schulbücher bezogen handelte es sich um Kommentare klassischer *fiqh*-Werke wie z.B. der Kommentierung des hanbalitischen Klassikers *Zād al-mustaqni* ‘ durch den ägyptisch-hanbalitischen Gelehrten Maṣṣūr Ibn Yūnus al-Bahūtī (gest. 1641). Zu Recht kann gefragt werden, ob die Inhalte als historische Dokumente oder als authentische, auch für die Gegenwart geltende Rechtsauffassungen des Islams besprochen wurden. Kritiker werfen der Universität letzteres vor und machen sie dafür verantwortlich, dass Teile ihrer Absolventen aufgrund dieser Hermeneutik die ägyptische Gesellschaft als unzureichend islamisch erachten. Vgl. hierzu ausführlich: Al-Warrāqī, Īmān (2014). „Manāhiġ al-Azhar...“. *Youm7*. 26.11.2014. <https://goo.gl/lmKbxl>. Zuletzt geprüft am 18.10.2015.

⁴¹² Vgl. o.V. (2015). „Special Report: Egypt Deploys Scholars to Teach Moderate Islam, But Skepticism Abounds“. <http://www.egyptindependent.com/news/special-report-egypt-deploys-scholars-teach-moderate-islam-skepticism-abounds>; Aman, Ayah (2015). „Egypt Strikes Islamic Texts From Schools, Angering Salafists“. *Al Monitor*. 16.04.2015. <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2015/04/egypt-ministry-education-remove-islamic-texts-violence.html#>. Zuletzt geprüft am 01.01.2016.

⁴¹³ Vgl. o.V. (2015). „Former Mufti: Obeying Sisi is obedience to prophet“. *Egypt Independent*. 04.08.2015. <http://www.egyptindependent.com/print/2455301>. Zuletzt geprüft am 10.08.2015. Ğum‘a hatte schon 2013, in einer Rede an das Militär, die gewaltsame Räumung der Protestcamps der Muslimbrüder und ihrer Anhänger religiös legitimiert. Vgl. Osman, Amr (2013). „Ali Gomaa: Kill Them, They Stink“. *Middle East Monitor*. 21.11.2013. <https://www.middleeastmonitor.com/articles/africa/8421-ali-gomaa-kill-them-they-stink>. Zuletzt geprüft am 06.12.2015.

⁴¹⁴ So z.B. der Modernist Islām Buḥairī. Vgl. zu ihm Kapitel 4.4.1 („Traditionskritische Modernisten“).

⁴¹⁵ Hamid, Shadi (2015). „Rethinking the U.S.-Egypt Relationship: How Repression is Undermining Egyptian Stability and What the United States Can Do“. *Brookings*. 03.11.2015. <http://www.brookings.edu/research/testimony/2015/11/03-us-egypt-relationship-hamid>. Zuletzt geprüft am 06.12.2015. Vgl. auch Al-Anani, Khalil (2014). „Unpacking Sisi’s Religiosity“. *Mada Masr*. 17.06.2014. <http://www.madamasr.com/contributor-profile/khalil-al-anani>. Zuletzt geprüft am 18.10.2015.

Nach dem Militärputsch spaltete sich wiederum das salafistische Spektrum in Ägypten in mehrere Lager auf. Die größte und älteste Organisation, *Anṣār as-Sunna*, blieb bei ihrem apolitischen Kurs und enthielt sich jeglicher Stellungnahme. Die Partei *Ḥizb an-Nūr* und die dahinter stehende Organisation *ad-Daʿwa as-Salafiyya* stellten sich hinter das Militärregime. Andere, kleinere Gruppen zeigten sich solidarisch zu den Muslimbrüdern und wurden dafür mit scharfen Repressionsmaßnahmen belegt. Die Dschihadisten hingegen erklärten in weiten Teilen ihre Loyalität zum IS und intensivierten ihre militanten Aktivitäten gegen das Regime, insbesondere auf dem Sinai.⁴¹⁶ Der gemeinsame Feind des Zweckbündnisses zwischen der Regierung al-Sisis und *Ḥizb an-Nūr* sind sowohl die Muslimbrüder wie auch der IS, wobei das Regime immer wieder versucht, eine Verbindung zwischen beiden Organisationen zu konstruieren.⁴¹⁷ Für al-Azhar ist die Nähe zwischen Regierung und *Ḥizb an-Nūr* bzw. *ad-Daʿwa as-Salafiyya* problematisch, da hierdurch eine Organisation von staatlicher Unterstützung profitiert, die in einem scharfen Konkurrenzverhältnis zu al-Azhar steht.

Materialanalyse

Aus dieser Rückschau wird der Kontext deutlich, aus dessen Blickwinkel die Analyse von Dokumenten aus dem Umfeld religiöser Institutionen in Ägypten erfolgen muss. So verfügen diese, insbesondere al-Azhar, durchaus auch außerhalb Ägyptens über einen nicht unbeträchtlichen Einfluss über das gegenwärtige Verständnis des Islam. Umgekehrt leidet ihre Glaubwürdigkeit unter der, durchaus auch selbst forcierten, engen Anbindung an das politische System und macht ihren Diskurs so für dem Regime ablehnend gegenüber stehenden Muslimen a priori uninteressant.⁴¹⁸

Analysiert werden im Folgenden Dokumente von Vertretern der drei genannten Institutionen. Ergänzt werden diese durch Aussagen, die sich aus der Sekundärliteratur entnehmen lassen. Wie bereits erwähnt, ist die Auswahl der Dokumente weder abschließend noch willkürlich, sondern bildet einen möglichst repräsentativen Ausschnitt des kritischen Diskurses dieser In-

⁴¹⁶ Für einen Überblick vgl. Fouad, Hazim (2013). „Der andere politische Islam“. *Qantara*. 26.08.2013. <https://de.qantara.de/inhalt/salafisten-in-aegypten-der-andere-politische-islam>. Zuletzt geprüft am 16.10.2017.

⁴¹⁷ Tatsächlich existieren Fälle, in denen junge Mitglieder den Weg der graduellen Reform als nicht mehr erfolgsversprechend ansehen und sich militanten Gruppen zuwenden. Vgl. Ammar, Fayed (2016). „Is the Crackdown on the Muslim Brotherhood Pushing the Group Toward Violence?“. *Al Monitor*. 23.03.2016. <https://www.brookings.edu/research/is-the-crackdown-on-the-muslim-brotherhood-pushing-the-group-toward-violence/>. Zuletzt geprüft am 16.10.2017.

⁴¹⁸ Vgl. Hellyer, Hisham A. (2017). „The Once and Future Azhar. On the Credibility of Sunni Islam's Preeminent Institution“. *ABC News Religion & Ethics*. 16.10.2017. <http://www.abc.net.au/religion/articles/2017/10/05/4745118.htm>. Zuletzt geprüft am 19.12.2017.

stitutionen vis-à-vis dem Salafismus. Neben der bereits genannten, durch mehrere al-Azhar-Gelehrte verfassten Schrift *ar-Radd* wird auch das 2011 von ‘Alī Ğum‘a verfasste Buch „Die [religiösen] Fanatiker. Ihre Methode und eine Diskussion ihrer wichtigsten Positionen“ (*al-Mutašaddidūn. Manhağuhum... wa-munāqašat ahamm qaḍāyāhim*) analysiert.⁴¹⁹ Ğum‘a, der 1988 in *uṣūl al-fiqh* an der al-Azhar-Universität promovierte, war von 2003-2013 Mufti von Ägypten. Ihm ins Amt folgte Šaukī Ibrāhīm ‘Allām, dessen ausschließlich auf Englisch veröffentlichte Publikation „The Ideological Battle“ ebenfalls untersucht wird. ‘Allām promovierte 1996 in islamischen Rechtswissenschaften und ist Ägyptens erster Mufti, der nicht durch den Präsidenten ernannt, sondern durch ein internes Gremium al-Azhars gewählt wurde. Ebenso berücksichtigt werden die Bücher „Reclaiming Jihad“ von as-Sayyid Amīn sowie „Die Salafiya zwischen Originalität und Fremdheit“ (*as-Salafiya baina l-aṣīl wa-d-daḥīl*) von Aḥmad Karīma. Amīn wuchs in den Bildungsinstitutionen al-Azhars auf, promovierte jedoch in Islamic Studies an der University of Birmingham und arbeitet nun wieder an der al-Azhar-Universität als Assistenzprofessor für Islamic Studies in English. Karīma wiederum arbeitet als Professor für Scharia an der Fakultät für islamische und arabische Studien al-Azhars.

Daneben werden zwei weitere Werke berücksichtigt, deren Verfasser einen etwas anderen Lebenslauf als die zuvor genannten Autoren aufweisen. Autor des durch die *Wizārat al-Auqāf* publizierten Buches „Die *Salaf* und die *Salafiya*“ (*as-Salaf wa-s-salafiya*) ist Muḥammad ‘Imāra. Er ist kein klassischer Rechtsgelehrter, sondern promovierte in islamischer Philosophie und arbeitet als Wissenschaftler an der zu al-Azhar gehörenden Akademie für islamische Forschung (*Mağma‘ al-Buḥūt al-Islāmīya*).⁴²⁰ Schließlich wird noch das Buch „Die Prophetentradition zwischen den Rechts- und den Hadith-Gelehrten“ (*as-Sunna an-nabawīya baina ahl al-fiqh wa-ahl al-ḥadīṭ*) von Muḥammad al-Ġazālī (gest. 1996) betrachtet.⁴²¹ Die Biografie al-Ġazālīs, der 1943 an der al-Azhar graduierte, unterscheidet sich von den zuvor genannten Personen insbesondere dadurch, dass er in jungen Jahren den Muslimbrüdern beitrug und für seine Mitgliedschaft 1948 sogar inhaftiert wurde. 1953 wurde er aus der Muslimbruderschaft ausgeschlossen, nachdem er sich mit dem damaligen Führer (*muršid*) Ḥasan al-Huḍaibī (gest. 1973) zerstritten hatte. Nach der Verstaatlichung al-Azhars 1961 wurde al-Ġazālī das Lehren dort untersagt und ihm stattdessen die Leitung der historisch bedeutsamen ‘Amr bin al-‘Aṣ-Moschee in Kairo übertragen. Um der Verhaftungswelle des Regimes von Anwar as-

⁴¹⁹ „Mutašaddid“ bedeutet wörtlich „übertrieben streng“. Da sich daraus im Deutschen kein gängiges Nomen ableiten lässt, wurde eine sinngemäße Übersetzung gewählt.

⁴²⁰ Vgl. <http://www.azhar.eg/magmaa>. Zuletzt geprüft am 05.03.2019.

⁴²¹ Das Buch erschien ursprünglich 1989 und wurde bereits nach fünf Monaten in der fünften Auflage vertrieben. Es handelt sich in der hier benutzten Version um die 17. Auflage.

Sadat (ermordet 1981) zu entgehen, ging er 1981 für acht Jahre ins Ausland und kehrte erst 1989 nach Ägypten zurück, wo er freundschaftliche Beziehungen zu Mubarak unterhielt.⁴²² Trotz dieses ambivalenten Verhältnisses zu den jeweiligen ägyptischen Machthabern war al-Ġazālī eine der prominentesten Stimmen der dem al-Azhar-Umfeld entstammenden Traditionalisten vis-à-vis dem Salafismus.⁴²³ Ergänzt wird die Analyse der Bücher durch die Auswertung verschiedener Videos von den genannten sowie weiteren Vertretern al-Azhars, darunter Aḥmad aṭ-Ṭaiyib, der seit 2010 das Amt des *Šaiḥ al-Azhar* bekleidet. Die Werke werden in ihrer Gesamtheit ausgewertet, wobei die Ordnung der folgenden Unterkapitel den darin vorgebrachten Hauptargumenten folgt.

4.2.1.1 Die goldene Regel: hermeneutische Prinzipien bei der Quellenexegese

Aus traditionalistischer Sicht krankt das salafistische Islamverständnis an der Missachtung grundlegender übergeordneter Prinzipien bei der Deutung von Koran und Sunna. Hierzu gehört das Gebot, niemals die Ziele der Scharia (*maqāṣid aš-šarī'a*) aus den Augen zu verlieren. Diese seien laut *iğmā'* der Schutz der Religion, des Lebens, des Verstandes, der Nachkommenschaft und des Eigentums.⁴²⁴ Muhammad sei als Gnade für die Menschheit gesandt worden,⁴²⁵ somit müssten Toleranz und Vergebung das Rückgrat jeglicher islamischer Rechtsprechung bilden.⁴²⁶ Der Islam habe das Ziel, den Menschen das Leben zu vereinfachen und es

⁴²² Zu den Hintergründen der Verhaftungswelle vgl. Kepel (1995).

⁴²³ Alle biografischen Informationen entstammen aus: Moussa, Mohammed (2016). *Politics of the Islamic Tradition. The Thought of Muhammad Al-Ghazali*. London: Routledge. 13-20. Zu seiner umstrittenen Rolle im Prozess gegen die Mörder des Publizisten Farağ Fauda (ermordet 1992) vgl. Baker, Raymond William (2003). *Islam Without Fear. Egypt and the New Islamists*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. S. 190–191. Die dem Attentat vorausgegangene Debatte zwischen al-Ġazālī und Fauda auf der Kairoer Buchmesse 1992 kann unter folgendem Link nachverfolgt werden: o.V. (2016). „Munāzarat Farağ Fauda allatī uġtīla bi-sababihā kāmila ma'a muršid al-Iḥwān wa-š-šaiḥ Muḥammad al-Ġazālī“. 08.03.2016. <https://www.youtube.com/watch?v=2IS4GyveDMc>. Zuletzt geprüft am 31.07.2017. Zu Fauda siehe auch Kapitel 4.4.1 („Traditionskritische Modernisten“).

⁴²⁴ Vgl. Allam, Shawki (2015). „The Ideological Battle. Egypt's Dar al-Iftaa Combats Radicalization“. *Dār al-Iftā' al-Miṣrīya*. 2015. [www.dar-alifta.org/BIMG/The%20Ideological%20Battle%20\(2\).pdf](http://www.dar-alifta.org/BIMG/The%20Ideological%20Battle%20(2).pdf). Zuletzt geprüft am 05.07.2015. S. 215. Die Idee der *maqāṣid* als höhere Ziele des Islams geht auf den schafiiitischen Gelehrten Abū Ma'ālī al-Ġuwainī (gest. 1085) zurück, dem Lehrer al-Ġazālīs. Die von beiden entwickelten Kategorien wurden schließlich durch den malikitischen Gelehrten Abū Ishāq aš-Šāṭibī (gest. 1388) in die heute bekannte Form gebracht. Vgl. hierzu ausführlich Ben Abdeljelil, Jameleddine; Kurnaz, Serdar (2014). *Maqasid aš-Šarī'a. Die Maximen des islamischen Rechts*. Berlin: EB-Verlag. Zu aš-Šāṭibī vgl. Neuwirth, Angelika (2012). „al-Šāṭibī“. *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. 2012. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_6866. Zuletzt geprüft am 17.12.20017.

⁴²⁵ Vgl. 21:107 „Und wir haben dich nur deshalb (mit der Offenbarung) gesandt, um den Menschen in aller Welt Barmherzigkeit zu erweisen“.

⁴²⁶ Vgl. Allam (2015). S. 12.

nicht zu verkomplizieren. Dies gehe eindeutig aus den Koranversen in Sure 2:185 sowie 22:78 hervor.⁴²⁷

Im Widerspruch zu diesem Grundsatz „machen [die Salafisten] den Muslimen das Leben schwer, indem sie den Kreis des Verbotenen [unnötig] ausdehnen (*yudaiyiqūn ‘alā l-muslimīn ḥayātahum bi-tausī‘ dārat al-ḥarām*)“.⁴²⁸ Als Beispiel kann das freitägliche Gemeinschaftsgebet dienen. Dieses ist aus salafistischer Sicht individuell verpflichtend (*farḍ ‘ain*), während es für die Traditionalisten lediglich eine gemeinschaftliche Pflicht (*farḍ kifāya*) darstellt. Die Salafisten verweisen bei ihrer Sichtweise auf zwei Hadithe. In dem ersten verwehrt Muhammad einem blinden Mann die Genehmigung, zu Hause zu beten. In dem anderen soll der Prophet gesagt haben, er sei kurz davor gewesen, das Sammeln von Feuerholz anzuordnen, um die Häuser derjenigen niederzubrennen, die zu Hause beten.⁴²⁹ Hieraus würde sich die Pflicht zum Gebet in der Moschee ableiten. Die Traditionalisten halten dagegen, dass es einen weiteren Hadith gebe, in dem der Prophet das Gemeinschaftsgebet als 27-mal wertvoller als das individuelle Gebet erachtet habe. Dadurch werde deutlich, dass es erlaubt sei, freitags alleine zu beten, „da eine Verpflichtung nicht als die bessere unter mehreren Optionen betrachtet werden kann“ (*li-anna l-wāḡib lā yuqāl afdal min ḡairihi*).⁴³⁰ Des Weiteren sei das dem blinden Mann gegenüber ausgesprochene Verbot kein Hinweis auf eine generelle Regel, da anderen Personen die Erlaubnis zum Gebet im Haus erteilt worden sei. Schließlich wird argumentiert, dass der Prophet nur mit dem Akt des Niederbrennens gedroht, ihn aber letzten Endes nicht ausgeführt habe. Metaphorisch gedeutet ließe sich daraus ableiten, dass das Gemeinschaftsgebet empfohlen, jedoch nicht verpflichtend sei.⁴³¹

Zur Urteilsfindung müssten stets alle Rechtsquellen berücksichtigt werden; ein einzelner Hadith sei nicht ausreichend. Ein Rechtsurteil, das dem direkten Wortlaut des Korans widerspreche, sei automatisch ungültig, auch wenn es sich auf einen als authentisch erachteten Hadith begründe. Darüber hinaus dürfe das Urteil auch nicht an der Lebenswirklichkeit der

⁴²⁷ „Gott will es euch leicht machen, nicht schwer“ sowie „Und er hat euch in der Religion nichts auferlegt, was (euch) bedrückt.“

⁴²⁸ Ğum‘a, ‘Alī (2011). *Al-Mutašaddidūn. Manhaḡuhum...wa-munāqāšat ahamm qaḍāyāhim*. Kairo: Dār al-Muqattam li-n-Našr wa-t-Tauzī‘. S. 14.

⁴²⁹ Vgl. Al-Azhar (2009). „Ar-Radd“. 23.02.2009. www.fixyourdeen.com/htm/final/ar/Arabicbook.pdf. Zuletzt geprüft am 05.07.2015. S. 95. Der erste Hadith ist bei Muslim im Buch über die Moschee und die Gebetszeiten im Kapitel „Die Pflicht in die Moschee zu gehen, wenn man den Gebetsruf hört“ (*yaḡibu ityān al-masḡid ‘alā man samī‘a an-nidā‘*), überliefert. Der zweite Hadith findet sich bei at-Tirmiḡi im Buch über das Gebet im Kapitel „Das, was offenbart wurde über denjenigen, der den Gebetsruf hört und nicht darauf reagiert“ (*mā ḡā‘a fī-man yasma‘ an-nidā‘ fa-lā yuḡīb*).

⁴³⁰ Ibid. Der Hadith ist bei al-Buḡḡārī im Buch über das Gebet im Kapitel „Der Vorzug des *faḡr*-Gebets in einer Gemeinschaft“ (*faḍl ṣalāt al-faḡr fī ḡamā‘a*) überliefert.

⁴³¹ Vgl. Al-Azhar (2009). S. 96.

Menschen vorbeigehen, denn „eine [vernünftige] Rechtsfindung ist nicht möglich, wenn weder der Koran noch das Leben an sich [richtig] verstanden werden“ (*innahu lā fiqh ma ‘a l-‘ağz ‘an fahm al-kitāb wa-ma ‘a l-‘ağz ‘an fahm al-ḥayāt nafsahā*).⁴³² Als Orientierung dienen die bereits erwähnten *maqāṣid*. So könne beispielsweise aus der Nutzung eines Katapultes durch den Propheten nicht der Einsatz von Massenvernichtungswaffen abgeleitet werden:

*Even if we assume the authenticity of these prophetic traditions, we must note that they refer to specific incidents and cannot be put into general practice. For this reason, some scholars maintained that the principle in war is to avoid tabyīt [Angriff bei Nacht], tahrīq [in Brand setzen], and destruction; they base their opinion on the general religious texts which discuss the ethics of war.*⁴³³

Ein Beispiel aus der Theologie betrifft die Frage nach dem Zustand des Vaters des Propheten (*wālid al-muṣṭafā*). Mit Verweis auf einen Hadith sind viele bekannte Salafisten der Ansicht, dass Muhammads Vater als Ungläubiger in der Hölle schmore.⁴³⁴ Diese Schlussfolgerung ist den Traditionalisten zufolge unzulässig, da Muhammads Vater starb, bevor Muhammad selbst die Botschaft des Islams empfing. Gemäß *iğmā‘* komme niemand in die Hölle, der nicht über den Islam aufgeklärt werden konnte.⁴³⁵ Aus linguistischer Sicht könnte Muhammad seinen Onkel gemeint haben, da dieser nach der Verkündung starb und das Wort *ab* sowohl Vater als auch Onkel bedeuten könne.⁴³⁶ Aber selbst wenn dies nicht der Fall sein sollte, so stütze sich der *iğmā‘* auf den Koran und mehrfach überlieferte (*mutawātir*) Hadithe, sodass er nicht durch einen einfach überlieferten (*āḥād*) Hadith außer Kraft gesetzt werden dürfe. Dieses könne in solch einem Fall nicht als authentisch erachtet oder nach seinem äußeren Wortlaut (*ẓāhir*) verstanden werden.⁴³⁷ Bezug nehmend auf diesen Gedankengang wird an anderer Stelle einer Fatwa des saudischen Ständigen Komitees für Rechtsfragen (*al-Lağna ad-Dā‘ima li-l-Buḥūṭ al-‘ilmīya wa-l-Iftā‘*) widersprochen, aus der hervorgeht, dass die Kinder von Nichtmuslimen bei ihrem etwaigen Tod in die Hölle kommen:

⁴³² Al-Ġazālī, Muḥammad (2011). *As-Sunna an-nabawīya baina ahl al-fiqh...wa-ahl al-ḥadīṭ*. Kairo: Dār aš-Šurūq. S. 33.

⁴³³ Allam (2015). S. 192.

⁴³⁴ In dem Hadith antwortet der Prophet einem Mann, der sich nach dem Zustand seines eigenen Vaters erkundigt, mit den Worten: „Sowohl mein als auch dein Vater sind in der Hölle (*inna abī wa-abāk fī n-nār*)“. o.V. (2011). „Al-‘Uṭaimīn: Abū n-nabīy fī n-nār“. 31.10.2011. <https://www.youtube.com/watch?v=sIsmTfQ6C4>. Zuletzt geprüft am 22.10.2016. Der Hadith ist bei Abū Dāwūd im Buch der Sunna im Kapitel „Über den Nachwuchs der Polytheisten“ (*fī ḍarārī l-muṣṭafā*) überliefert.

⁴³⁵ Vgl. Ğum‘a (2011). S. 117. Diesen Grundsatz erkennen prinzipiell auch die Salafisten an. Allerdings weisen sie darauf hin, dass der Islam in seinem Selbstverständnis auch schon durch die vorherigen Propheten gepredigt wurde, bevor er durch die Juden und Christen verfälscht wurde. Aus dem Hadith leiten sie ab, dass jemand Muhammads Vater über die wahre Botschaft aufgeklärt und dieser sie abgelehnt haben müsse. Vgl. Ibn Bāz, ‘Abd al-‘Azīz (o.J.). „Wālidai n-nabīy hal humā min ahl al-fitra?“. *Al-Mauqī‘ ar-Rasmī li-Samāḥat aš-Šaiḥ al-Imām Ibn Bāz*. o.J. <http://www.binbaz.org.sa/noor/1525>. Zuletzt geprüft am 22.10.2016.

⁴³⁶ Vgl. Ğum‘a (2011). S. 117-118.

⁴³⁷ Vgl. Ibid. S. 119.

[Solch eine] Fatwa (...) ist [nicht nur] inkompatibel mit den barmherzigen Lehren der Scharia, sie widerspricht auch dem klaren Verstand. Wenn ein erwachsener Mann gesunden Verstandes nicht [in der Hölle] gefoltert wird, insofern die Botschaft des Islams ihn nicht erreichte, (...) wie kann dann jemand ohne [ausge-
reiften] Verstand geprüft und gefoltert werden, gemäß einer islamischen Rechtsprechung, die als Barmherzigkeit für die Menschen dienen soll (al-fatwā (...) mimmā lā tuǧzuhu šarīʿat al-islām ar-raḥīma, wa-lā taqūlu bihi l-ʿuqūl al-qawwīma. Wa-idā kāna l-ʿāqil lā yuʿaddabu li-kaunihi lam tuballighu ad-daʿwā (...) fa-kaifa yamtaḥinu ġairu l-ʿāqil wa-yuʿaddabu fī š-šarīʿa allati hiya raḥma li-l-ʿālamīn)?⁴³⁸

Über diese Beispiele machen die Traditionalisten deutlich, dass die Texte nicht für sich selbst sprechen, sondern unter bestimmten hermeneutischen Methoden und übergeordneten Prinzipien interpretiert werden müssen. Einzelne Hadithe können diese nicht außer Kraft setzen und schon gar nicht zur Etablierung allgemeiner Urteile dienen. Um diese Fehler zu vermeiden, bedarf es zwingend der Nutzung des eigenen Verstandes:

So haben die Gelehrten des iǧtihād und der Gesetzgebung dem Verstand im Islam große Bedeutung zugemessen und uns folgende goldene Regel überlassen: „Wenn immer der Verstand und der Text in Konflikt [zu] stehen [scheinen], zieh den Verstand vor und interpretiere den Text [erneut]“, um das zu erwartende Gemeinwohl zu gewähren und die Ziele der Scharia zu bestätigen (wa-qaḍ aʿlāʾa ʿimmat al-iǧtihād wa-t-tašrīʿ min šaʿn al-ʿaql fī l-islām, wa-tarakū lanā qāʿidatuhum aḍ-ḍahabīya allatī tuqarriru annahu: ʿidā taʿaraḍa al-ʿaql wa-n-naql quddim al-ʿaql wa-ūwil an-naql taǧlīban li-l-mašlaḥa al-muʿtabara, wa-iʿmālan li-maqāṣid aš-šarīʿa).⁴³⁹

4.2.1.2 „Unfassbare Dummheit“: zum Verständnis islamrechtlicher Begriffe

Die zuvor diskutierte Missachtung grundlegender Prinzipien in der islamischen Rechtsfindung hat aus Sicht der Traditionalisten zur Folge, dass bestimmte islamische Konzepte seitens der Salafisten falsch dargelegt würden. In diesem Kapitel wird diese Kritik anhand der Begriffe *bidʿa*, *taqlīd* und *takfīr* nachgezeichnet.

Zum Kernvokabular salafistischer Rhetorik gehört der Begriff *bidʿa*, womit eine unzulässige religiöse Neuerung im Islam gemeint ist. Viele Bräuche, die im Verlaufe der Jahrhunderte durch Muslime praktiziert wurden und werden, haben nach Ansicht der Salafisten keine Grundlage im Koran und der Sunna und seien daher als *bidʿa* zu tadeln. Der geradezu inflationäre Gebrauch dieses Begriffs durch die Salafisten ist den Traditionalisten ein Gräu-
el. Auch sei das salafistische Verständnis von *bidʿa* viel zu eng gefasst. Es gelte zunächst fünf verschiedene Typen zu unterscheiden: Eine verpflichtende (*wāǧiba*) *bidʿa* sei zum Beispiel das Erlernen der arabischen Grammatik, eine verbotene (*muḥarrama*) hingegen, das tiefsinnige Philosophieren über Gottes Essenz (*al-ḥauḍ fī ḍ-ḍāt al-ilāhī*). Dazwischen gebe es noch die erlaubte (*mubāḥa*), die verpönte (*makrūha*) und die empfohlene (*mandūba*) *bidʿa*. Erlaubt sei z.B. das Händeschütteln nach dem Gebet, verpönt die Dekorierung von Moscheen und die

⁴³⁸ Al-Azhar (2009). S. 25.

⁴³⁹ Al-Azhar (2012). S. 2.

Verzierung des Korans, und empfohlen das *tarāwīḥ*-Gebet im Ramadan.⁴⁴⁰ Jede Neuerung, die den bereits erwähnten *maqāṣid* nicht widerspricht, sei als gute (*ḥasana*) *bid'a* anzusehen.⁴⁴¹ Dieser Terminus wird jedoch von Salafisten mit Verweis auf einen Hadith abgelehnt, in dem der Prophet *jede* Neuerung als Irrweg bezeichnet hatte.⁴⁴² Diese Ansicht fuße jedoch laut Traditionalisten auf einer zu wortwörtlichen Interpretation des Hadiths. Gemeint seien lediglich diejenigen Neuerungen, welche gegen die Scharia verstießen. Genau genommen seien somit die vier erlaubten Kategorien nur im sprachlichen Gebrauch eine *bid'a*, die verbotene Variante jedoch auch im schiarechtlichen Sinne.⁴⁴³

Das salafistische Verständnis von *bid'a* sei zudem an vielen Stellen unlogisch. Wenn jedwede Neuerung verboten sei, welche Bedeutung hätte dann der Hadith, in dem der Prophet demjenigen Belohnung verheißt, der etwas Gutes erfindet, und Strafe für ein gegenteiliges Ansinnen androht?⁴⁴⁴ Und müsse nicht die Trennung von Männern und Frauen beim Moscheebesuch angesichts der Tatsache, dass letztere zu Zeiten des Propheten hinter den Männern gebetet haben aus salafistischer Sicht eine *bid'a* darstellen?⁴⁴⁵ Aus der Biographie des Propheten (*sīra*) sei zudem bekannt, dass dem Onkel und Gegner des Propheten Abū Lahab (gest. 624) die Höllenqualen erleichtert wurden, da er aus Freude über die Geburt Muhammads dessen Hebamme, seine Sklavin Sūbiya, freigelassen habe. Wenn ein Ungläubiger für seine Freude über dieses Ereignis *belohnt* worden sei, wieso sollte es dann Muslimen verboten sein, dieses Ereignis zu feiern?⁴⁴⁶ Eine mangelnde Präzedenz zu Lebzeiten des Propheten ist aus der Sicht der Traditionalisten kein ausreichendes Kriterium für das Verbot einer Handlung. Es könnten durch Muslime praktizierte Riten zur Sunna –im Sinne von Brauch – werden, ohne dass es dazu einen Hadith geben müsse. Entscheidend sei einzig die Konformität mit der Scharia, deren Interpretation den '*Ulamā'*', ergo ihnen selbst, obliege.

⁴⁴⁰ Vgl. Karīma, Aḥmad Maḥmūd (2012). *As-Salafiya baina l-aṣīl wa-d-daḥīl*. Kairo: Dār al-Kutub aṣ-Ṣūfiya. S. 64.

⁴⁴¹ Vgl. Ibid. S. 71.

⁴⁴² Dem Hadith zu Folge soll Muhammad seine Predigten unter anderem mit der folgenden Formel begonnen haben: „Jede [der Scharia widersprechende] Modernisierung ist eine unerlaubte Neuerung, jede unerlaubte [religiöse] Neuerung ist ein Irrweg und jeder Irrweg führt ins Höllenfeuer“. Er ist bei an-Nasā'ī (gest. 915) im Buch über das Gebet für die zwei Feste (*ṣalāt al-`īdain*) im Kapitel „Wie die Predigt [zu halten] ist“ (*kai-fa l-ḥuṭba*) überliefert.

⁴⁴³ Vgl. Ğum'a (2011). S. 64–65. An anderer Stelle wird zur Bekräftigung dieses Arguments der Kalif 'Umar bin Ḥaṭṭāb (gest. 644) zitiert, welcher beim Anblick des *tarāwīḥ*-Gebets gesagt haben soll: „Mir gefällt diese Neuerung“ (*na'imtu l-bid'a ḥādihī*). Al-Azhar (2009). S. 58.

⁴⁴⁴ Vgl. Ğum'a (2011). S. 67; Al-Azhar (2009). S. 58. Der Hadith ist bei Muslim im Buch über das Wissen im Kapitel „Wer eine gute oder schlechte Neuigkeit hervorbringt und wer zur Rechtleitung oder zur Irreleitung aufruft“ (*man sanna sunna ḥasana au saiya'a wa-man da'a ilā ḥudan wa-ḍalāla*) überliefert.

⁴⁴⁵ Vgl. Karīma (2012). S. 79.

⁴⁴⁶ Vgl. Ğum'a (2011). S. 103.

Aus diesem Grund ist für sie der *taqlīd*, im Sinne der Befolgung der Urteile der ‘*Ulamā*’ durch die Mehrheit der Muslime obligatorisch. Koranisch verankert sei dieses Gebot in Sure 21:7, in der es heißt: „Fragt doch die Leute der (...) Mahnung (...), wenn ihr nicht Bescheid wisst“. Religiös ungebildeten Muslimen sei es hingegen nicht gestattet, eigene Urteile direkt aus den Quellen abzuleiten, da dies zu gesellschaftlichem Chaos führe.⁴⁴⁷ Diese Unterteilung in religiöse Laien und Experten gebe es schon seit der Zeit der *Salaf*. Dabei gelte, dass

*die Fatwas der Gelehrten für die Massen wie die schiarechtlichen Beweise für die Gelehrten [selbst] zu erachten sind (fatāwā l-Muḡtahidīn bi-n-nisba ilā l-‘Awāmm ka-l-adilla aš-šarī‘a bi-n-nisba ilā l-Muḡtahidīn).*⁴⁴⁸

Dies bedeute allerdings mitnichten, dass die Gläubigen gezwungen seien, blind einer Rechtschule oder gar einem einzigen Gelehrten zu folgen. Man dürfe bei jeder Frage unterschiedliche Meinungen einholen, um am Ende derjenigen zu folgen, die einen am meisten überzeugte.⁴⁴⁹

Über diese Argumentation wollen die Traditionalisten nicht nur die Flexibilität des islamischen Rechts hervorheben, das dem Gläubigen Spielraum für eigenes Ermessen einräumt. Sie üben auch in dreifacher Hinsicht Kritik am salafistischen Rechtsverständnis. Indem sie den direkten Zugang zu den Quellentexten verbieten, sprechen sie Salafisten ab, ausreichend qualifizierte Gelehrte für die Formulierung von Rechtsurteilen zu sein. Der Verweis auf die Zeit der *Salaf* soll wiederum den Eigenanspruch der Salafisten, diese zu vertreten, ad absurdum führen. Der Rat, nicht einer einzigen Person in allen Meinungen zu folgen, kehrt schließlich den *taqlīd*-Vorwurf der Salafisten um. Während die Mehrheit der Muslime richtigerweise verschiedenen Gelehrten folge, würden Salafisten nur die Meinungen ihrer eigenen *Šuyūḥ* akzeptieren und somit selbst eine Form des *taqlīd* betreiben, die sie für frevlerisch hielten.⁴⁵⁰

Ebenso missverstanden hätten Salafisten das Konzept des *takfīr*, das sie viel zu leichtfertig anwendeten. Damit widersprächen sie der Haltung der vier Imame – und somit auch hier wieder den *Salaf* –, die unisono zu größter Vorsicht im Umgang mit dem *takfīr* aufgerufen hätten. Während Salafisten nach Ansicht der Traditionalisten das kleinste Indiz zum Anlass nehmen,

⁴⁴⁷ So auch die Historikerin Indira Gesink über die Haltung der traditionalistischen ‘*Ulamā*’ im 19. Jahrhundert: „Abandoning taqlid could undermine the prestige of conventionally accepted legal norms and threaten the stability of beliefs that imposed some unity on the Muslim community.“ Gesink (2010). S. 174.

⁴⁴⁸ Ğum‘a (2011). S. 37. Die nicht als Zitat gekennzeichnete Aussage geht auf Abū Ishāq aš-Šāṭibī zurück und findet sich in seinem Werk *al-Muwāfaqāt*. Vgl. Aš-Šāṭibī, Abū Ishāq (2003). *Al-Muwāfaqāt*. Kairo: Dār Ibn ‘Affān li-n-Našr wa-t-Tauzī‘. S. 337.

⁴⁴⁹ Vgl. Al-Azhar (2009). S. 52. Dies scheint auch nach 2011 noch zu gelten. Vgl. ‘Alī, Lu‘ai (2016). „Al-Iftā‘: Al-Mu‘assasāt ad-dīnīya ta‘milu fī tanāgum li-taušīl risālat al-Azhar al-wasaṭīya“. *Youm7*. 25.12.2016. <https://goo.gl/xAXPHu>. Zuletzt geprüft am 02.12.2017.

⁴⁵⁰ Dies ähnelt der salafistischen Kritik al-Albānīs an den saudischen Staatsgelehrten.

um einer Person Unglauben zu unterstellen, so habe Mālik bin Anās, der Gründer der malikistischen Rechtsschule, erklärt, dass schon der geringste Zweifel am Unglauben einer Person ausreiche, um keinen *takfīr* zu vollziehen.⁴⁵¹ In diesem Geiste hätten auch nachfolgende bekannte Gelehrte wie Abū Ḥāmid al-Ġazālī (gest. 1111) gesagt, es sei besser, den *takfīr* in tausend Fällen zu unterlassen, als ihn auch nur einmal zu Unrecht auszusprechen.⁴⁵² Gleichermäßen gelte, dass in Angelegenheiten, die nicht die Grundlagen der Religion (*uṣūl ad-dīn*) betreffen, der *takfīr* ohnehin nicht erlaubt sei. Da nun im Grunde das gesamte *fiqh* nicht zu den *uṣūl* zähle, könne keine Exkommunikation aufgrund unterschiedlicher Rechtsauffassungen erfolgen.

Trotz aller Zurückhaltung ist das Aussprechen des *takfīrs* aus Sicht der Traditionalisten in einigen Fällen unumgänglich. Entscheidend ist letztendlich die Anerkennung der Scharia als für alle Menschen geltende göttliche Gesetzgebung. Aus dieser Geisteshaltung erklärt sich, warum Vertreter von al-Azhar eher geneigt sind, modernistische und säkulare Muslime der Apostasie zu bezichtigen als dschihadistische Gruppen wie al-Qaida oder den IS. Da diese Position vor allem in der westlichen Rezeption häufig Unverständnis hervorruft, wird die Schlüsselstelle aus *ar-Radd* hierzu an dieser Stelle ausführlich zitiert:

*Niemand wird zum Ungläubigen erklärt, außer wer wiederholt [und willentlich] die Rechtmäßigkeit der Scharia verleugnet (...). Wer etwas für erlaubt ansieht, was unter Muslimen übereinstimmend und bekanntlich als verboten erachtet wird, so wie [der Verzehr von] Schweinefleisch, [das Begehen von] Unzucht oder Ähnlichem (...), der ist ungläubig geworden. Auch wer große, eindeutige Sünden, wie das Töten von Unschuldigen und die illegitime Aneignung ihres Besitzes, ohne religiöse Begründung begeht, wird ungläubig. Wer dies alles jedoch aus religiöser Überzeugung tut, wie etwa die Ḥawārīg, so wird er nach Ansicht der meisten Gelehrten nicht zum Ungläubigen, obwohl er das Blut und den Besitz der Muslime für [zu plündern] erlaubt erklärt hat. (wa-lā yukaffaru aḥad illā bi-inkār al-mutawātir min aš-šarī'a 'an šāhibihā (...)) fa-man ya'taqidu ḥall šai' aḡma 'a 'alā taḥrīmihī wa-zahara ḥukmuhu baina l-muslimīn, ka-laḥm al-ḥinzīr wa-z-zinā wa-ašbāhihi (...) kafara. Wa-in istaḥalla al-ma'āṣī az-zāhira ka-qatl al-ma'šūmīn wa-aḥd amwālihim bi-ḡair šubha wa-lā ta'wīl kafara. Wa-in kāna bi-ta'wīl ka-l-ḥawārīg fa-qad dahaba akṭar al-Fuqahā' li-'adam al-ḥukm bi-kufrihim ma'a stiḥlālihim dimā' al-muslimīn wa-amwālihim).*⁴⁵³

Somit verwahren sich die Traditionalisten dagegen, militante wie auch nichtmilitante Salafisten offenkundig zu Ungläubigen zu erklären, wenngleich sie, wie weiter oben beschrieben, drastische Strafen für ihre Vergehen einfordern. Offensichtlich wollen sie sich nicht des gleichen Vorwurfs schuldig machen, den sie den Salafisten gegenüber erheben.

⁴⁵¹ Vgl. Al-Azhar (2012). S. 2; Al-Azhar (2009). S. 8.

⁴⁵² Vgl. 'Imāra, Muḥammad (2008). *As-Salaf wa-s-salafiya*. Kairo: Wizārat al-Auqāf. S. 49. Der Autor behauptet an dieser Stelle sogar, dies sei auch die Ansicht Ibn Taimīyas gewesen, sodass sich beide Gelehrte in der Angelegenheit des *takfīr* einig gewesen sein sollen. Zu al-Ġazālī vgl. Watt, W. Montgomery (2012). „al-Ġazālī“. *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. 2012. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0233. Zuletzt geprüft am 10.08.2017.

⁴⁵³ Al-Azhar (2009). S. 8.

Am Fallbeispiel der Unterlassung des Gebets werden im Folgenden die zuvor beschriebenen Ansichten verdeutlicht. Den meisten Salafisten zufolge wird ein Muslim durch die Unterlassung des Gebets zum Ungläubigen.⁴⁵⁴ Dagegen wenden die Traditionalisten ein, dass der Akt der Unterlassung allein kein hinreichendes Indiz für die dahinterstehende Geisteshaltung sei. Nur wer gesunden Verstandes öffentlich die Pflicht des Gebets leugnet, gelte als Ungläubiger. So habe beispielsweise der hanbalitische Gelehrte Ibn Qudāma al-Maqdisī (gest.1223) festgestellt, dass, obwohl viele Muslime in der Geschichte das Gebet vernachlässigt hätten, kein Fall bekannt sei, in dem ein Muslim aufgrund dessen von seiner Ehefrau geschieden und nicht muslimisch bestattet worden sei.⁴⁵⁵ Von den vier Imamen habe lediglich Ibn Ḥanbal die Unterlassung des Gebets als Beweis für Unglauben angesehen. Allerdings sei er in dieser Angelegenheit durch aš-Šāfi‘ī mittels Logik widerlegt worden. Dieser fragte ihn, wie ein Ungläubiger Muslim werden könne. Ibn Ḥanbal antwortete, dass die Person das Glaubensbekenntnis auszusprechen habe. Daraufhin merkte aš-Šāfi‘ī an, dass die Person, die nicht mehr bete, das Glaubensbekenntnis theoretisch immer noch beherzigen könne. „Um Muslim zu werden, müsse man beten“ (*yuslim bi-an yuṣallī*), entgegnete Ibn Ḥanbal. Darauf erwiderte aš-Šāfi‘ī: „Das Gebet eines Ungläubigen ist ungültig und er wird nicht Muslim, indem er betet“ (*ṣalāt al-kāfir lā taṣiḥḥu wa-lā yuḥkamu lahu bi-l-islām bihā*). Da sei Ibn Ḥanbal verstummt.⁴⁵⁶

Durch die hier behandelten Beispiele wurde aufgezeigt, dass die Traditionalisten gravierende Konsequenzen bei der Interpretation und Anwendung islamischer Konzepte sehen, wenn die zuvor diskutierten und nur durch eine formal islamrechtliche Ausbildung zu vermittelnden Methoden nicht zur Anwendung kommen. Salafisten würden sich dieser Konzepte bedienen, ohne jedoch deren tiefere Bedeutung zu durchdringen. Diese „unfassbare Dummheit“ (*ḡalbāna aḡlab min al-ḡulb*)⁴⁵⁷ führe unter anderem zu ihrer Neigung, Dinge eher zu verbieten als zu erlauben, wie im nächsten Kapitel deutlich wird.

⁴⁵⁴ Vgl. Ibn Bāz, ‘Abd al-‘Azīz (o.J.). „Hal tārik aṣ-ṣalāt yakfuru kufran yuḥriḡuhu ‘an millat al-islām am lā?“. *Al-Mauqi‘ ar-Rasmī li-Samāḥat aš-Šaiḡ al-Imām Ibn Bāz*. o.J. <http://www.binbaz.org.sa/fatawa/4361>. Zuletzt geprüft am 09.11.2016.

⁴⁵⁵ Vgl. Al-Azhar (2009). S. 162. Zu al-Maqdisī vgl. Makdisi, George (2012). „Ibn Qudāma al-Maqdisī“. *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. 2012. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_3262. Zuletzt geprüft am 10.08.2017.

⁴⁵⁶ Al-Azhar (2009). S. 11.

⁴⁵⁷ o.V. (2016). „Wa-llāhu A‘lam | D. ‘Alī Ḡum‘a yaruddu ‘alā abraz da‘āwā s-salafīya...wa-ḥukm muḡālafat wāqi‘ al-muḡtama‘ | Ḥalqa kāmila“. 16.01.2016. <https://www.youtube.com/watch?v=2YQIVNvWFzc>. Zuletzt geprüft am 03.08.2016.

4.2.1.3 Im Geiste Schillers: Was nicht verboten ist, ist erlaubt

Ein wiederkehrender Kritikpunkt seitens der Traditionalisten aus dem Umfeld al-Azhars sind viele der durch die Salafisten aufgestellten und als absolut postulierten angeblichen Verbote im Islam. Den Salafisten wird vorgeworfen, alle Handlungen, die sich nicht auf einen textuellen Beleg stützen könnten, zu verbieten. Dabei gelte, dass den Muslimen nützende Dinge nicht verboten sein können.⁴⁵⁸ Die Kritik an der salafistischen Sichtweise erfolgt auf mehreren Ebenen.

Zunächst wird angemerkt, dass die salafistische Tendenz, Handlungen eher zu verbieten als zu erlauben, einem islamrechtlichen Grundsatz widerspreche, nämlich dem, dass „Dinge, gegen die kein ausdrückliches Verbot in den heiligen Schriften erwähnt wird, zunächst als erlaubt anzusehen sind“ (*wa-idā lam ya'ti naṣṣ bi-tahrīm šai' min dālika yakūnu ḥalālan*).⁴⁵⁹ Auch Salafisten negieren nicht das Konzept der „ursprünglichen Erlaubtheit der Dinge“ (*ibāḥa ašlīya*). Ihre übertriebene Tendenz jedoch, Dinge zu verbieten, um möglichen Schaden abzuwenden (*sadd aḍ-ḍarī'a*) und möglichst alles zu unterlassen, was zweifelhaft ist oder theoretisch zu Sünde führen könnte (*wara'*), führt letztlich zu den aus traditionalistischer Sicht zu restriktiven Ansichten.⁴⁶⁰

Ziel der Argumentation ist es, religiöse Praktiken zu legitimieren, die sich nach der Zeit des Propheten im Islam etabliert haben. Eng verknüpft hiermit ist das eigenständige islamrechtliche Thema „Dinge, die der Prophet unterlassen hat“ (*bāb tark an-nabīy*). Dabei geht es darum, ob Dinge oder Handlungen einzig aufgrund der Tatsache verboten werden können, dass der Prophet sie nicht vollzogen hat. Dies wird ausdrücklich verneint, da „die Unterlassung allein nicht für ein islamrechtliches Urteil ausreicht (*fa-t-tark lā yufīdu ḥukman šar'īyan bi-mufradihi*)“.⁴⁶¹ Eindeutige Bezugsquellen zur Herleitung eines Verbots seien lediglich der

⁴⁵⁸ Diese Schlussfolgerung erinnert frappierend an eine Stelle in Schillers „Wallenstein“, wo es heißt: „Was nicht verboten ist, ist erlaubt“. Schiller, Friedrich (1930). *Wallenstein*. Leipzig: H. Fikentscher. S. 221.

⁴⁵⁹ Al-Azhar (2009) S. 193. In einer anderen Quelle heißt es: „Die Grundeigenschaft von Dingen ist, dass sie erlaubt sind“ (*al-aṣl fī l-ašyā' al-ibāḥa*). Der Autor leitet hieraus mittels Analogieschluss (*qiyās*) ab, dass der Grundzustand zwischen Nationen heutzutage gemäß international anerkannten Verträgen Frieden und nicht Krieg sei. Amin, El Sayed M. A. (2014). *Reclaiming Jihad. A Qur'anic Critique of Terrorism*. Leicester: The Islamic Foundation. S. 106–107.

⁴⁶⁰ Zu den drei Konzepten vgl. Schacht, J. (2012). „Ibāḥa“. *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. 2012. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_3015. Zuletzt geprüft am 16.10.2017.; Izzi Dien, Mawil Y. (2012). „Sadd al-Ḍharā'i““. *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. 2012. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_6414. Zuletzt geprüft am 16.10.2017.; Urvoy, D. (2012). „Wara““. *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. 2012. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_7861. Zuletzt geprüft am 16.10.2017.

⁴⁶¹ Ğum'a (2011). S. 61.

Koran, die Sunna, der Konsens der Gelehrten (*iğmā'*) sowie der Analogieschluss (*qiyās*).⁴⁶² Außerdem gelte, dass Einigkeit unter den Gelehrten bezüglich eines Verbots vorherrschen müsse, damit dieses als allgemeingültig erachtet werden könne. Umgekehrt hieße dies, dass, sobald es Meinungsverschiedenheiten bezüglich des Verbots oder Gebots in einer Angelegenheit gebe, nicht eine Meinung als die einzig richtige dargestellt werden dürfe.

Vor diesem Hintergrund werden verschiedene salafistische Rechtsurteile aufgegriffen und kritisch diskutiert. Ein Beispiel ist die von Salafisten postulierte Verpflichtung, sich von Nichtmuslimen abzugrenzen. Dazu gehören unter anderem das Gebot zum Tragen des Bartes sowie das Verbot, Nichtmuslimen anlässlich ihrer religiösen Feste zu gratulieren oder sie in ihrem Kleidungsstil nachzuahmen.⁴⁶³ Das Tragen des Bartes sei keineswegs *wāğib* und die Gesichtsrasur nicht verboten, da diesbezüglich innerhalb der Rechtsschulen unterschiedliche Ansichten existieren würden. Ebenso sei das Beten hinter einem rasierten Imam erlaubt. Bekräftigt wird diese Ansicht durch ein Beispiel aus dem Bereich der Logik: Da es Hadithe gebe, aus denen hervorgeht, dass Muslime hinter Imamen gebetet haben, die Alkohol getrunken haben sollen, könne die Rasur kein Hinderungsgrund sein, da Ersteres bekanntermaßen eine weitaus schlimmere Sünde darstelle.⁴⁶⁴ Außerdem würden in der heutigen Zeit auch viele Nichtmuslime einen Bart tragen, sodass sich dadurch kein Unterscheidungsmerkmal mehr ergebe. Dadurch wird allerdings auch deutlich, dass die Notwendigkeit der Unterscheidung nicht grundsätzlich in Frage gestellt wird.

Der durch die Salafisten zur Begründung der Verbote herangezogene Hadith aus der Sammlung von Abū Dāwūd,⁴⁶⁵ werde irrtümlich ausgelegt. Hier ginge es darum, nicht die religiösen Rituale anderer Religionen nachzuahmen, geschweige denn, diese der eigenen Religion als überlegen zu erachten: „Die Imitation ohne solch eine Intention ist erlaubt“ (*fa-man nauwā at-tašbīh bi-ğair al-muslimīn ḥarama wa-illā lā*).⁴⁶⁶ In Bezug auf die Kleidung sei nur diejenige nicht erlaubt, zu der ein eindeutiges Verbot existiere, so wie z.B. im Falle von Seide.

⁴⁶² Weitere Bezugsquellen, über deren Rechtskräftigkeit jedoch keine Einigkeit bestünde, seien die Aussage eines Prophetengefährten (*ṣaḥābī*), das Abwenden von Schaden [selbst wenn die Tat an sich erlaubt wäre] (*sadd aḍ-ḍarī'a*), die Taten der Einwohner Medinas zur Zeit des Propheten, schwache Hadithe sowie diejenigen, die von einem Nachfolger (*tābi'ī*) überliefert wurden (*aḥādīṭ mursala*) und letztlich das Prinzip der [unter Umständen im Widerspruch zu *qiyās* und *iğmā'* stehenden] persönlichen Präferenz (*istiḥsān*). Ibid. Zu Letzterem vgl. auch Sinder, Rike (2016). „Zwischen Logozentrismus und Dekonstruktion. Zur Rolle des *istiḥsān* im System der *uṣūl al-fiqh*“. In: *Zeitschrift für Recht & Islam* 8.

⁴⁶³ Dabei gilt anzumerken, dass diese Forderung nicht nur von Salafisten, sondern auch von anderen Gruppen des muslimischen Spektrums erhoben wird.

⁴⁶⁴ Vgl. Al-Azhar (2009). S. 79.

⁴⁶⁵ „Wer ein Volk nachahmt, so gehört er zu ihm“ (*man tašabbaha bi-qaum fa-huwa minhum*). Ibid. S. 41. Der Hadith ist bei Abū Dāwūd im Buch über Kleidung im Kapitel „Über extravagante Kleidung“ (*fī lubs aš-šuhra*) überliefert.

⁴⁶⁶ Ibid. S. 165.

Deshalb sei auch keine spezifisch islamische Kleidung notwendig. Diese habe es auch nie gegeben, sondern sei immer abhängig von Ort und Zeit sowie dem kulturellen Kontext der muslimischen Gemeinden gewesen. Verboten sei vielmehr, sich anders zu kleiden, um sich bewusst von anderen Muslimen abzugrenzen und sich – so wie die Salafisten – als bessere Muslime zu fühlen.⁴⁶⁷ All diese Dinge würden nicht in den Bereich der *uṣūl ad-dīn* fallen, sondern zu den weltlichen Angelegenheiten (*umūr duniyāwīya*) gehören.⁴⁶⁸

An dieser Stelle wird das in Kapitel 3.2.1.1 („Merkmale des gegenwärtigen Salafismus“) bereits erwähnte unterschiedliche Verständnis der Sunna von Salafisten und Traditionalisten deutlich. Der Begriff habe für diejenigen, welche die Rechtsgrundlagen aus den Quellen herleiten (*al-Uṣūlīyūn*), die Rechtsgelehrten, welche diese anwenden (*al-Fuqahā'*) sowie die Hadithwissenschaftler (*al-Muḥaddiṭūn*) eine unterschiedliche Bedeutung. Für Erstere ist die Sunna die zweite Rechtsquelle nach dem Koran und beinhaltet alle Aussagen und Taten des Propheten, die rechtlich bindenden Charakter haben. Für die *Fuqahā'* wiederum ist es eine Kategorie bei der Bewertung von Handlungen und in seiner Bedeutung Synonym für Dinge, die empfohlen (*mandūb/mustaḥabb*) sind. Für die *Muḥaddiṭūn* schließlich ist damit jede Überlieferung über den Propheten gemeint, unabhängig davon, ob sie rechtlich bedeutsam ist oder nicht. Die Salafisten würden nun das Sunna-Verständnis der *Muḥaddiṭūn*, zum Beispiel im Bereich der Kleidung oder des Barttragens, als islamrechtliches Urteil (*ḥukm šar'ī*) proklamieren, da sie sich aufgrund ihrer Ignoranz den Nuancen des *fiqh* gegenüber der zuvor genannten Unterscheidungen nicht bewusst seien.⁴⁶⁹ Dabei würden viele Muslime den Bart einfach aus Gewohnheit tragen (*sunnat 'āda*) und nicht, weil es zu den rituellen Pflichten gehöre (*sunnat 'ibāda*).⁴⁷⁰ Umgekehrt könnten auch Dinge zur Sunna werden, die der Propheten anders gehandhabt hätte. So sei z.B. das Verbot von Schuhen in der Moschee Folge der Einführung von Teppichen. Wer behauptete, man dürfe in Schuhen beten, da der Prophet dies auch

⁴⁶⁷ Das Kleidungsstück würde in diesem Fall zu einem so genannten *taub šuhra*, was so viel heißt wie „Ein Kleidungsstück, das angezogen wird, um Ruhm zu erlangen“. Ğum'a (2011). S. 138.

⁴⁶⁸ Vgl. Ibid.; o.V. (2013). „Walīd Ismā'īl wa-l-ġuz' al-auwal ma'a Ṭūnī Ḥalīfa (Aġrā' al-Kalām)“. 23.04.2013. <https://www.youtube.com/watch?v=VP9RSCWu1vg>. Zuletzt geprüft am 17.08.2016.

⁴⁶⁹ Vgl. Ğum'a (2011). S. 141-142.

⁴⁷⁰ Vgl. o.V. (2013). „Walīd Ismā'īl wa-l-ġuz' al-auwal ma'a Ṭūnī Ḥalīfa (Aġrā' al-Kalām)“. Zur Wiederauffindbarkeit von Videos wird der Titel auch bei erneuter Zitation erwähnt.

getan habe,⁴⁷¹ verkenne die Tatsache, dass die Moscheen seinerzeit aus nacktem Steinboden bestanden hätten.⁴⁷²

Ein weiteres prominentes Streitthema im Bereich von Geboten und Verboten ist die Errichtung von Moscheen über Gräbern. Dies ist aus salafistischer Sicht verboten, da das dort stattfindende Gebet einer Form der Götzendienerei (*širk*) gleichkäme.⁴⁷³ Auch hier widersprechen die Traditionalisten den Salafisten vehement, indem sie die Legitimität entsprechender Moscheen und des dortigen Gebets nachzuweisen versuchen. Dies geschieht sowohl anhand von Hadithen als auch durch den Verweis auf die Urteile von Rechtsgelehrten aus allen vier sunnischen Rechtsschulen. Der durch die Salafisten zur Begründung ihres Verbots zumeist angeführte Hadith werde zu eng und wortwörtlich ausgelegt.⁴⁷⁴ Entscheidend sei nicht, ob eine Moschee auf Gräbern gebaut wurde, sondern ob das dort stattfindende Gebet an Gott oder an die Verstorbenen gerichtet werde. Letzteres sei die eigentliche Bedeutung der Überlieferung und in der Tat verboten. In diesem Zusammenhang wird mehrfach der schon aus der Auseinandersetzung mit der *Wahhābīya* bekannte Kritikpunkt wiederholt, dass es unzulässig sei, Verse und Überlieferungen, die sich seinerzeit auf Nichtmuslime bezogen, auf heutzutage lebende Muslime anzuwenden.

Das Verbot sei zudem mit Blick auf die Prophetenmoschee in Medina absurd. Dem potenziellen Gegenargument, dass es sich hierbei um eine Ausnahme handeln könne, wird mit einem weiteren islamrechtlichen Grundsatz begegnet: „[Islamrechtliche] Urteile besitzen allgemeine Gültigkeit, solange kein Beweis für ihre Spezifität überliefert wurde“ (*al-aṣl anna l-ḥukm ‘āmm mā lam yuradd dalīl yuṭbitu l-ḥuṣūṣīya*).⁴⁷⁵ Der Beweis für die Allgemeingültigkeit sei in diesem Fall allein schon dadurch gegeben, dass neben Muhammad auch seine unmittelbaren Nachfolger Abū Bakr (gest. 634) und ‘Umar al-Ḥaṭṭāb (ermordet 644) dort begraben wurden. Nirgendwo sei überliefert, dass nur über dem Grab des Propheten eine Moschee hätte

⁴⁷¹ Diese Ansicht wurde z.B. von al-Albānī vertreten. Vgl. Gauvain (2013). S. 122.

⁴⁷² Vgl. Al-Azhar (2009). S. 102. Zu fragen wäre an dieser Stelle, ob Salafisten allein die Einführung von Teppichen als *bid‘a* betrachten. Dem prominenten salafistischen Internetportal „Islam Question and Answer“ zufolge, scheint dies nicht der Fall zu sein. Vgl. o.V. (2005). „69793: Praying in shoes in a mosque where there are carpets“. 16.03.2005. <https://islamqa.info/en/69793>. Zuletzt geprüft am 02.11.2016.

⁴⁷³ Vgl. Ibn Bāz, ‘Abd al-‘Azīz (o.J.). „Ḥukm aṣ-ṣalāt fi maṣgīd fihi qabr“. *Al-Mauqī‘ ar-Rasmī li-Samāḥat aṣ-Ṣaiḥ al-Imām Ibn Bāz*. o.J. <http://www.binbaz.org.sa/fatawa/2388>. Zuletzt geprüft am 08.10.2016.

⁴⁷⁴ „Gott verfluchte die Juden und die Christen, [denn] sie haben ihre Gräber zu Moscheen gemacht“ (*la ‘ana llāh al-yahūd wa-n-naṣāra ittaḥadū qubūr anbiya ‘ihim masāgīd*). Al-Azhar (2009). S. 67. Der Hadith ist bei Muslim im Buch über Moscheen und Orte des Gebets im Kapitel „Das Verbot Moscheen über Gräbern zu bauen und dort Bilder aufzuhängen und das Verbot Gräber als Moscheen zu nutzen“ (*an-nahī ‘an binā’ al-masāgīd ‘alā l-qubūr wa-ttiḥād aṣ-ṣuwar fihā wa-n-nahī ‘an ittiḥād al-qubūr masāgīd*) überliefert.

⁴⁷⁵ Ğum‘a (2011). S. 85.

gebaut werden dürfen. Insofern gehe das Argument der Ausnahme ins Leere und man dürfe in jeder Moschee, die auch Gräber beinhalte, beten.⁴⁷⁶

Außerdem sei aus dem Koran bekannt, dass auch zu Ehren anderer Personen als dem Propheten Kultstätten auf deren Gräbern errichtet wurden. Als Beispiel dient die in Sure 18 erwähnte Geschichte der so genannten Höhlenbewohner, die im Christentum als Legende der Sieben Schläfer von Ephesus bekannt ist. Hierbei handelte es sich der islamischen Überlieferung nach um eine kleine Gruppe von rechtgeleiteten Personen, die im 3. Jahrhundert nach Christus der römisch-kaiserlichen Verfolgung entflohen und, in einer Höhle schutzsuchend, in einen mehrere hundert Jahre andauernden Tiefschlaf fielen. Als sie erwachen, stellen sie fest, dass die Gegend in der Zwischenzeit christianisiert worden war und sie keine Repressalien mehr fürchten müssen. Kurz darauf sterben sie eines friedlichen Todes. Entscheidend in diesem Kontext ist die Auslegung des zweiten Teils von Vers 21, in dem die Bewohner der Stadt in der Nähe der Höhle über die Art des Grabes für die Verstorbenen entscheiden.⁴⁷⁷ Mit Verweis auf verschiedene *tafsīr*-Werke definiert Ğum‘a nun die erste Gruppe als Götzendiener (*Mušrikūn*) und letztere als wahre Monotheisten (*Muwaḥḥidūn*). Dass die *Muwaḥḥidūn* die Oberhand gewinnen konnten, deute darauf hin, dass Gott ihr Ansinnen unterstützte und nicht irgendein Bau, sondern insbesondere eine Gebetsstätte über den Gräbern errichtet werden sollte.⁴⁷⁸

Aus den bisher angeführten Punkten ergibt sich, dass die durch Salafisten oftmals geforderte Zerstörung von Moscheen, in denen sich Gräber befinden, aus Sicht der Traditionalisten erst recht abzulehnen sei. Auch hier wird versucht, durch Logik zu überzeugen. So ersinnt der ehemalige ägyptische Großmufti ‘Alī Ğum‘a in einer Predigt einen fiktiven Dialog zwischen ihm und einem Salafisten. Er fragt ihn, ob das Grab von Huṣain (gest. 680), dem Enkel des Propheten, als heidnisches Idol (*watan*) anzusehen sei, worauf dieser mit „ja“ antwortet. Als zweites fragt er ihn, ob er dem Vorbild des Propheten folgen wolle, was dieser ebenso bejaht. Den scheinbaren Widerspruch offenlegend, fragt er ihn schließlich, wie er denn die Zerstörung des Grabes eines *muwaḥḥid* fordern könne, wenn doch der Prophet sogar die Götzen der

⁴⁷⁶ Vgl. o.V. (2011). „Aṭ-Ṭaiyib As-Salafīyīn hum ḥawārīg al-‘aṣr“. 11.05.2011. <https://www.youtube.com/watch?v=-jMy8Fg3W5k>. Zuletzt geprüft am 03.08.2016.

⁴⁷⁷ „(Damals) als sie untereinander über ihre Angelegenheit stritten! Sie sagten: ‚Errichtet über ihnen einen Bau (*bunyānan*)!‘ Ihr Herr weiß am besten über sie Bescheid. Diejenigen, (...) die über ihre Angelegenheit die Oberhand gewannen, sagten: ‚Wir wollen uns über ihnen eine Kultstätte (*masġidan*) machen“.

⁴⁷⁸ Vgl. Ğum‘a (2011). S. 83. Zu einer völlig anderen Deutung kommt der Islamwissenschaftler Tilman Nagel: „Die Bewohner der Stadt (...) ziehen [aus dem Schicksal der Männer] den falschen – unislamischen – Schluss: Anstatt hierin das Wirken des einen Schöpfergottes zu erkennen, glauben sie, die Siebenschläfer selber hätten jene Wunder vollbracht (...). Daher kommt man überein, an deren Grab eine Kultstätte zu errichten; man verstrickt sich noch tiefer in die Sünde der Vielgötterei.“ Nagel, Tilman (2002). *Der Koran. Einführung - Texte - Erläuterungen*. München: Beck. S. 66.

Heiden 23 Jahre nicht angetastet habe.⁴⁷⁹ Offen bleibt an dieser Stelle, welche Wendung Muhammad dazu veranlasst hatte, diese Götzen schlussendlich dennoch zu zerstören, insbesondere, da sich Salafisten bei ihren Forderungen auf eben diese Geschehnisse stützen. Jedoch stellt sich für die Traditionalisten diese Frage nicht, da – wie mehrmals betont – auf Heiden bezogene geschichtliche Kontexte nicht auf Muslime übertragbar seien. Das Grab von Ḥusain, einem *Salaf* und Mitglied der Prophetenfamilie (*Ahl al-Bait*), ist aus ihrer Sicht kein heidnisches Idol und dessen Zerstörung somit per se verboten.

Ein weiterer grundsätzlicher Kritikpunkt ist die zu enge Unterteilung menschlicher Handlungen in die Kategorien erlaubt (*ḥalāl*) und verboten (*ḥarām*). Viele der von den Salafisten angesprochenen Bereiche würden rechtliche Fragen (*masā'il fiqhīya*), und nicht theologische (*i'tiqādīya*) betreffen.⁴⁸⁰ Erstere gehören in der Regel zu den Zweigen (*furū'*), letztere zu den Grundlagen (*uṣūl*) der Religion. Vor allem im Bereich der *furū'* werden die antagonistischen Pole *ḥalāl* und *ḥarām* durch Kategorien wie verpflichtend (*wāğib/farḍ*), empfohlen (*mandūb/mustahabb*), erlaubt (*mubāḥ*) und verpönt (*makrūḥ*) ausdifferenziert und konkretisiert.⁴⁸¹ Außerdem wird darauf verwiesen, dass auch für scheinbar eindeutige Verbote wie den Konsum von Alkohol Ausnahmen existieren würden. So sei dies erlaubt, wenn es aus medizinischer Sicht als zwingend notwendig erachtet werde.⁴⁸²

Insgesamt zeigt sich, dass die Traditionalisten in den als zu starr empfundenen Regelwerken der Salafisten die Flexibilität des islamischen Rechts gefährdet sehen. Teilweise würden Ausnahmen für bestimmte Regelungen existieren, oftmals gebe es unterschiedliche Ansichten zu bestimmten Themen, und manchmal seien die Fatwas der Salafisten zu unpräzise oder schlicht falsch. Die Wandelbarkeit und Anpassungsfähigkeit des islamischen Rechts solle zeitgemäße islamkonforme Antworten auf eine immer komplexer werdende Welt liefern und die Umma so vor einer Art Obskurantismus schützen. Hierfür gelte, dass das, was den Muslimen nütze, nicht verboten sein könne. Verboten hingegen sei, seine eigene Meinung absolut setzen zu wollen.

⁴⁷⁹ o.V. (2011). „Aš-šaiḥ 'Alī Ğum'a yaftaḥu n-nār 'alā s-salafīya fī Miṣr 01-04-2011“. 03.04.2011. https://www.youtube.com/watch?v=_T6LH2WRRuE. Zuletzt geprüft am 03.08.2016. Solche rhetorischen Mittel wurden unter anderem auch durch den azharitischen Gelehrten Muḥammad Mutawallī aš-Ša'rāwī (gest. 1998) in der Auseinandersetzung mit militanten Islamisten angewandt. Vgl. o.V. (o.J.). „Gespräch mit einem Extremisten“. o.J. <https://goo.gl/PbA6Ox>. Zuletzt geprüft am 08.10.2016.

⁴⁸⁰ Vgl. Karīma (2012). S. 39.

⁴⁸¹ Vgl. Ibid. S. 34. Die hanafitische Rechtsschule unterscheidet zwischen *farḍ* und *wāğib*. Dinge, die *farḍ* sind, müssen auf eindeutigen (*qaṭ'ī*) Textbelegen basieren; ihre Verleugnung führt zum Ausschluss aus der Religion. Sind die Quellen einer Regel mehrdeutig (*zannī*), kann sie höchstens als *wāğib* erachtet werden; ihre Negierung führt nicht zur Apostasie. Vgl. Al-Ġazālī (2011). S. 75.

⁴⁸² Vgl. Al-Azhar (2009). S. 127. Die Autoren stützen sich hierbei auch auf die zahiritische Rechtsschule.

4.2.1.4 Die Gnade der Differenz: zur Illegitimität absoluter Positionen

Ein Kernelement salafistischen Denkens ist die Ablehnung des klassischen Rechtsschulsystems. Somit ist es wenig verwunderlich, dass die Traditionalisten als dessen Verfechter große Anstrengungen unternehmen, die Legitimität und Notwendigkeit der *maḏāhib* zu begründen.

Zunächst wird hervorgehoben, dass Meinungsverschiedenheiten in rechtlichen Fragen keineswegs schädlich seien und vor allem nicht – wie von einigen Salafisten behauptet – zur Spaltung der Umma führen würden.⁴⁸³ Das Gegenteil sei der Fall: Die Vielfalt an Meinungen eine die Umma und sei daher als Gnade zu erachten.⁴⁸⁴ Das Beharren auf einer Meinung und deren Postulierung als der einzig richtigen Auslegung schwäche wiederum die Umma und gilt den Traditionalisten zufolge als verpönt:

*Die Meinungsverschiedenheiten zwischen den Rechtsgelehrten in einer Angelegenheit führten zur Bereicherung des islamischen Rechts und seiner Erweiterung (...). Das Beharren auf einer rechtlichen Meinung ist zu vermeiden, insbesondere wenn die Mehrheit [der Gelehrten] nicht damit übereinstimmt (wa-qad addā ḥtilāf ar-ra'y baina l-Fuqahā' fī l-mas'ala al-wāḥida ilā itrā' al-fiqh al-islāmī wa-ttisā'ihī (...). Wa-lā yanbagī at-ta'assub li-ra'y fiqhī wa-bi-ḥāṣṣa idā kāna l-ḡumhūr lā yaqūlu bihi).*⁴⁸⁵

Um nun diese Meinungsvielfalt gewährleisten zu können, bedürfe es des sunnitischen Rechtsschulsystems. Dieses böte durch seine vier sich gegenseitig anerkennenden Rechtsschulen ein reiches Repertoire, um unterschiedliche Meinungen zu einem Thema abdecken zu können.⁴⁸⁶ Die durch die Traditionalisten angeführten Beispiele sollen verdeutlichen, dass nicht nur unter den vier Imamen, sondern auch unter den Angehörigen einer Rechtsschule immer wieder unterschiedliche Ansichten existiert haben. Dadurch ist es theoretisch sogar möglich, dass Vertreter zweier Rechtsschulen in einem Sachverhalt die gleiche Meinung teilen, während ihnen Gelehrte innerhalb ihrer jeweils eigenen *maḏāhib* widersprechen.

Durch den Verweis darauf, dass sich schon die Gründer der *maḏāhib* der Möglichkeit des Irrtums bewusst gewesen seien, kritisieren die Traditionalisten implizit den salafistischen Absolutheitsanspruch und die damit verbundene vorgebliche Fehlerfreiheit. Sie würden dabei gar

⁴⁸³ Vgl. Dziri (2014). „Das Gebet des Propheten als ob du es sehen würdest“. S. 156.

⁴⁸⁴ In verschiedenen Quellen wird auf den Hadith „Die Meinungsverschiedenheiten meiner Gemeinde sind eine Gnade“ (*iḥtilāf ummatī raḥma*) Bezug genommen. Die Überlieferung existiert in verschiedenen Varianten bzw. Formulierungen und ihre Authentizität gilt als äußerst umstritten. Bei al-Buḥārī, Muslim, Abū Dāwūd, at-Tirmidī, an-Nasā'ī und Ibn Māḡah ist sie nicht enthalten. Al-Albānī lehnt den Hadith unter anderem mit Verweis auf Ibn Ḥazm als gefälscht ab. Vgl. o.V. (2010). „Ta'liq aš-šaiḥ al-Albānī – raḥimahu llāh – 'alā ḥadīṭ: Iḥtilāf ummatī raḥma“. 27.05.2010. <http://www.kulalsalafiyen.com/vb/showthread.php?t=17660>. Zuletzt geprüft am 10.10.2016. Für eine Gegendarstellung aus Sicht der Deobandī-Bewegung vgl. Ajmerī, Ehaz (2008). „Difference of Opinion - A Rahmah?“. *Darul Iftaa, Madrassah In'aamiyyah*. 22.04.2008. <http://hanafifiqh.blogspot.de/2008/04/difference-of-opinion-rahmah.html>. Zuletzt geprüft am 10.10.2016.

⁴⁸⁵ Al-Azhar (2009). S. 3 und S. 121.

⁴⁸⁶ Bei Allam (2015) S. 53. werden auch die ibaditische, die zahiritische, die imamitische und die zaiditische Rechtsschule als legitim anerkannt.

dem Vorbild der *Salaf* widersprechen. So habe sich zum Beispiel Mālik bin Anās dagegen verwehrt, sein Rechtskompodium *al-Muwattaʿ* durch den Kalifen zur einzig verbindlichen Rechtsquelle erklären zu lassen.⁴⁸⁷ Auch hätten die *Salaf* zu keinem Zeitpunkt in allen Fragen eine einheitliche Meinung vertreten. Die Idee eines einzigen *madhhab*, des *madhhab as-Salaf* sozusagen, sei daher unlogisch und eine unzulässige Neuerung (*bidʿa*) im Islam.⁴⁸⁸ Den Salafisten wird hiermit implizit vorgeworfen, sich selbst den Prophetenstatus anzumaßen. Zwar gilt auch für die Traditionalisten, dass Muhammads Worte und Taten die Richtschnur im alltäglichen Leben für jeden Muslim darstellen. Jedoch könne niemand behaupten, ihm bis zur Perfektion zu folgen oder gar in seinem Namen zu sprechen, da dies der Blasphemie gleichkomme.

Ein Beispiel für die Legitimität unterschiedlicher Ansichten bietet das Thema Fürbitte (*tawassul*). Im weiteren Sinne bedeutet es ungefähr so viel wie „ein Gesuch an Gott richten“ oder „Mittel nutzen, um ihm näher zu kommen“ und kann unterschiedliche Formen annehmen.⁴⁸⁹ Einig seien sich alle Gelehrten darin, dass niemand außer Gott um Hilfe angerufen werden dürfe. Die Frage ist jedoch, ob Mittler erlaubt sind, wenn dennoch Gott derjenige ist, der um Hilfe gebeten wird. Nach Ansicht der Azhariten gebe es in der Angelegenheit zwar keinen *iğmāʿ*, jedoch habe sich die Mehrheit der Gelehrten für die Rechtmäßigkeit des *tawassul* ausgesprochen. Eine Minderheit, darunter Ibn Taimīya, sehe die Praxis als verboten an, ohne jedoch die Person, die ihr nachgeht, zu einem Ungläubigen zu erklären.⁴⁹⁰ Es sei zudem aus der Prophetenbiografie (*sīra*) bekannt, dass die Gefährten den Propheten zu seinen Lebzeiten mehrmals um Fürbitte bei Gott gebeten haben.

An dieser Stelle wird versucht, die Salafisten mit ihren eigenen Waffen zu schlagen: „Sogar ihr Scheich“ (*ḥattā inna šaiḥahum*) al-Albānī habe einen Hadith für authentisch (*ṣaḥīḥ*) erachtet, welcher in der Interpretation der Traditionalisten *tawassul* erlaubt.⁴⁹¹ Wenn Salafisten nun für jedes Gebot oder Verbot einen Beweis aus den Quellen einfordern, so wird darauf verwie-

⁴⁸⁷ Vgl. o.V. (2011). „Ḥadīṭ Šaiḥ al-Azhar D. Aḥmad aṭ-Ṭaiyib ‘an as-salafīya“. 29.04.2011. <https://www.youtube.com/watch?v=jQA8jq8oKDA>. Zuletzt geprüft am 03.08.2016. Dieser historische Vorfall wird jedoch auch von salafistischer Seite nicht bestritten. Vgl. o.V. (2006). „Introduction to the Muwattaʿ of Imam Maalik“. *Islam Q&A*. 24.03.2006. <https://islamqa.info/en/81160>. Zuletzt geprüft am 09.10.2016.

⁴⁸⁸ Vgl. o.V. (2011). „Ḥadīṭ Šaiḥ al-Azhar Dr. Aḥmad aṭ-Ṭaiyib ‘an as-salafīya“. Für eine islamwissenschaftliche Analyse dieser Idee vgl. Dziri (2014). „Das Gebet des Propheten als ob du es sehen würdest“.

⁴⁸⁹ Oft synonym verwendet werden die Begriffe *šafāʿa/tašaffuʿ* und *istiğāta* (wörtl. „um Hilfe bitten“).

⁴⁹⁰ Vgl. Al-Azhar (2009). S. 13-14.

⁴⁹¹ Ğumʿa (2011). S. 77. Verschwiegen wird allerdings, dass al-Albānī den Hadith trotz seiner Authentizität nicht als Beweis für die Legitimität von *tawassul* nach dem Tode des Propheten anerkennt, da er sich zu Lebzeiten des Propheten abgespielt hat. Vgl. Al-Albānī, Nāṣir ad-Dīn (2001). *At-Tawassul. Anwāʿ uhu wa-ahkāmuhu*. Riad: Maktabat al-Maʿārif wa-t-Tauzīʿ. S. 153-154. Für eine ausführliche Diskussion des „Hadith über den Blinden“ (*ḥadīṭ al-aʿmā*) vgl. Kapitel 4.2.2.5 („Unnötiger Lärm und Getöse“).

sen, dass sich dort nirgends ein nach dem Tod des Propheten ausgesprochenes Verbot des *tawassul* herauslesen ließe.⁴⁹² Aus dieser Sicht ist also nicht die Praxis des *tawassul*, sondern deren Verbot eine *bid'a*. Zum Zwecke des *tawassul* könne auch das Grab des Propheten besucht werden, denn „es ist unlogisch, das Mittel zu verbieten, wenn der Zweck empfohlen ist“ (*fa-lā yu'qalu an yakūna l-maqṣid mandūban wa-wasīlatuhu muḥarrama*).⁴⁹³ Selbst Ibn Ḥanbal habe im Berühren und Küssen des Prophetengrabes keinen Schaden gesehen.⁴⁹⁴ Durch das Zitieren des Eponyms der hanbalitischen Rechtsschule einerseits und al-Albānī, des Vertreters des modernen Salafismus, andererseits, werden zwei Ziele verfolgt: Zum einen werden Personen angeführt, deren Autorität innerhalb des Salafismus außer Frage steht, um die eigene Position zu bekräftigen. Zum anderen wird versucht zu zeigen, dass selbst in dem erlesenen Kreis von Gelehrten, die gemäß der Salafisten den *wahren* Islam vertreten haben, keine Einigkeit bezüglich dieses Themas besteht.

Eine ähnliche Strategie wird auch bei anderen Themen, wie der Schlachtung zu Ehren eines Toten, der Entschuldigung durch Unwissen (*al-ʿuḍr bi-l-ġahl*) oder Musik und Gesang verfolgt. Was das erste Thema anbelangt, so wird den Salafisten eine fehlende Differenzierung bei der Intention des Aktes vorgeworfen. Geschieht die Schlachtung, um das Essen zu verteilen und die hierfür mögliche Belohnung durch Gott einem bereits Verstorbenen zuteilwerden zu lassen, so sei dies erlaubt. Verboten sei lediglich zu versuchen, dem Toten durch die Schlachtung näher zu kommen.⁴⁹⁵ Hierbei gilt es jedoch zu beachten, dass viele Muslime in dieser Angelegenheit unwissend und somit entschuldigt seien, was zum nächsten Topos führt.

Darüber, ob und wann Unwissenheit als Entschuldigung für *širk* gelten kann, besteht bis heute auch im Salafismus keine Einigkeit. Da es hier im Kern um die Frage geht, ab wann einem Muslim der Glaube aufgrund seiner Taten abgesprochen werden darf oder sogar muss, verlaufen die Diskussionen zu diesem Thema äußerst kontrovers.⁴⁹⁶ Die Uneinigkeit unter Salafisten machen sich die Azhariten zunutze, indem sie darauf hinweisen, dass selbst die bekanntesten salafistischen Autoritäten bezüglich dieses Themas nicht einer Meinung sind. Während Ibn Bāz in seinen Fatwas den unwissenden *mušrik* (derjenige, der *širk* begeht) ohne Zweifel zum *kāfir* erklärte, riet Ibn al-ʿUṭaimīn zu Nachsicht und Ermahnung in dieser Angelegen-

⁴⁹² Vgl. Ğumʿa (2011). S. 71.

⁴⁹³ Ibid. S. 106.

⁴⁹⁴ Vgl. Ibid. S. 100.

⁴⁹⁵ Vgl. Al-Azhar (2009). S. 15-16.

⁴⁹⁶ Vgl. exemplarisch die Diskussion zu diesem Thema in einem salafistischen Internetforum: o.V. (2009). „Ignorance (Jahl) is no excuse in matters of Shirk al-Akbar“. 04.08.2009. <http://www.aahlalheeth.com/vbe/showthread.php?t=6055>. Zuletzt geprüft am 20.10.2015.

heit.⁴⁹⁷ Für sie selbst ist die Sache jedoch eindeutig: Die Mehrheit der Gelehrten habe Unwissenheit als Entschuldigung sowohl im Diesseits wie auch im Jenseits akzeptiert. Des Weiteren sei durch mehrere Hadithe nachgewiesen, dass Muslime aus der Zeit der *Salaf* sich vereinzelt des *širk* schuldig gemacht hätten, sie allerdings durch den Propheten lediglich belehrt und nicht als abtrünnig betrachtet wurden.

Bezüglich des Themas Musik wird mit Ibn Ḥazm wiederum eine mittelalterliche Autorität herangezogen, um darzulegen, dass der für das Verbot von Musik und Gesang hauptsächlich angeführte Hadith⁴⁹⁸ als nicht authentisch erachtet werden kann:

*Nichts in diesem Kapitel [über Musik] ist korrekt, vielmehr ist alles erfunden. Ich schwöre bei Gott, wenn alle diese Hadithe oder nur eines davon vermehrt über eine vertrauenswürdige Person zum Propheten (...) zurückgeführt werden könnte, so würde ich sie sofort annehmen (wa-lā yaṣīḥḥu fī ḥādā l-bāb šai' abadan wa-kull mā fīhi maudū' wa-llāhu lau asnada ḡamī'uḥu au wāḥid minhu fa-aktara min ṭarīq at-tiqāt ilā rasūl Allāh (...)) la-mā taraddadnā fī l-aḥd fīhi).*⁴⁹⁹

Auch hier unterstellen die Azhariten den Salafisten letzten Endes Inkonsequenz bezüglich ihres Anspruchs, ausschließlich authentische Quellen für ihre Ansichten zu wählen. Inhaltlich wird an anderer Stelle argumentiert, dass nur das Zusammenspiel aller in dem Hadith erwähnten Dinge verboten sei und nicht die Musikinstrumente für sich genommen.⁵⁰⁰ Das Beispiel Musik zeige zudem, dass es durchaus legitim sei, bei Meinungsverschiedenheiten der Mindermeinung zu folgen:

*Hierdurch wird deutlich, dass das Urteil über Musik die Gelehrten entzweit. Und wie bereits dargelegt wurde, darf sich der Gläubige in diesem Fall selbst aussuchen, welcher Meinung er folgt. In dieser Angelegenheit existierte genug Platz [für unterschiedliche Interpretationen] (wa-bi-ḥādā yatabaiyanu anna ḥukm al-mūsīqā min al-umūr al-muḥtalif fīhā baina l-'Ulamā' wa-qad taqaddama anna l-'Ulamā' idā ḥtalafū fa-aḥaḍa raḡul bi-qaul ḥādā wa-raḡul bi-qaul ḥādā. Kāna fī l-amr sa'a).*⁵⁰¹

Zwar geben die Autoren zu, dass die Mehrheit der klassischen Gelehrten Musik in seiner Gesamtheit als *ḥarām* erachtet habe. Jedoch sei aus ihrer Sicht solange nichts gegen Musik einzuwenden, solange die Inhalte und die damit verbundenen Aktivitäten „frei von Obszönitäten“ (*yaslamu min ar-rafaṭ*) sind, da über deren Verbot wiederum Konsens bestehe.⁵⁰²

⁴⁹⁷ Vgl. Al-Azhar (2009). S. 21-22.

⁴⁹⁸ „Und in meiner Umma wird es Leute geben, die illegitimen Geschlechtsverkehr, Seide, Alkohol und Musikinstrumente als erlaubt erachten.“ (*la-yakūnanna min ummatī aqwām yastahillūna l-ḥir wa-l-ḥarīr wa-l-ḥamr wa-ma'āzif*). Der Hadith ist bei al-Buḥārī im Buch über Getränke im Kapitel „Über denjenigen, der Alkohol als erlaubt ansieht und ihm eine andere Bezeichnung gibt“ (*mā ḡa'a fī-man yastahillu l-ḥamr wa-yusammīhi bi-ḡair ismihi*) überliefert.

⁴⁹⁹ Al-Azhar (2009). S. 180-181; Al-Ġazālī (2011). S. 84. Das Zitat stammt ursprünglich aus Ibn Ḥazms Werk *al-Muḥallā*.

⁵⁰⁰ Vgl. o.V. (2015). „Al-Mūsīqā ḥalāl wa-n-nabīy kāna yasma'u l-ḡinā'!! Isma'u ,bi-'uqūlikum' al-adilla“. 02.10.2015. <https://www.youtube.com/watch?v=Z6MQSuFenqo>. Zuletzt geprüft am 19.10.2016.

⁵⁰¹ Al-Azhar (2009). S. 181.

⁵⁰² Ibid. S. 180.

Die Beispiele verdeutlichen, dass seitens der Traditionalisten in zwei Richtungen argumentiert wird: Mal werden durch Salafisten formulierte scheinbar eindeutige Urteile mit Verweis auf Meinungsverschiedenheiten unter den Gelehrten relativiert. In anderen Fällen wird ihnen durch einen vermeintlichen *iğmā'* in der Angelegenheit schlicht widersprochen. Die Traditionalisten wollen mit ihrer Argumentation verdeutlichen, dass unterschiedliche Ansichten die gleiche Legitimität haben, solange sie in einem konsensualen – in der Regel durch sie selbst festgelegten – methodischen und ethischen Rahmen formuliert werden. Nur so könne den unterschiedlichen Lebenswelten der Muslime Rechnung getragen werden. Das Problem seien nicht unterschiedliche Meinungen, sondern die fehlende Toleranz ihnen gegenüber. Das Erachten von Meinungsverschiedenheiten als etwas Positives und die damit einhergehende Ambiguitätstoleranz verkörpert für die Traditionalisten seit Beginn der Offenbarung den Geist des Islams.

4.2.1.5 *Manhağ an-nabīy, nicht 'aṣr an-nabīy: Rechtsurteile sind wandelbar*

Neben der soeben beschriebenen, von den Traditionalisten vorgebrachten Notwendigkeit der Akzeptanz verschiedener Rechtsurteile, ist deren historisch bedingte Wandelbarkeit ein weiteres gegen die Salafisten angeführtes Argument. Dies ist allein schon eine logische Schlussfolgerung aus der Ansicht, dass auch Traditionen, die nach dem Tod des Propheten Einzug in den Islam gehalten haben, zur Sunna werden können. Auch naturwissenschaftliche Erkenntnisse können zur Neubewertung von Fatwas führen.⁵⁰³ Gemäß der zuvor erwähnten goldenen Regel müssen Stellen im Koran, die der Wissenschaft auf den ersten Blick zu widersprechen scheinen, neu interpretiert und mit ihr in Einklang gebracht werden.⁵⁰⁴ Alles andere führe zu Obskurantismus, wie z.B. die Ansicht, dass die Erde flach sei und die Sonne sie umkreise.⁵⁰⁵ Schon gar nicht dürften hieraus Glaubensdogmen abgeleitet werden, anhand derer ein Muslim unter Anschuldigung der Leugnung des Korans zum *kāfir* abgestempelt werde.⁵⁰⁶ Diese Anpassungsfähigkeit sei dem islamischen Rechtssystem inhärent: „The fiqh principle has it that texts are fixed, but situations change“.⁵⁰⁷

⁵⁰³ Der Bezug zu den Naturwissenschaften wird an dieser Stelle nicht weiter ausgeführt und bleibt somit etwas im Raum stehen. Zu dem Verhältnis von Islam und Naturwissenschaften vgl. die Arbeiten des Islamwissenschaftlers Martin Riexinger, z.B. Riexinger, Martin Thomas (2011). „Islamic Opposition to the Darwinian Theory of Evolution“. In: Olav Hammer; James R. Lewis (Hrsg.): *Handbook of Religion and the Authority of Science*. Leiden: Brill. S. 484–509.

⁵⁰⁴ Vgl. Al-Ġazālī (2011). S. 113–124.

⁵⁰⁵ Diese Annahme geht zurück auf eine entsprechende Fatwa von Ibn Bāz, vgl. Lauzière (2015). S. 208-209.

⁵⁰⁶ Vgl. Al-Azhar (2009). S. 20.

⁵⁰⁷ Allam (2015). S. 38.

Ein weiteres prominentes Thema ist der sogenannte Angriffskrieg oder offensive Dschihad (*ġihād at-ṭalab*). Zur Zeit der islamischen Expansion sei Krieg der Normalzustand zwischen Völkern gewesen, eine Verbreitung der Botschaft allein auf friedlichem Wege somit ein völlig aussichtsloses Unterfangen. Jedoch habe sich die Weltlage seitdem fundamental gewandelt und Frieden sei heutzutage eher die Norm als die Ausnahme.⁵⁰⁸ Außerdem sei es nicht zuletzt aufgrund moderner Kommunikationsmittel möglich, die Botschaft des Islams ohne die Anwendung von Gewalt global zu verbreiten.⁵⁰⁹ Das Konzept des *ġihād at-ṭalab* existiere nur noch im Sinne eines Präventivkrieges, der jedem Staat zustehe, dem ein aggressiver Nachbar gegenüber stehe.⁵¹⁰ Diese Denkweise gilt analog in Bezug auf die Kopfsteuer (*ġizya*). Da im modernen Nationalstaat die Wehrpflicht konfessionsunabhängig angewandt wird, sei der ursprüngliche Zweck der *ġizya* nicht mehr gegeben und ihre Notwendigkeit damit aufgehoben.⁵¹¹

Dass der Kontext für das Fällen von Rechtsurteilen entscheidend ist, zeige das Beispiel der Reisefreiheit einer Frau bei der Pilgerfahrt (*ḥaġġ*). Bezug nehmend auf einen Hadith argumentieren die Salafisten, dass die *ḥaġġ* für die Frau nicht verpflichtend sei, insofern sich kein legitimer männlicher Reisebegleiter (*maḥram*) finden lässt.⁵¹² Dagegen wenden die Traditionalisten ein, dass der Sinn der Überlieferung nicht in ihrem Wortlaut liege, sondern es darum ginge, der Frau Schutz auf Reisen zu gewähren. Heutzutage gebe es verschiedene Möglichkeiten diesen Schutz zu gewährleisten, beispielsweise durch eine organisierte Frauenreisegruppe.

Es besteht kein Zweifel daran, dass all das [zuvor Gesagte] das Verständnis des Hadiths über die Reisefreiheit der Frau beeinflussen muss (lā šakk anna kull dālika yanbaġī an yakūna lahu aṭaruhu 'inda l-ḥadīṭ al-ḥaṣṣ bi-safar al-mar'a waḥdahā).⁵¹³

Während Salafisten die Mischung der Geschlechter am Arbeitsplatz kategorisch verbieten, so sei dies den Azhariten gemäß erlaubt, wenn es keine andere Möglichkeit gebe und man sich

⁵⁰⁸ Aus diesem Grund sei auch das Mittel der Abrogation (*nash*) in Bezug auf den so genannten Schwertvers abzulehnen. Selbst wenn dieser seinerzeit friedliche Verse aufgehoben habe, so sei er heute aufgrund der veränderten Weltlage selbst abrogiert. Amin, El Sayed M. A. (2014). S. 90.

⁵⁰⁹ An mehreren Stellen wird betont, dass Gewalt abzulehnen sei, solange die Möglichkeit der friedlichen *da'wa*-Arbeit gewährleistet ist. Unklar ist, was passiert wenn dies nicht der Fall sein sollte. Vgl. Allam (2015). S. 162; Al-Azhar (2009). S. 31-32.

⁵¹⁰ Vgl. Allam (2015). S. 175.

⁵¹¹ Vgl. Amin, El Sayed M. A. (2014). S. 191.

⁵¹² „Einer Frau, die an Allah und den jüngsten Tag glaubt, ist es nicht gestattet drei Tage oder länger zu reisen, wenn sie nicht durch ihren Vater, Bruder, Ehemann, Sohn oder *maḥram* begleitet wird“ (*lā yuḥillu li-l-mar'a tu'minu bi-llāh wa-l-yaum al-āḥir an tusāfira safar fauqa ṭalāṭat aiyām fa-šā'idan illā wa-ma'ahā abūhā au aḥūhā au zauġuhā au ibnuhā au dū maḥram minhā*). Der Hadith ist bei al-Buḥārī im Buch über das Verkürzen des Gebets (*at-taqṣīr*) im Kapitel „Darüber, um welche Länge das Gebet verkürzt werden kann“ (*fī kam yuqṣaru ṣ-ṣalāt*) überliefert.

⁵¹³ Al-Azhar (2009). S. 119.

ethisch korrekt verhielte. Wenn aus der Arbeit ein Nutzen für die Person und die Gesellschaft erwachse, sei die Durchmischung der Geschlechter eine kleinere Sünde als die Niederlegung der Tätigkeit.⁵¹⁴ Die Geschlechtertrennung und ein traditionelles Rollenbild werden demnach in der Theorie befürwortet.⁵¹⁵ Auch der Pressefreiheit werden moralische Grenzen gesetzt:

Die Veröffentlichung der nützlichen Informationen muss durch die religiösen Werte und ihre Gesetze bestimmt werden und von der Verbreitung abnormaler und [von diesen Werten] abweichenden Gedanken ist sich zu distanzieren. (...) Ebenso soll Abstand von der Kritik an den etablierten Prinzipien der Religion genommen werden, da dies zu ihrer Ablehnung und Verwirrung darüber führt. (...) Pressefreiheit ist keine absolute Freiheit. Sie ist [vielmehr] an die richtigen religiösen Rituale, Ethiken und Sitten gebunden. (našr al-ma'lumāt al-mufīda allatī taḥkumuhā al-qiyam ad-dīnīya wa-l-qawwānīn aš-ṣaḥīḥa wa-l-bu'd 'an tarwīḡ al-afkār aš-šādḡa wa-l-munḥarifa. (...) Al-bu'd 'an naqd tawābit min qawā'id ad-dīn li-anna dālika yu'addī ilā rafḡihā wa-balbalat al-afkār ḥaulahā. (...) Ḥurrīyat aš-ṣaḥāfa laisat ḥurrīya muṭlaqa wa-lakinnahā muqaiyida bi-quyūd at-tawābit min ša'a'ir ad-dīn wa-l-aḥlāq wa-l-a'rāf aš-ṣaḥīḥa).⁵¹⁶

Diese Einschränkung ergibt sich aufgrund der Vorgabe, dass die Scharia den verbindlichen Rahmen für menschliches Handeln setze. Darunter fallen auch säkulare Gesetze (*al-qawwānīn al-waḡṭīya*) und deren Studium. Dies sei nur unter der Prämisse erlaubt, dass die Gesetze nicht der Scharia widersprechen und im Konfrontationsfall der Scharia „aufgrund ihrer Überlegenheit“ (*faḡḡilat aḥkām aš-šarī'a 'alaihā*) der Vorzug gegeben wird.⁵¹⁷ Zwar können bestimmte Teile, wie die *ḥadd*-Strafen, temporär außer Kraft gesetzt werden, wenn die Umstände deren Anwendung nicht erlauben. Dies ändert aber nichts an der grundsätzlichen Notwendigkeit ihrer Einführung.⁵¹⁸ Insofern bleibt der Maßstab für die Änderungsmöglichkeit klassisch islamischer Rechtsprechung unklar. Es liegt nahe zu vermuten, dass Regelungen, die der modernen ägyptischen Staatsräson zuwider laufen, eher abgeändert werden als diejenigen, die systemerhaltend wirken.

Den Traditionalisten geht es mit diesen Beispielen letzten Endes darum, Glaubensgrundlagen und wandelbare Rechtsurteile zu unterscheiden. Viele der durch Salafisten formulierten Grundsätze und Forderungen sind aus ihrer Sicht nicht Kernbestandteil der Religion und da-

⁵¹⁴ Vgl. Ibid. S. 151-152; Al-Ġazālī (2011). S. 52–53.

⁵¹⁵ Ein weiteres Beispiel hierfür ist die Haltung al-Azhar zur tunesischen Erbrechtsreform von 2017. Diese sei abzulehnen, da die Regelungen zum Erbanteil der Frau in den Quellentexten eindeutig seien. Vgl. Amin, Shahira (2017). „Egypt's Al-Azhar Rejects Tunisia's Calls for Equal Inheritance for Women“. *Al Monitor*. 24.08.2017. <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2017/08/egypt-opposition-call-tunisia-inheritance-gender-equality.html>. Zuletzt geprüft am 17.10.2017. Auch sei die Pflicht sich als Frau zu verschleiern „unverhandelbar“. Vgl. o.V. (2017). „Veiling is compulsory in Islam, Debate Unacceptable: Al-Azhar“. *Egypt Independent*. 05.12.2017. <http://www.egyptindependent.com/veiling-is-compulsory-in-islam-debate-unacceptable-al-azhar/>. Zuletzt geprüft am 19.12.2017.

⁵¹⁶ Al-Azhar (2009). S. 184-185.

⁵¹⁷ Ibid. S. 57.

⁵¹⁸ Vgl. Allam (2015). S. 69; Amin, El Sayed M. A. (2014). S. 160.

her interpretierfähig und wandelbar, andere wiederum nicht.⁵¹⁹ Den Propheten zum Vorbild zu nehmen bedeute nicht, alle Rechtsnormen des 7. Jahrhunderts wieder anwenden zu wollen. Man müsse zur Methode des Propheten (*manhağ an-nabīy*), nicht zum Zeitalter des Propheten (*‘ağr an-nabīy*) zurückkehren.⁵²⁰ Deshalb würden die heutigen Salafisten keinesfalls in die Fußstapfen der ehrenwerten *Salaf*, sondern allenfalls in die der irregeleiteten Wahhabiten treten.

4.2.1.6 „Wir sind alle Salafis“: Negation des salafistischen Eigenanspruchs

Letztlich namensgebend für den Salafismus ist der durch seine Vertreter erhobene Anspruch, dem Islamverständnis der *Salaf* zu folgen. Dies wird seitens der Traditionalisten unter anderem durch den Verweis auf Entwicklungen in der islamischen Geistesgeschichte in Frage gestellt. Anknüpfend an die Argumente des vorangegangenen Kapitels wird an mehreren Stellen betont, was es bedeute den *Salaf* zu folgen:

*As a matter of fact, following the early Muslims is not by the mere confinement to the literal wording that they uttered or abiding by their juristic positions that they took regarding secondary issues. The early Muslims themselves did not ask for that. (...) Therefore, the true Muslims are the ones who abide by the scientific methodology that the early ones developed in order to deal with scriptural text of the Quran and the Prophetic traditions.*⁵²¹

In einem anderen Dokument wird näher erläutert, was mit der in dem Zitat genannten „scientific methodology“ gemeint sein soll. Es ginge

*um den Rückgriff auf die festgelegten Regeln zur Quellenexegese, die Grundlagen der eigenständigen Rechtsfindung und den Blick auf die Ziele und Gebote [des Islams] (ar-ruğū‘ ilā mā ḥtakamū ilaihi min qawā‘id tafsīr an-nuṣūṣ wa-ta`wīlīhā wa-usūl al-iğtihād wa-n-nazr fī l-mabādi` wa-l-aḥkām (...)).*⁵²²

Da sich die *Salaf* in nebensächlichen Angelegenheiten nicht einig waren, sei es völlig unmöglich, ihren Lebensstil exakt zu kopieren. Es gehe vielmehr darum, ihnen im Geiste zu folgen, sie „zu verehren, aber nicht heilig zu sprechen“ (*lahum at-tauqīr lā t-taqdīs*).⁵²³ Aus traditionalistischer Sicht folge die Umma den *Salaf*, indem sie den Rechtsschulen der vier Imame folge, da diese nichts anderes als deren Islamverständnis verbreitet hätten. Somit existiere kein

⁵¹⁹ In einigen wenigen Fällen kommt es sogar vor, dass einzelne Vertreter al-Azhars prominente Salafisten bei der Strenge ihrer Forderungen übertreffen. Während al-Albānī hinsichtlich des Urteils über den nicht betenden Muslim keine Einigkeit unter den Gelehrten feststellen konnte, forderte aš-Ša`rāwī hierfür die Todesstrafe, ohne Möglichkeit zur Reue (*taubā*). Vgl. o.V. (2014). „The Ruling on the one who abandons Prayer – Shaykh al-Albaani“. 10.10.2014. <https://abdurrahman.org/2014/10/10/the-ruling-on-the-one-who-abandons-prayer-shaykh-al-albaani/>. Zuletzt geprüft am 19.11.2016.; o.V. (2013). „Uqūbat tārik aš-ṣalāt li-š-šāih Muḥammad Mutawallī aš-Ša`rāwī“. 23.03.2013. <https://www.youtube.com/watch?v=7qMjrZVxBkM>. Zuletzt geprüft am 19.11.2016.

⁵²⁰ Vgl. o.V. (2016). „Wa-llāhu A`lam | D. ‘Alī Ğum‘a yaruddu ‘alā abraz da‘āwā s-salafiya... wa-ḥukm muḥālafat wāqi‘ al-muğtama‘ | Ḥalqa kāmila“.

⁵²¹ Allam (2015). S. 85.

⁵²² Ğum‘a (2011). S. 8.

⁵²³ Karīma (2012). S. 27.

Grund, eine Sondergruppe unter Muslimen zu gründen, die es sich zum Ziel mache, die *Salaf* nachzuahmen. Die Raison d'Être der Salafisten wird hiermit negiert.⁵²⁴ Vielmehr sei der Salafismus eine neuzeitliche Entwicklung und somit – entgegen seinem Anspruch – nicht in der Frühzeit des Islams verankert. Daher gebe es auch keinen *madḥab as-Salaf*, der ebenbürtig neben den anderen vier *madāhib* stünde. Der Beweis sei, dass die Salafisten im Gegensatz zu den vier Rechtsschulen keine ununterbrochene Kette (*silsila*) von Gelehrten ihres *madḥab* anführen könnten, die bis zur Zeit des Propheten zurückreiche.⁵²⁵

Die meisten Dokumente bringen den Salafismus stattdessen mit dem Aufkommen der *Wahhābīya* in Verbindung. Diese wiederum hätte im 20. Jahrhundert den Begriff von der ägyptischen Reformbewegung der *Salafīya* usurpiert:

*One of the religious movements that is featured with extremism is a movement that started in the 19th century. After conducting some deep investigations and researches in an attempt to unravel their understanding of the Islamic doctrine, we found that their understanding is limited to issues that are both secondary and scholarly debatable. They only hold tight to a minority of scholars who share their same religious belief and they chose to turn a blind eye on the overwhelming majority of scholars who are widely known for their intellectual discernment and religious scholarship. This extremist religious movement adopted an initiative which called for returning back to the Islamic heritage. The common feature between the Najd school and the movement of religious reform in Egypt was the determination to fight against heresies and false innovations. In this way the initiative which called for returning back to the Muslim pioneers of earlier generations turned from a slogan associated with a religious reform movement to a term adopted by a school of thought whose advocates believe that they exclusively hold the correct version of Islam that matches the thoughts of the early Muslims and expresses their understanding and application of Islam.*⁵²⁶

Sinn und Zweck der Namensgebung sei es gewesen, ein salonfähigeres Label für die eigene Bewegung zu finden. Während die klassischen Wahhabiten wenigstens noch der *Ḥanbalīya* gefolgt wären, sei nach dem Tode des saudischen Großmuftis Muḥammad bin Ibrāhīm (gest. 1969) jegliche Rechtsschulanbindung verloren gegangen.⁵²⁷

Während diese Sichtweise in gewissen Teilen mit der islamwissenschaftlichen Betrachtung des Salafismus konform geht, findet sich in der Publikation der *Wizārat al-Auqāf* eine alternative Darstellung. Ihr zufolge sei das Gedankengut der *Salafīya* ursprünglich bei Ibn Ḥanbal zu verorten. Das literalistische Textverständnis Ibn Ḥanbals (*as-Salafīya an-Nuṣūsiya*) sei durch Ibn Taimīya in Teilen rationalisiert worden. Die Negation des Verstandes (*‘aql*) sei durch

⁵²⁴ Ein Autor weitet das Argument, dass jeder Mensch im Grunde ein Salafi sei auf die nichtislamische Welt aus. Auch im Marxismus, Liberalismus und Säkularismus beziehen sich die jeweiligen Anhänger auf eine bestimmte Epoche und deren Vertreter. Dabei gibt es diejenigen, die versuchen die Gegenwart dieser Epoche anzupassen und andere, die darin Inspiration für die Moderne finden. Vgl. ‘Imāra (2008). S. 14.

⁵²⁵ Vgl. o.V. (2016a). „Wa-llāhu A‘lam | Ḥaqīqat as-salafīya...wa-asbāb zuhūr ḡamā‘at mutašaddida minhā | Ḥalqa kāmila“. 09.01.2016. <https://www.youtube.com/watch?v=knYk2PRW3JY>. Zuletzt geprüft am 03.08.2016.

⁵²⁶ Allam (2015). S. 83-85.

⁵²⁷ Vgl. o.V. (2016a). „Wa-llāhu A‘lam | Ḥaqīqat as-salafīya...wa-asbāb zuhūr ḡamā‘at mutašaddida minhā | Ḥalqa kāmila“.

„den Erneuerer“ (*al-muğaddid*) Ibn Taimīya nicht nachweisbar, weshalb der Autor in Bezug auf ihn von der „rationalistischen Salafīya“ (*as-Salafīya al-‘Aqlānīya*) spricht.⁵²⁸ Mit dem Aufkommen der „Salafīya aus dem Nadschd“ (*as-Salafīya an-Nağdīya*) hätte die Entwicklung der *Salafīya* einen geistigen Rückschritt erlitten, da Muḥammad Ibn ‘Abd al-Wahhāb, trotz der Bezugnahme auf Ibn Taimīya, wieder in den sola scriptura-Ansatz von Ibn Ḥanbal zurückgefallen sei. Grund dafür sei die geistige Armut des Beduinentums gewesen, dem Ibn ‘Abd al-Wahhāb entstammte:

Und somit kehrte die wahhabitische Salafīya, geprägt von der Lebenswelt des Beduinentums im Nağd (...), zurück zu der hanbalitischen Salafīya und blieb [somit] hinter der Entwicklung und dem Fortschritt zurück, die Ibn Taimīyas Salafīya verkörpert hatte (wa-hakaḏā ‘ādat badāwat al-bī‘a an-nağdīya bi-hāḏihī s-Salafīya al-Wahhābīya (...) ilā s-Salafīya al-Ḥanbalīya wa- taḥallafat ‘an at-taṭauwur wa-t-taqaddum alladī mattalathu Salafīyat Ibn Taimīya (...)).⁵²⁹

Die wahren Erben der Salafīya Ibn Taimīyas seien die Reformer um Muḥammad ‘Abduh gewesen, welche die *Wahhābīya* für ihre antirationalistische Einstellung kritisiert hätten.⁵³⁰

Die scheinbare Diskrepanz beider Darstellungen erklärt sich durch das unterschiedliche Verständnis von Salafismus als Glaubens- bzw. als Rechtsschule. Diejenigen, die ihm jegliche Verankerung in der islamischen Frühzeit absprechen, wenden sich gegen dessen Wahrnehmung als eine eigene Rechtsschule. Der Autor der Publikation der *Wizārat al-Auqāf* hingegen verwendet *Salafīya* – aus der Sicht Lauzières sicherlich unzutreffend – als Objektbegriff und bezeichnet damit letzten Endes die Glaubensschulen der *Aṭarīya* bzw. deren salafistischer Neuinterpretation. Die Polemiken gegen die theologischen Ansichten der Salafisten sind Gegenstand des nächsten Kapitels.

4.2.1.7 „Was ist das für ein Unsinn?“. Die salafistische ‘aqīda sei unlogisch

Wie zuvor bereits dargelegt wurde, ist die Zugehörigkeit zur ascharitischen Glaubensschule identitätsstiftendes Wesensmerkmal al-Azhars und der ihr nahestehenden Institutionen. Umso weniger verwundert es, dass die mit ihr in Konflikt stehende salafistische ‘aqīda als Irrweg wahrgenommen wird, vor dem es die Muslime zu warnen gelte.

Genauso wie die Mehrheit der Muslime seit jeher einer der vier Rechtsschulen angehöre, so folge sie ebenso mehrheitlich entweder der ascharitischen oder der, als nahezu identisch erachteten, maturiditischen Glaubensschule. Die ascharitische Glaubensschule gebe nichts anderes wieder als die Glaubensvorstellungen des Propheten und der *Salaf*. Wer also die

⁵²⁸ Auch habe Ibn Taimīya den *qiyās* innerhalb der *Salafīya* unter bestimmten Bedingungen wieder zugelassen. Vgl. ‘Imāra (2008). S. 42.

⁵²⁹ Ibid. S. 56.

⁵³⁰ Vgl. Ibid. S. 58.

Aš‘arīya beleidige, beleidige den Propheten.⁵³¹ Nahezu alle großen Gelehrten, wie Yaḥyā bin ‘Umar al-Qurtubī (gest. 1272), Muḥyī ad-Dīn an-Nawawī (gest. 1277), Ibn Ḥaḡar al-‘Asqalānī (gest. 1449), ja sogar Ibn Kaṭīr, seien Aschariten gewesen. Wenn all diese Gelehrten mit ihrem Islamverständnis falsch gelegen haben sollten, wer bliebe dann noch übrig?⁵³² Die Tatsache, dass Salafisten ihre theologischen Ansichten auf keine anerkannten Gelehrten stützen könnten, ist somit für die Traditionalisten ein Beweis für deren Ungültigkeit.⁵³³

Auch inhaltlich wird die salafistische *‘aqīda* als unlogisch verworfen. Hierbei geht es um die altbekannten Diskussionen über einige der mit menschlichen Begriffen beschriebenen Eigenschaften Allahs. Die *Aš‘arīya* lasse diesbezüglich zwei Methoden zu. Gläubige, die nicht in den religiösen Wissenschaften ausgebildet wurden, sollten die wahre Bedeutung dieser Verse Gott überlassen (*tafwīd*), die entsprechenden Verse akzeptieren und nicht weiter darüber nachdenken. Die Gelehrten hätten demgegenüber die Möglichkeit, diese Verse metaphorisch zu interpretieren (*ta‘wīl*). In beiden Fällen gelte unter Verweis auf Sure 42:11 der Grundsatz, dass Gott frei von jeglichen menschlichen Eigenschaften sei (*tanzīh*).⁵³⁴ Als Beispiel dient Sure 7:54.⁵³⁵ Der religiöse Laie solle sich keine Gedanken darüber machen, wie genau Gott sich auf den Thron gesetzt hat. Fest stehe nur, dass Gott weder einen Körper habe noch sich an einem bestimmten Platz befinde. Bei der Interpretation wird darauf verwiesen, dass das Wort *istawwā* im Arabischen 15 Bedeutungen habe und neben „sich auf etwas setzen“ auch

⁵³¹ Vgl. o.V. (2016). „Wa-llāhu A‘lam | Faḏīlat D. ‘Alī Ğum‘a yuwaḏḏihū l-farq baina l-ašā‘ira wa-s-salafīya | Ḥalqa kāmila“. 17.01.2016. <https://www.youtube.com/watch?v=xkasM9yfsLU>. Zuletzt geprüft am 03.08.2016. Ungelöst bleibt an dieser Stelle die Frage, wie die verschiedenen Glaubensschulen jeweils die *‘aqīda* der *Salaf* widerspiegeln sollen, wenn doch die unter ihnen maßgeblichen Streitpunkte zur Zeit der *Salaf* gar nicht diskutiert wurden. Ein Autor plädiert daher dafür, zwischen *‘ilm al-kalām* und *‘aqīda* zu unterscheiden. Karīma (2012). S. 45. Vgl. zu dieser Problematik auch Halverson (2010). S. 53-54.

⁵³² Vgl. Ğum‘a (2011). S. 31–34. Der malikitische Jurist al-Qurtubī ist Autor einer der geläufigsten Korankommentare, vgl. Ebied, R. Y.; Young, M.J.L (2012). „al-Qurtubī“. *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. 2012. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_4554. Zuletzt geprüft am 11.07.2017. Der schafiiti-sche Hadith-Kommentator an-Nawawī ist vor allem bekannt für seine Kommentierung des *Ṣaḥīḥ Muslim* sowie seine Hadith-Sammlung „Gärten der Tugendhaften“ (*riyāḏ aṣ-ṣāliḥīn*), vgl. Brockelmann, C. (2012). „al-Nawawī“. *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. 2012. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_5857. Zuletzt geprüft am 02.07.2017. Al-‘Asqalānī wiederum hat in seinem Werk „der Sieg des Schöpfers“ (*Faṭḥ al-Bārī*) die umfangreichste Kommentierung des *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī* vorgenommen, vgl. Rosenthal, F. (2012). „Ibn Ḥaḏḏjar al-‘Asqalānī“. *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. 2012. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_3178. Zuletzt geprüft am 11.07.2018.

⁵³³ Alī Ğum‘a setzt Kritik an der theologischen Ausrichtung al-Azhars sogar implizit mit Unglauben gleich. Da al-Azhar seit über 1000 Jahren durch hunderttausende von Gelehrten und Schülern das Islamverständnis der *Ahl as-Sunna wa-l-Ġamā‘a* vermittele, könne Kritik an diesem Verständnis nur als Zweifel am [wahren] Islam aufgefasst werden. Aus seiner Sicht „sollten diese Leute mit dem Schuh verprügelt werden“ (*dōl ‘auzīn ḏarb al-ġizm*). o.V. (2016). „Wa-llāhu A‘lam | Faḏīlat D. ‘Alī Ğum‘a yuwaḏḏihū l-farq baina l-ašā‘ira wa-s-salafīya | Ḥalqa kāmila“. Die Umschrift orientiert sich an dieser Stelle am ägyptischen Dialekt.

⁵³⁴ „Es gibt nichts, was ihm gleichkommen würde“.

⁵³⁵ „Euer Herr ist Gott, der (...) sich daraufhin auf dem Thron zurechtgesetzt hat“.

„Macht über etwas erlangen“ bedeuten könne. Mit dem Vers könne ausgedrückt werden, dass Gott Macht über seine Schöpfung erlangt habe.⁵³⁶

Im Widerspruch zu Sure 7:54 würden die Salafisten Gott einen Körper zuschreiben und ihn somit mit der Schöpfung vergleichen (*tašbīh*). Zwar wird dies durch die Salafisten verleugnet, indem sie behaupten, dass das, was mit dem Wort „Körper“ bezeichnet werde, nicht mit dem menschlichen Pendant vergleichbar sei. Dies ändere aber nichts daran, dass sie Gott letztendlich einen Körper zuschreiben. Die Absurdität dieser Vorstellung wird in einer Fernsehsendung durch Alī Ğum‘a mittels eines fiktiven Dialogs mit einem Salafisten vorgetragen. Da dieser darauf beharrt, *istawwā* im Sinne von [menschlichem] Sitzen (*ġalasa*) zu verstehen, schrieb er Gott einen Körper zu, denn wer sitze, habe zwangsläufig einen Körper. Mit diesem Vorwurf konfrontiert, antwortet der Salafist: „Nein, das habe ich nicht gesagt“ (*lā mā ultiš*). Die Frage, ob er dann nicht zugeben müsse, dass Gott keinen Körper habe, wird mit „Nein, das habe ich [auch] nicht gesagt“ (*lā ana mā ultiš*) quittiert. Da beides gleichzeitig zu verneinen jeglicher Logik widerspreche, resümiert der Azharit diese geistige Haltung mit den Worten „Was ist das [nur] für ein Unsinn“ (*ē il-habal da*)?⁵³⁷

Ebenso abgelehnt wird das durch die Salafisten propagierte dreigliedrige Konzept des *tauḥīd*.⁵³⁸ Dieses sei „weder tradiert noch logisch“ (*ġair manqūl wa-ġair ma‘qūl*).⁵³⁹ Da es maßgeblich durch Ibn Taimīya – und somit 700 Jahre nach der Zeit des Propheten – entwickelt wurde, könne man unmöglich vom theologischen Verständnis der *Salaf* sprechen. Nirgends gebe es einen textuellen Beleg, dass Muhammad, die Gefährten oder die vier Imame den Glauben an den *tauḥīd al-ulūhīya* als Kriterium für das Muslimsein formuliert hätten. Die Unlogik offenbare sich in der durch die Salafisten getroffenen Unterscheidung zwischen den Begriffen *rabb* (Herr) und *ilāh* (Gott). Deren Ansicht nach seien die damaligen Heiden zwar *Muwaḥḥidūn* im *tauḥīd ar-rubūbīya*, jedoch *Mušrikūn* im *tauḥīd al-ulūhīya* gewesen. Sie erkannten zwar in der Theorie Gott als Schöpfer an, widmeten jedoch nicht ihm allein ihre gottesdienstlichen Handlungen.

⁵³⁶ Vgl. o.V. (2016). „Wa-llāhu A‘lam | Faḍīlat D. ‘Alī Ğum‘a yuwaḍḍiḥu l-farq baina l-ašā‘ira wa-s-salafīya | Ḥalqa kāmila“.

⁵³⁷ Ibid. Ğum‘a wechselt an dieser Stelle mehrfach zwischen Hocharabisch und dem ägyptischen Dialekt. Die Umschrift ist dementsprechend angepasst. An anderer Stelle wird gesagt, dass die Ansicht, Allah habe zwar einen Körper, man wisse jedoch nicht um dessen Beschaffenheit, auch der Haltung Ibn Ḥanbals und damit den *Salaf* widerspreche. o.V. (2013). „Šaiḥ al-Azhar D. Aḥmad aṭ-Ṭaiyib / As-Salafīya laisū bi-maḍhab wa-Ibn Taimīya wa-s-salafīya laisū min as-salaf“. 04.11.2013. <https://www.youtube.com/watch?v=L2grrFuGDXE>. Zuletzt geprüft am 03.08.2016. Zur islamwissenschaftlichen Diskussion dieser Fragestellung vgl. Gharaibeh (2014).

⁵³⁸ Vgl. Kapitel 3.2.1.1 („Salafismus als Form des religiösen Fundamentalismus“).

⁵³⁹ Karīma (2012). S. 52. Vielmehr ähnele es der christlichen Dreifaltigkeit (*taṭlīl*), die jedoch „eine Vereinigung und kein Einssein“ (*wa-huwa tawaḥḥud lā tauḥīd*) beschreibe. Ibid. S. 38.

Dies sei sowohl sprachwissenschaftlich als auch theologisch betrachtet falsch. Beide Begriffe seien Synonyme und würden im Koran und in den Hadithen austauschbar verwendet. *Rabb* bedeute nicht nur Schöpfer, sondern gleichzeitig Herrscher und Lenker aller irdischen Angelegenheiten. Der Begriff ist für die Traditionalisten damit bereits umfassend zu verstehen und bedarf keiner Erweiterung oder Spezifizierung. Schließlich fragen der islamischen Überlieferung nach die beiden Todesengel Munkar und Nakīr den Verstorbenen: „Wer ist dein Herr“ (*man rabbuka*)? und nicht „Wer ist dein Gott“ (*man ilāhuka*)?.⁵⁴⁰ Mitnichten hätten all dies die damaligen Heiden anerkannt. Schlimmer noch, Herrscher wie Nimrod oder die Pharaonen hätten sich gar selbst den Status eines göttlichen Herrschers verliehen. Diese verschiedenen Gruppen von Ungläubigen gelte es zu unterscheiden; die meisten hätte jedwede Form des Monotheismus abgelehnt.

Insgesamt werden durch die bisherigen Ausführungen zwei Argumentationsmuster deutlich. Zunächst wird das Mittel der Quantität verwendet. Wenn die Mehrheit der Muslime weltweit – darunter vor allem al-Azhar als Institution – mehrheitlich der ascharitischen Glaubensschule folge, so sei dies unabhängig von inhaltlichen Überlegungen bereits ein Beleg für ihre Rechtmäßigkeit. Aber auch qualitativ sei sie der salafistischen *‘aqīda* überlegen, da die Nutzung des Verstandes die Nichtigkeit (*buṭlān*) ihrer Argumente entlarve. Daraus folgt, dass nur mangelhaft theologisch ausgebildete Personen dieser Denkschule angehören würden.

4.2.1.8 Rosinen statt Trauben: Salafisten als religiös unzureichend qualifiziert

In vielen Dokumenten werden neben den Argumenten gegen salafistische Thesen auch die angenommenen Ursachen all dieser fälschlichen Auffassungen diskutiert. Dreh- und Angelpunkt ist hierbei die aus traditionalistischer Sicht mangelnde religiöse Qualifizierung salafistischer Akteure.

Um islamrechtliche Urteile verfassen zu dürfen, sei eine formale, mehrjährige Ausbildung an einem der anerkannten islamischen Bildungszentren obligatorisch. Wer dies nicht nachweisen könne, dem sei die Meinungsäußerung zu bestimmten fachspezifischen islamischen Themen untersagt. Zudem müsse man sich auf einen bestimmten Bereich spezialisieren, ebenso wie ein Arzt die Wahl habe, Neurologe, Chirurg oder Internist zu werden. Aus diesem Grund gelte analog, dass „keiner der Hadithwissenschaftler Fatwas erlassen dürfe, solange er sich nicht

⁵⁴⁰ Ibid. S. 53.

[auch] mit der islamischen Jurisprudenz beschäftigt [und eine entsprechende Qualifikation vorzuweisen] hat“ (*lā yasiḥḥu an yufī al-Muḥaddiṭūn miman lam yaštaḡilū bi-l-ḥiqh*).⁵⁴¹

Die Salafisten können, so die Ansicht, in der Regel keine entsprechende Qualifikation vorweisen: „None of these extremists have been educated in genuine centers of Islamic learning. They are, rather, products of troubled environments, and their aim is purely political and has no religious foundation“.⁵⁴² Quasi als Beweis hierfür dient die Tatsache, dass in der Führungsebene von al-Azhar keine Salafisten zu finden sind. Diejenigen in der Institution, die der salafistischen Glaubensschule anhängen, seien „schwache Schüler“ (*da ʿīf fī d-dirāsa*) gewesen, die aufgrund dessen keine renommierten Positionen besitzen.⁵⁴³

Anhand einer Fernsehdebatte aus dem Frühjahr 2013 lässt sich die soeben beschriebene Haltung exemplarisch darstellen.⁵⁴⁴ Bei den Gästen handelte es sich einerseits um Maḥmūd Šaʿbān, der – trotz seiner salafistischen Einstellung – zu diesem Zeitpunkt als Assistenzprofessor für Rhetorik und Literaturkritik an der al-Azhar Universität angestellt war.⁵⁴⁵ Ihm gegenüber saß Saʿd ad-Dīn al-Hilālī, Professor für vergleichende islamische Rechtswissenschaften und ebenfalls an der al-Azhar Universität angestellt. Hintergrund der Debatte waren die seit Ende 2012 andauernden tumultartigen Zustände in Ägypten infolge der Verabschiedung der maßgeblich durch die Muslimbrüder und Salafisten entworfenen Verfassung. Hauptsächliches Oppositionsbündnis war seinerzeit die Nationale Heilsfront (*Ġabhat al-Inqād*), ein Zusammenschluss mehrerer säkularer Parteien, Gruppen und prominenter Persönlichkeiten.⁵⁴⁶ Der Sendung vorausgegangen war ein Auftritt Šaʿbāns in einer Sendung des salafistischen Fernsehkanals *al-Ḥāfiẓ*, wo er verkündet hatte, dass das angemessene islamrechtliche Urteil in Bezug auf die Anführer der Nationalen Heilsfront die Todesstrafe sei.

⁵⁴¹ Ġumʿa (2011). S. 49.

⁵⁴² Allam (2015). S. 5. Auch wenn in dem Dokument ausschließlich der Begriff „Extremisten“ verwendet wird, so wird aus dem Gesamtkontext deutlich, dass damit die Salafisten gemeint sind. Vgl. hierzu das Zitat aus dem gleichen Dokument in Kapitel 4.2.1.6 („Wir sind alle Salafis“).

⁵⁴³ o.V. (2011). „Ḥadīṭ Šaiḥ al-Azhar Dr. Aḥmad aṭ-Ṭaiyib ʿan as-salafīya“.

⁵⁴⁴ Vgl. o.V. (2013). „Munāzara nārīya baina š-šaiḥ Maḥmūd Šaʿbān wa-Saʿd ad-Dīn al-Hilālī“. 10.02.2013. <https://www.youtube.com/watch?v=5YmGdAebEPA>. Zuletzt geprüft am 03.08.2016.

⁵⁴⁵ Stellenweise bekannt wurde Šaʿbān in westlichen Kreisen durch ein Fernsehduell mit dem Modernisten Islām Buḥairī, das durch den Übersetzungsdienst MEMRI ausschnittsweise untertitelt wurde und in dem er beinahe mit dem Schuh auf sein Gegenüber eingeschlagen hätte. Vgl. o.V. (2013). „Salafi and Secular Intellectuals Exchange Insults and Nearly Come to Blows on Egyptian TV“. 12.03.2013. <https://www.youtube.com/watch?v=WMJuJjE7NfM>. Zuletzt geprüft am 07.11.2016. Er wurde Ende 2014 aus bisher ungeklärten Gründen verhaftet und kam erst im Juli 2016 wieder auf freien Fuß. Zu dem Fernsehduell vgl. Kapitel 4.4.1.4 („Beim Barte des Propheten“).

⁵⁴⁶ Vgl. o.V. (2012). „Sabbahi, ElBaradei Launch National Front to Fight Morsi's Decrees“. *Ahram Online*. 24.11.2012. <http://english.ahram.org.eg/NewsContent/1/64/59068/Egypt/Politics-/Sabbahi,-ElBaradei-launch-National-Front-to-fight-.aspx>. Zuletzt geprüft am 07.11.2016.

Zunächst erklärt Ša‘bān, dass er keinen Aufruf zur Tötung im Sinne einer Fatwa veranlasst, sondern lediglich das islamrechtliche Urteil (*ḥukm*, Pl. *aḥkām*) bezüglich des Aufstands gegen den rechtmäßigen Herrscher (*al-ḥurūġ ‘alā l-imām*) dargelegt habe. Dabei handele es sich um eine Form von *ḥirāba*, einem der größten Vergehen im Islam.⁵⁴⁷ Basierend auf mehreren authentischen Hadīthen bestehe Konsens unter den Gelehrten, dass auf dieses Vergehen die Todesstrafe stehe. Dabei bezieht sich Ša‘bān nicht nur auf die Kommentarwerke mittelalterlicher Autoritäten wie an-Nawawī, sondern ebenso auf ein Buch, das der ehemaligen *Šaiḥ al-Azhar* Muḥammad Ṭanṭāwī verfasste. Damit macht er deutlich, dass dieses Urteil nicht nur die salafistische Sichtweise darstelle, sondern auch Linie al-Azhars sein sollte. Allerdings obliege es nun den staatlichen Institutionen wie der Regierung, der Judikative und der *Hai‘at Kibār al-‘Ulamā’* al-Azhars, dieses Urteil in einem Prozess auf den entsprechenden Einzelfall anzuwenden (*taṭbīq al-ḥukm ‘alā l-mu‘aiyan*). Das Ergebnis wäre dann eine Fatwa.

Diese Methode der Rechtsfindung ist für al-Hilālī völlig inakzeptabel. So sei sich Ša‘bān offensichtlich nicht der Unterscheidung zwischen den zwei Arten von *aḥkām* bewusst. Im Islam gebe es rechtliche Grundsätze (*aḥkām šar‘īya*), die einzig in den Quellentexten fixiert sind. Werden daraus durch Menschen konkrete, auf die Lebenswirklichkeit bezogene Rechtsurteile abgeleitet (*istinbāṭ*), spreche man von *aḥkām fiqhīya*. Selbst wenn in der Theorie auf *ḥirāba* die Todesstrafe stehe, so habe Ša‘bān dadurch, dass er das Konzept in Bezug zur Nationalen Heilsfront gesetzt habe, ein *ḥukm fiqhī* als ein *ḥukm šar‘ī* dargestellt.

Neben diesem methodischen Fehler sei seine Schlussfolgerung noch dazu inhaltlich falsch. Denn es sei keinesfalls verboten, eine andere Meinung als der Herrscher zu vertreten und diese ebenso zu äußern. Die Opposition stehe nicht außerhalb des politischen Systems, sondern sei deren zentraler Bestandteil, und die von ihr ausgeübte Kontrolle der Regierung sei ein Grundpfeiler gesellschaftlichen Zusammenhalts. Demzufolge sei es völlig unzulässig, das Konzept von *ḥirāba* auf eine friedliche Opposition anzuwenden.⁵⁴⁸ Umgekehrt sei es falsch, einer Regierung oder einem Führer bedingungslos und blind zu folgen, insbesondere wenn diese oder dieser offenkundig Unrecht begehe.⁵⁴⁹

⁵⁴⁷ Das Konzept von *ḥirāba* leitet sich aus Sure 5:33-34 ab, wo über die Strafen derjenigen berichtet wird „die gegen Gott und seinen Gesandten Krieg führen (*yuhāribūn Allāh wa-rasūlahu*)“; wobei die Täter selbst Muslime sind. Moderne Interpretationen schließen Terrorismus sowie das Töten von Unschuldigen in das Konzept mit ein. Vgl. hierzu ausführlich Amin, El Sayed M. A. (2014).

⁵⁴⁸ Zu fragen bleibt, ob diese Argumentation auch in Bezug auf die Muslimbrüder vor der Revolution 2011 gegolten hätte. Aus Sicht al-Ġazālīs vermutlich schon: Vgl. Al-Ġazālī (2011). S. 164.

⁵⁴⁹ Al-Hilālī bezieht sich bei dieser Argumentation auf Hadithe, die durch Ibn Ḥanbal kommentiert und durch al-Albānī für authentisch erachtet wurden, vermutlich in dem Wissen, dass sein Gegenüber der Autorität dieser Personen besondere Bedeutung zumisst.

Darüber hinaus sei Ša‘bān aufgrund seiner mangelnden Qualifikation nicht dazu befugt, ein *ḥukm fiqhī* auszusprechen. Schließlich habe er noch nicht einmal seine Ausbildung vollständig abgeschlossen. Doch selbst wenn dies der Fall sei, dürfe er als Professor der sprachwissenschaftlichen Fakultät nicht in den Nachbarfakultäten für Scharia und Grundlagen der Religion lehren. Umso weniger sei es ihm demnach gestattet, vor der ganzen Gesellschaft über islamrechtliche Themen zu sprechen. Stattdessen solle er sich auf sein Fachgebiet konzentrieren und über die sprachlichen Wunder des Korans aufklären.

Ša‘bān wirft al-Hilālī wiederum vor, zu sehr vom westlichen Modernismus beeinflusst zu sein, der die Relativität textueller Interpretationen betone, jedoch keine Grundlage im Islam habe. Zudem könne man in Bezug auf die Nationale Heilsfront nicht von einer legitimen Opposition sprechen, da sie Chaos im Land stifte und das Ziel verfolge, den Herrscher – notfalls gewaltsam – zu stürzen. Seine angeblich mangelnde Qualifikation weist er mit dem Argument zurück, dass er schon seit dem Kindesalter in den islamischen Wissenschaften durch verschiedene Gelehrte in Moscheen ausgebildet wurde; ein Argument, das sein Gegenüber jedoch unbeeindruckt lässt. Der Versuch, der Kritik an seiner mangelnden Spezialisierung mit dem Argument zu begegnen, dass die großen saudischen und ägyptischen salafistischen Autoritäten wie Ibn Bāz, Ibn Uṭaimīn, al-Ḥuwainī und Muḥammad Ḥassān ebenso Universalgelehrte seien, wird durch al-Hilālī mit den Worten: „Das sind alles [lediglich] Prediger, keine Rechtsgelehrten“ (*kulluhum du‘ā wa-laisū Fuqahā’*) abgeschmettert.⁵⁵⁰

An diesem Fallbeispiel lassen sich mehrere Aspekte verdeutlichen. Zum einen weisen die Argumente der Anhänger der kurzlebigen Regierung Muhammad Mursis eine verblüffende Ähnlichkeit mit den Positionen regierungstreuer Gelehrter zu Zeiten der Mubarak-Ära auf. Kritik an der Regierung wird als unrechtmäßiges Stiften von Zwietracht und Aufruhr (*fitna*) interpretiert und dargestellt, ein Vergehen, für das es religiös vorgesehene Strafen anzuwenden gelte. Dadurch wird deutlich, dass die vorgetragenen theologischen Argumente nie frei von dem Kontext, in dem sie formuliert werden, zu analysieren sind. Ebenso deutlich offenbart sich die Tatsache, dass die Azhariten ihre religiösen Herausforderer nicht als ebenbürtig wahrnehmen. Hierbei spielt vor allem der religiöse Bildungshintergrund die entscheidende

⁵⁵⁰ Ob al-Hilālī bewusst den enger gefassten Begriff *Fuqahā’* (auf das *fiqh* spezialisierte Gelehrte) statt des allgemeineren Terminus *‘Ulamā’* verwendet, kann an dieser Stelle nicht mit Bestimmtheit gesagt werden. In jedem Fall ist es bemerkenswert, dass er selbst Personen mit dem Rang eines Großmuftis als bloße Prediger abqualifiziert. Zur islamwissenschaftlichen Unterscheidung beider Begriffe vgl. El Shamsy, Ahmed (2016). „Fiqh, faqīh, fuqahā’“. *Encyclopaedia of Islam. Third Edition*. 11.08.2016. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_27135. Zuletzt geprüft am 19.11.2016.; Hunwick, J. O. (2012). „‘Ulamā’“. *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. 2012. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_1278. Zuletzt geprüft am 19.11.2016.; Hunwick (2012).

Rolle.⁵⁵¹ Ša‘bāns falsche Schlussfolgerungen in der diskutierten Angelegenheit seien letztlich nur eine Folge seiner mangelnden Kompetenz. Für die Traditionalisten gilt somit das Motto „Schuster, bleib bei deinen Leisten“ oder, um es mit ihren eigenen Worten auszudrücken: „Wer [Rechtsurteile] ausstellt, ohne vorher gelernt zu haben, ist wie jemand, der zur Rosine wird, ohne jemals eine Traube gewesen zu sein“ (*man tašaddara qabl an yata ‘allama ka-man tazabbaba qabla an yataḥaššrama*).⁵⁵²

4.2.1.9 Zwischenfazit

In den vorausgegangenen Kapiteln wurden Argumente vorgestellt, welche seitens der Traditionalisten gegen das salafistische Islamverständnis mehrheitlich angeführt werden. An dieser Stelle werden die Kernthemen der Debatte zusammengefasst und die Art der Argumente kategorisiert. Dies erfolgt unter Berücksichtigung der sozialen Position der Akteure sowohl zueinander als auch in ihrem sozialpolitischen Setting. Daraus erfolgen erste Überlegungen hinsichtlich der Leitfragen dieser Arbeit.

Hauptkritikpunkt der Debatten ist die aus traditionalistischer Sicht mangelnde theologische Qualifikation der Salafisten. Zur richtigen Auslegung der islamischen Quellen existiert für sie eine bestimmte Methodik, die sich über die Jahrhunderte bewährt habe. Deren Vermittlung wiederum könne nur über eine offizielle, traditionelle islamrechtliche Ausbildung gewährleistet werden. Zu dieser Methodik gehöre die Beachtung der *maqāsid*, ein Vergleich der Ansichten verschiedener Vertreter aller vier Rechtsschulen und das Heranziehen weiterer Bezugsquellen neben Koran und Sunna, um ein zeitgemäßes islamrechtliches Urteil zu fällen. Der salafistische Ansatz, einzelne Hadithe als Grundlage zur Rechtsfindung heranzuziehen, sei unzureichend und daher nicht zulässig. Hadithe müssten vielmehr in Bezug zueinander, zu anderen Quellen und zur Meinung der Gelehrten gesetzt werden. Insbesondere Letzteres werde durch die Salafisten in ungenügender Art und Weise praktiziert. Daraus resultieren aus Sicht der Traditionalisten viele ihrer als absolut gesetzten Positionen, zu denen in Wahrheit unterschiedliche Ansichten existieren würden. Letzteres sei darüber hinaus völlig legitim, da

⁵⁵¹ Auch das Alter der Protagonisten scheint von Relevanz zu sein. Einige azharitische Vertreter nehmen es gar als Affront war, wenn ihnen jüngere Personen mit vermeintlich niedrigerem Bildungsniveau widersprechen. Vgl. Al-Ġazālī (2011). S. 132 sowie die folgenden TV-Debatten: o.V. (2013). „Liqa’ nārī ma‘a d-dukūr Aḥmad Karīma wa-l-mutaḥaddiṭ bi-sm ḥamlat Tamarrud Maḥmūd Badr wa-š-šaiḥ Šarīf al-Maṣrī wa-Muṣṭafā al-Ġundī“. 21.05.2013. https://www.youtube.com/watch?v=kvn_C13i_ZU. Zuletzt geprüft am 03.08.2016.; o.V. (2013). „Muwāḡaha sāḥina baina s-salafī Walīd Ismā‘īl & al-azharī Maḥmūd ‘Ašūr ma‘a Ṭūnī Ḥalīfa fī Aġra’ al-Kalām 24-4-2013“. 24.04.2013. <https://www.youtube.com/watch?v=6YUBNz1TBtM>. Zuletzt geprüft am 03.08.2016.; o.V. (2011). „Munāzara baina šuyūḥ al-Azhar wa-šaiḥ salafī ḥaula afkār as-salafīyīn wa-qaḍīyat Kāmīliyyā Šaḥāta 1“. 02.05.2011. <https://www.youtube.com/watch?v=wnywbTIFwc>. Zuletzt geprüft am 03.08.2016. Zu fragen ist, wieso scheinbar nur verhältnismäßig junge Vertreter des Salafismus in den Debatten erscheinen und die hauptsächlichen Sprachrohre der Bewegung sich dessen enthalten.

⁵⁵² Ġum‘a (2011). S. 149.

die meisten Themen rechtliche Fragestellungen (*masā'il fiqhīya*) betreffen und keinesfalls in den Bereich der Glaubenslehre fielen, wie von den Salafisten fälschlicherweise behauptet.

Ein weiteres beklagenswertes Ergebnis der Ignoranz gegenüber diesen hermeneutischen Methoden ist aus Sicht der Traditionalisten das exzessive Erteilen von Verboten seitens der Salafisten und ihr Fokus auf Nebensächlichkeiten wie z.B. die Art sich zu kleiden. Dabei gehöre zu den *maqāṣid*, dass die zu treffenden Rechtsurteile den Gläubigen das Leben möglichst erleichtern sollen. Dem von Salafisten oftmals proklamierten Bild des Islams als Leidensweg wird deutlich widersprochen.⁵⁵³ Hierfür sei es notwendig, dass Urteile sich den sich verändernden Umständen, unter denen die Menschen leben, anpassen. Voraussetzung ist stets, dass dabei keinen islamischen Grundsätzen widersprochen wird. Diese werden wiederum durch die *'Ulamā'* festgesetzt, da der einfache Gläubige hierzu nicht in der Lage sei.

Die ausgewerteten Dokumente sind durchdrungen von unzähligen Koranzitaten und Überlieferungen aus den als kanonisch erachteten Hadith-Werken. Die Traditionalisten arbeiten demnach weitestgehend mit den gleichen Quellentexten und der gleichen Terminologie wie die Salafisten, wollen allerdings ihre Überlegenheit im Umgang mit der Materie beweisen. Dazu gehört, dass sie an manchen Stellen auf Meinungen von Gelehrten verweisen, die auch von Salafisten uneingeschränkt anerkannt werden, um zu zeigen, dass letztere im Widerspruch zu ihren eigenen Vorbildern stehen. Die inhaltliche Nähe beider Akteure hat allerdings zur Folge, dass die Ansichten von Traditionalisten und Salafisten sich in manchen Fragestellungen nur im Detail unterscheiden. Dies zeigt sich neben dem bereits diskutierten Thema der Apostasie auch bei Fragen der Geschlechtertrennung, Presse- und Meinungsfreiheit oder der Befürwortung von *ḥadd*-Strafen und der zwingenden Kompatibilität von Gesetzen mit der Scharia. Hierdurch zeigt sich, dass Salafisten und Traditionalisten trotz ihrer unterschiedlichen Methodik zur Rechtsfindung bei bestimmten Themen zu ähnlichen Urteilen kommen. Letztere stehen dabei in dem Spannungsfeld, ihre Positionen moderater als die der Salafisten erscheinen zu lassen, ohne dabei bestimmte Dogmen in Frage zu stellen. Einige Passagen bleiben daher mehrdeutig bis widersprüchlich. Insgesamt wird deutlich, dass auch die Traditi-

⁵⁵³ Al-Ġazālī merkt an, dass die Überlieferungsketten der Hadithe, die einen asketischen Lebensweg vorschreiben schwächer seien als diejenigen, welche eine produktive Lebenseinstellung befürworten. Nicht Reichtum an sich sei ein Problem, sondern wie man damit umginge. Vgl. Al-Ġazālī (2011). S. 136–139. Zur salafistischen Sichtweise vgl. o.V. (2012). „Für den wahren Weg musst du leiden !!! Pierre Vogel“. 18.01.2012. <https://www.youtube.com/watch?v=6ARB5knkuAA>. Zuletzt geprüft am 10.11.2016. Vgl. auch das Zitat auf dem Facebookprofil des Predigers Bilal Phillips: „Believers are principled individuals, sticking by their beliefs and practices regardless of how odd they may seem or how lonely and isolated the society may make them“. o.V. (o.J.). „Facebookpost von Bilal Phillips vom 23.06.2013“. <https://www.facebook.com/DrBilalPhilips/posts/10151653209889089?fref=nf>. Zuletzt geprüft am 10.11.2016.

onalisten al-Azhars bestimmte, aus dem klassischen *fiqh* hergeleitete Rechtsurteile als integralen und nicht verhandelbaren Bestandteil des Islams ansehen.⁵⁵⁴

Die Autorität al-Azhars beruht auf ihrer über tausendjährigen Geschichte und dem von ihr sowie dem Staat geförderten Bild als der weltweit höchsten Institution in Bezug auf alle Fragen zum Islam. Die Sichtweise al-Azhars ist deshalb die richtige, weil es eben al-Azhars Sichtweise ist und dies schon immer so war. Al-Azhar kommt somit in ihrem Selbstverständnis eine universelle Lehramtsfunktion zu, wie sie unter anderem der Vatikan seit dem 19. Jahrhundert beansprucht. Wer keine Ausbildung bei ihr oder vergleichbaren Institutionen erhalten hat,⁵⁵⁵ ist somit a priori kein ebenbürtiger Gesprächspartner in Dingen der Religion. Letzten Endes sind daher die Thesen der Salafisten aus den Augen der Traditionalisten das unerwünschte Resultat, wenn religiöse Laien sich an der Exegese und Rechtsprechung versuchen. Ihre Interpretation auch noch als den *wahren* Islam der *Salaf* darzustellen und sich durch die eigene Namensgebung in deren Tradition einreihen zu wollen, gilt ihnen geradezu als Anmaßung. Es fällt daher auch auf, dass in vielen Dokumenten der Begriff *Salafīyūn* keine Verwendung findet. Al-Ġazālī spricht von den modernen *Ahl al-Ḥadīṭ*, die er von den Rechtsgelehrten *Ahl al-Fiqh* abgrenzt. Die Publikation von Šaukī Ibrāhīm ‘Allām benutzt ausschließlich den Begriff „extremists“, sein Vorgänger ‘Alī Ğum‘a wiederum verwendet den Terminus *al-Mutašaddidūn*, was, wie bereits erwähnt, so viel wie „die Fanatiker“ oder „die übertrieben Strengen“, aber auch „die Gewalttätigen“ bedeutet. Aḥmad Karīma spricht gar von „Pseudo-Salafisten“ (*al-Mutasallifūn*). Damit soll die Legitimität der Salafisten als alternative islamische Autoritäten untergraben werden.

Der deutliche Schwerpunkt auf islamrechtlichen Argumenten überrascht keineswegs, da dieser Bereich schließlich die Kernkompetenz der Gelehrten verkörpert. Auch wenn in einigen Fernsehdebatten die theologischen Unterschiede als hauptsächliches Unterscheidungsmerkmal zwischen salafistischen und nicht-salafistischen Gruppen genannt werden, so handelt es sich in diesen Streitgesprächen inhaltlich vor allem um religiös instrumentalisierte politische Debatten, in denen hinter den Kulissen eine politische Machtfrage verhandelt wird. Die überwiegende Mehrheit dieser Streitgespräche fand in der Zeit nach dem Sturz Mubaraks im Feb-

⁵⁵⁴ Vereinzelt finden sich allerdings immer wieder interne, kritische Stimmen, die einen Reformwillen erkennen lassen. Vgl. Hefny, Assem (2017). „Eine Frage der Interpretation“. *Qantara*. 03.05.2017. <http://de.qantara.de/node/27408>. Zuletzt geprüft am 19.12.2017.

⁵⁵⁵ Vgl. hierzu die im Abschlussbericht der Grozny-Konferenz genannten Institutionen.

ruar 2011 und der Machtübernahme al-Sisis im Juni 2013 statt.⁵⁵⁶ Sie beziehen sich auf konkrete und aktuelle politische Ereignisse. Insbesondere der Politikstil der an der Regierung der Muslimbrüder beteiligten Salafisten steht hierbei im Fokus der Kritik seitens der Traditionalisten. Offenbar fürchteten sie zu dieser Zeit einen wachsenden Einfluss des salafistischen Islamverständnisses auf ihre Institutionen. Es scheint daher kein Zufall, dass beispielsweise das Buch ‘Alī Ğum‘as zu einem Zeitpunkt erschien, als die ägyptischen Salafisten zunehmend aktiver auf der politischen Bühne geworden waren.⁵⁵⁷ Insofern verbleiben die teilweise abstrakt anmutenden Debatten über das richtige Verständnis der Religion nicht im luftleeren Raum, sondern sind eng mit realweltlichen Geschehnissen verknüpft, bei denen Prozesse der sozialen Einflussnahme und politische Machtkämpfe eine zentrale Rolle einnehmen.

Um zu vergleichen, ob und inwieweit der spezielle politische Kontext dazu führt, dass sich die Argumente der ägyptischen Vertreter von Traditionalisten aus anderen muslimischen Ländern unterscheiden, werden im nächsten Kapitel ausgewählte Beispiele traditionalistischer Einzelakteure analysiert.

4.2.2 Kritik von Einzelakteuren aus der islamischen Welt

Aufgrund ihres Prestiges kamen und kommen Studierende aus der ganzen Welt an die al-Azhar-Universität. Viele kehren nach Abschluss ihres Studiums in ihre Heimatländer zurück, wo sie ein anderer religiös-politischer Kontext als in Ägypten erwartet. Ob und inwieweit dies zu einer bemerkbar anderen Argumentation gegenüber dem Salafismus führt, ist Gegenstand dieses Kapitels. Analysiert werden zum einen Dokumente von Traditionalisten, von denen zwar einige an der al-Azhar studiert haben, jedoch hauptsächlich in anderen muslimischen Ländern wirkten. Ihre Autorität beruht nicht primär auf ihrem Studium bei al-Azhar, sondern auf ihrer Stellung in dem sozialen Raum, in dem sie wirken oder gewirkt haben.

⁵⁵⁶ Auf YouTube findet sich zum Zeitpunkt der Materialerhebung nur eine einzige Debatte zwischen Salafisten und Azhariten, die vor 2011 stattgefunden hat. Die Debatte stammt aus dem Jahr 1983, ist aber erst 30 Jahre später hochgeladen worden. Teilnehmer auf salafistischer Seite ist unter anderem Yāsir Burhāmī, der spätere maßgebliche Ideologe der salafistischen Partei *Hiżb an-Nūr*. Sie unterscheidet sich sowohl vom Format als auch inhaltlich deutlich von den Diskussionen nach der Revolution. Die Themen sind abstrakt theologischer Natur und stehen in keinem direkten Zusammenhang zu den politischen Gegebenheiten dieser Zeit. Streng genommen handelt es sich auch um keine Diskussion im Sinne eines Streitgesprächs (*munāzara*), da insbesondere die salafistischen Teilnehmer die Argumente der Azhariten weitestgehend ignorieren. Stattdessen vermitteln ihre bis zu 20-minütigen filibuster-artigen Wortbeiträge eher den Eindruck einer auswendig gelernten Predigt. Einige der an der *munāzara* teilnehmenden Azhariten werfen ihnen daher – analog zur damaligen Kritik an der *Wahhābīya* – vor, Allgemeinweisheiten zu vermitteln, die jedem Muslim bereits bekannt seien. Vgl. o.V. (2013). „Munāzara baina mašāyih ad-Da‘wa as-Salafīya wa-šuyūh al-Azhar – sanat 1983“. 12.05.2013. <https://www.youtube.com/watch?v=FmqR3P9i3Qk>. Zuletzt geprüft am 03.08.2016.

⁵⁵⁷ Das Buch erschien im Juni 2011.

Eine der prominentesten Stimmen aus dem traditionalistischen Spektrum, die sich dezidiert mit dem Salafismus kritisch auseinandergesetzt hat, war die des kurdischen Syrers Saʿīd Ramaḍān al-Būṭī. Seine Argumente finden sich hauptsächlich in zwei umfangreichen Monografien wieder, die er diesem Thema gewidmet hat: „Rechtsschulfreie Jurisprudenz. Die gefährlichste Neuerung, welche die Scharia gefährdet“ (*Al-Lā-maḍhabīya. Aḥṭar bidʿa tuhaddidu š-šarīʿa al-islāmīya*) sowie „Die Salafīya. Eine gesegnete zeitliche Epoche, jedoch keine islamische Rechtsschule“ (*As-Salafīya. Marḥala zamanīya mubāraka lā maḍhab islāmī*).⁵⁵⁸ 1965 an der al-Azhar promoviert, war er bis zu seinem Tod Professor für vergleichendes islamisches Recht an der Universität Damaskus und gleichzeitig Dozent für Glaubenslehre, die Prophetenbiografie und die Grundlagen der Rechtsfindung. Darüber hinaus hielt er die Freitagspredigt in der symbolträchtigen Umayyaden-Moschee und hatte eine wöchentliche Sendung im syrischen Fernsehen. Dadurch standen ihm einflussreiche Institutionen zur Verfügung, um sein Islamverständnis einer breiten Masse bekannt zu machen. Dabei hatte er sehr konkrete Vorstellungen von dem, was den *wahren* Islam ausmache:

*Most of his arguments and ideas are put forward within the framework of traditional legal scholarship, frequently referring to qur'anic verses, Hadith and the opinions of the leading classical authorities, in particular Imam al-Nawawī, Ibn al-ʿArabī, al-Ghazālī, and al-Shāfiʿī. Due to his profession, al-Būṭī regards Islamic law as the core of the Islamic religion; whenever he speaks of Islam he means the principles, injunctions and practical implications of the Sharīʿa.*⁵⁵⁹

Hiervon abweichende Meinungen wurden zur Zielscheibe seiner Kritik. Insbesondere der Einfluss des Westens habe aus seiner Sicht das Islambild unter den Muslimen nachhaltig zerstört. Deshalb kritisierte er nicht nur die Salafisten, sondern auch aus seiner Sicht zu liberale Interpretationen der islamischen Quellentexte.⁵⁶⁰ Zwar trat auch er für die Möglichkeit von Reformen und einen zeitgemäßen *iğtihād* ein, jedoch habe dieser innerhalb eines traditionalistischen Regelwerks zu erfolgen.⁵⁶¹

Al-Būṭī hatte sich Zeit seines Lebens mit dem syrischen Baath-Regime arrangiert, versuchte jedoch stets eine gewisse Unabhängigkeit zu bewahren. Dem Islamwissenschaftler Thomas Pierret zufolge waren seine Botschaften auf die syrische Bevölkerung dadurch einflussreicher – da glaubwürdiger – als die des amtierenden Muftis Aḥmad Ḥassūn.⁵⁶² Erst mit Ausbruch

⁵⁵⁸ Die Erstauflage von „Al-Lā-maḍhabīya“ erschien bereits 1969. Da die Folgeauflagen von al-Būṭī stark überarbeitet und erweitert wurden, bildet die 2005 herausgegebene Auflage den Gegenstand der Analyse.

⁵⁵⁹ Christmann, Andreas (2007). „Islamic Scholar and Religious Leader. A Portrait of Shaykh Muḥammad Saʿīd Ramaḍān al-Būṭī“. In: *Islam and Christian–Muslim Relations* 9 (2). S. 149–169. S. 155.

⁵⁶⁰ Vgl. Abu Samra (2009). S. 270.

⁵⁶¹ Vgl. Christmann (2007). S. 156.

⁵⁶² Vgl. Pierret, Thomas (2013). „Syrian Regime loses its Last Credible Ally Among the Sunni Ulama“. *Syria Comment*. 22.03.2013. <http://www.joshualandis.com/blog/syrian-regime-loses-last-credible-ally-among-the-sunni-ulama-by-thomas-pierret/>. Zuletzt geprüft am 10.01.2017.

des syrischen Bürgerkrieges 2011 positionierte er sich eindeutig auf der Seite des Regimes und bezeichnete den Aufstand als eine vom Ausland gesteuerte Verschwörung gegen Syrien.⁵⁶³ Die zunehmende Dschihadisierung des Aufstandes dürfte ihn in seiner Ablehnung der Opposition deutlich bestärkt haben.⁵⁶⁴ Am 21. März 2013 wurde er Opfer eines Attentats, dessen Hintergründe bis heute nicht zweifelsfrei aufgeklärt worden konnten.

Ebenso Gegenstand der Analyse ist „Konzepte, die berichtigt werden müssen“ (*Maḥāhīm yağību an tuṣaḥḥaha*), ein prominentes salafismuskritisches Buch des Saudis Muḥammad Ibn ‘Alawī al-Mālīkī. Es ist deswegen interessant, da al-Mālīkī einer der wenigen einflussreichen Gelehrten in Saudi-Arabien war, der nicht der *Wahhābīya* angehörte, jedoch einer angesehenen Gelehrtenfamilie entstammte. So war sein Großvater bis zur Eroberung Mekkas durch die Wahhabiten nicht nur dortiger Mufti und Richter (*qāḍī*), sondern auch Imam der *Masğid al-Ḥarām*.⁵⁶⁵ Nachdem er 1969 seinen Dokortitel an der al-Azhar erlangt hatte, wurde er als Professor für Scharia an die Umm-al-Qura-Universität in Mekka berufen. Er war jedoch ebenso spirituelles Oberhaupt der traditionalistischen Minderheit im Hedschaz, die mehrheitlich dem sufischen *Šādīlīya*-Orden angehört. Zudem war er regelmäßig in anderen muslimischen Ländern zu Gast und etablierte vor allem im südostasiatischen Raum mehrere Institute für Islamunterricht.⁵⁶⁶ Unter dem Druck der *Šaḥwa*-Bewegung, der es gelang, Ibn Bāz für ihre Kritik an al-Mālīkī zu gewinnen, verlor er 1981 seinen Lehrposten. Erst als die saudische Regierung 1994 massiv gegen die *Šaḥwa* vorging, wurde er rehabilitiert und durfte bis zu seinem Tod wieder in Mekka lehren.⁵⁶⁷

⁵⁶³ Vgl. Ibid.

⁵⁶⁴ Die vor allem vom Land ausgehende Revolution hatte eine Schwächung der schwerpunktmäßig in den Städten einflussreichen Sufiorden zur Folge. Vgl. Rumman, Abu Muhammad (2013). „Syrian Sufis Divided as Salafist Influence Grows“. *Al Monitor*. 03.03.2013. <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2013/10/syria-sufi-salafi-war-islam.html>. Zuletzt geprüft am 08.01.2017. Der Islamwissenschaftler Itzchak Weismann merkt an, dass der ehemalige Mufti von Syrien Aḥmad Kuftārū (gest. 2004), der gleichzeitig Oberhaupt des *Naqšbandīya-Ḥālīdīya*-Ordens war, unter dem Druck der Salafisten begann, einige ihrer Positionen zu übernehmen und beispielsweise den *taqlīd* kritisierte. Dies könnte eine Erklärung dafür sein, warum von Kuftārū im Gegensatz zu al-Būṭī keine gegen den Salafismus gerichteten Werke bekannt sind. Vgl. Weismann, Itzchak (2004). „Sufi Brotherhoods in Syria and Israel. A Contemporary Overview“. In: *History of Religions* 43 (4). S. 303–318.

⁵⁶⁵ Vgl. Hendricks, Seraj (o.J.). „As-Sayyid Muhammad Ibn Alawi Abbas Ibn ‘Abd Al Aziz Al Maliki (Born 1947 in Makkah)“. o.J. http://www.sunnah.org/history/Scholars/assayyid_muhammad_alawi_almaliki.htm. Zuletzt geprüft am 14.07.2017.

⁵⁶⁶ Vgl. o.V. (2016). „The Life of Sayyid Muhammad Alawi alMaliki (English)“. 22.06.2016. https://www.youtube.com/watch?v=FM2u3_Oq4gQ. Zuletzt geprüft am 14.01.2017. Zumindest einmal hat er im Rahmen eines Syrienbesuchs auch al-Būṭī getroffen. Vgl. o.V. (2015). „Ziyārat aš-šaiḥ Muḥammad Ibn ‘Alawī al-Mālīkī li-Dimašq“. 08.08.2015. <https://www.youtube.com/watch?v=5MPz-MMAyro>. Zuletzt geprüft am 14.01.2017.

⁵⁶⁷ Vgl. Lacroix (2011). S. 221–222. Für eine aktuelle Vorstellung seiner Lehren aus Sicht seiner Anhänger vgl. Hendricks, Seraj; Hellyer, H. A.; Hendricks, Ahmad (2018). *A Sublime Way. The Sufi Path of the Sages of Makka*. Western Cape, South Africa, Louisville, KY: DYI; Fons Vitae.

Schließlich werden noch Dokumente untersucht, die auf der Plattform „Marifah“ (Erkenntnis, Wissen) eingestellt wurden.⁵⁶⁸ Dabei handelt es sich um eine Webseite mehrerer, im Vergleich zu al-Mālikī und al-Būṭī deutlich jüngerer, traditionalistischer Gelehrter, die dem Ausbreiten salafistischen Gedankenguts im Internet etwas entgegenstellen wollen. So heißt es auf der Webseite:

*The website staff of marifah.info comprises a group of Muslim students and professionals who have decided to dedicate their time and money to distributing the teachings of the scholars of Islam through the medium of the internet. Having recognized the shortage of material from classical and contemporary orthodox Sunni scholars on the internet, a need to make available such matter in English was apparent. The goal of our site is to address that very problem.*⁵⁶⁹

Der bekannteste Mitwirkende an der Seite dürfte der Palästinenser Sa‘īd bin ‘Abd al-Laṭīf Fauda sein. 1967 in Haifa geboren studierte er unter anderem unter dem jordanischen Mufti Nūh al-Quḍā, dem ehemaligen ägyptischen Mufti ‘Alī Ğum‘a sowie dem jemenitischen Gelehrten ‘Alī al-Ġifrī. Er lebt gegenwärtig in Amman und fokussiert sich in seinen Arbeiten auf spekulative Theologie, Logik und die Grundlagen der Rechtsfindung.⁵⁷⁰ Sein Hauptwerk ist eine über 1400 Seiten lange Kommentierung der ‘*Aqīda aṭ-Ṭahāwīya*, in der er unter anderem salafistische Interpretationen des Dokuments als falsch zu entlarven versucht.⁵⁷¹ 2016 war er zudem Referent auf der Grozny-Konferenz über die Definition von den *Ahl as-Sunna wa-l-Ġamā‘a*. Nachfolgend ausgewertet werden neben diesem Kommentar weitere schriftliche und audiovisuelle Dokumente sowohl von ihm als auch von anderen Autoren von „Marifah“.

4.2.2.1 *Kein iğtihād für Tom, Dick und Harry: Fiqh ist nur den Experten erlaubt*

Der Hauptvorwurf der Salafisten gegenüber dem *taqlīd* der Rechtsschulen besteht darin, seinen Anhängern zu unterstellen, sie würden ihren Imamen in allen Angelegenheiten unkritisch folgen. Diese erhielten dadurch den Rang einer Unfehlbarkeit, die ausschließlich dem Prophe-

⁵⁶⁸ Vgl. <http://www.marifah.info>. Vgl. auch Halverson (2010). S. 151-157.

⁵⁶⁹ Ibid. Es existieren unzählige weitere Webseiten, die aus traditionalistischer Sicht den Salafismus kritisieren. Jedoch sind viele davon äußerst unübersichtlich, selten aktualisiert und die Urheber völlig unklar, sodass sie keinen Einzug in die Analyse erhalten haben. Für einige Beispiele vgl. <https://wahhabisrefuted.wordpress.com>; <https://sunnianswers.wordpress.com>; <http://sunna.info/antiwahabies>; <https://asharissassemble.com/about>; <http://www.alsunna.org>; <https://taymiyyun.wordpress.com>; <https://salafeia.wordpress.com>; <https://answeringwhhabismmandsalafism.wordpress.com>. Zuletzt geprüft am 25.03.2019.

⁵⁷⁰ Vgl. Al-Tufāhi, Suraqah (o.J.). „Shaykh Sa‘īd bin ‘Abdul Laṭīf Foudah“. o.J. <http://marifah.net/articles/saidfoudah.pdf>. Zuletzt geprüft am 12.01.2017.

⁵⁷¹ Abū Ğa‘far aṭ-Ṭahāwī (gest. 933) war ein ägyptischer Theologe des hanafitischen *madhhab*. Er lebte zur etwa gleichen Zeit wie Ibn Ḥanbal, Abū l-Ḥasan al-Aš‘arī (gest. 936) und Abū Maṣū‘ al-Māturīdī (gest. 941). Seine ‘*Aqīda aṭ-Ṭahāwīya* war der Versuch, in Zeiten von aus seiner Sicht ausufernden theologischen Diskussionen einige Grundüberzeugungen darzulegen, mit denen möglichst viele konform gehen können. Da zu dieser Zeit die theologischen Schulen des Islams noch nicht vollständig ausgeformt waren, versuchen heute sowohl Salafisten wie auch ihre Gegner, das Werk in ihrem Sinne zu deuten. Vgl. Calder, N. (2012). „Al-Ṭahāwī“. *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. 2012. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_1150. Zuletzt geprüft am 27.01.2017.

ten gebühre. Dabei hätten die Gründer der Rechtsschulen selbst gesagt, man solle ihnen nur in den Angelegen folgen, die nicht dem Koran und der Sunna widersprechen.⁵⁷² Dementsprechend solle man jede Aussage des Imams zunächst auf ihre Konformität mit den genannten Quellen prüfen.

Aus der Sicht der Traditionalisten gilt es, diese Aussage in mehrfacher Hinsicht als falsch zurückzuweisen. So würde von keinem anerkannten Gelehrten den Gründern der Rechtsschulen Unfehlbarkeit zugeschrieben. Natürlich sei man sich bewusst, dass es sich um Menschen gehandelt habe, die Fehler begingen. Dennoch sei deshalb nicht ihr Gesamtwerk in Frage zu stellen. In ihrem Bemühen um das richtige Verständnis der Religion seien sie nach wie vor unerreicht. Für die nachfolgenden Generationen gelte das Zitat Imām aḍ-Ḍahabīs: „Sie [die Imame] werden [von Gott] doppelt belohnt, wenn sie richtig liegen, und einfach, wenn sie irren“ (*wa-lahum fī ṣawābihim aḡrān ‘alā kull mas’ala wa-fī ḥaṭa’ihim aḡr wāḥid*).⁵⁷³ Solange der Fehler irrtümlich begangen wurde, und die Person nicht darauf beharrt, wenn man ihr den Irrtum aufzeigt, gebe es keine Notwendigkeit, den Imam seines Vertrauens zu wechseln. Ebenso wenig sei dies jedoch verboten. Dies zu beurteilen liege ohnehin nicht in der Hand von Laien:

What the Imāms have, or may have, said regarding having their respective fatwas rejected in the face of evidence found against that particular fatwa, does not concern us non-scholars here on the low level of taqlīd, but, rather, it applies to their elite class of pupils who do possess the distinctions of mujtahid fī madhhab (mujtahid within the methodological scope of that school of thought and interpretation).⁵⁷⁴

Dem seitens der Salafisten oftmals vorgebrachtem Postulat, dass ein eindeutiger Quellentext Vorrang vor der Meinung eines Rechtsgelehrten habe, wird nicht widersprochen. Jedoch reiche der alleinige Besitz von Hadithen für deren Verständnis nicht aus. Denn wengleich die wahre Bedeutung des Textes unfehlbar (*ma’ṣūm*) sei, so gelte dies nicht für das Verständnis des jeweiligen Interpreten.⁵⁷⁵ Natürlich stünden zu allen Fragen des Lebens die Antworten in den heiligen Schriften. Allerdings nicht wortwörtlich, sodass man wissen müsse, wie man Erkenntnisse und Regeln aus den Quellentexten abzuleiten habe (*istinbāt*). Es sei zwar ebenso richtig, dass die Botschaft des Islams eindeutig und für jedermann verständlich sei. Dies gelte

⁵⁷² „Imam Ahmad (...) said: ‚Follow nobody in your religion! Follow only our Prophet and things narrated by his companions! (...) Do not follow me, or Shafi’i, Malik (...), Awza’I (...) or (...) Thawri (...), but make use of the sources from which they derive their teaching!’“. Kanlidere, Ahmat (2002). „Abdullah Bubi“. In: Charles Kurzman (Hrsg.): *Modernist Islam 1840-1940. A Sourcebook*. Oxford, New York: Oxford University Press. S. 232–237. S. 236.

⁵⁷³ Al-Būṭī, Sa’īd Ramaḍān (2005). *Al-Lā-maḏhabīya. Aḥṭar bid’a tuhaddidu š-šarī’a al-islāmīya*. Damaskus: Maktabat al-Fārābī. S. 112.

⁵⁷⁴ Kiani, Tahir Mahmood (2007). „Taqlīd. Trusting a Mujtahid“. 2007. <http://marifah.net/articles/taqlid-tahirkiani.pdf>. Zuletzt geprüft am 09.01.2017.

⁵⁷⁵ Vgl. Al-Būṭī (2005). S. 145.

aber zunächst nur für die Grundpfeiler, die jeder Gläubige beherzigen müsse und über die es keine Meinungsverschiedenheiten gebe. Anders sehe es in der Herausbildung von kontextabhängigen Handlungsanweisungen für die Gläubigen aus. Dies sei ausschließlich die Angelegenheit ausgebildeter Experten: „In order for a law to be passed, there must be a consensus of the mujtahids from amongst the Muslims and not a consensus of any Tom, Dick or Harry”.⁵⁷⁶ Dass es hierbei zu Meinungsverschiedenheiten komme, sei unausweichlich, denn „diese sind dem *iğtihād* immanent“ (*wa-min ša`n al-iğtihād an yūšila ilā l-ḥilāf*).⁵⁷⁷

Daraus folgt, dass innerhalb der Umma zwischen denjenigen unterschieden werden muss, die hierzu in der Lage sind (*al-Muğtahidūn*), und denjenigen, die dies nicht können und daher den *Muğtahidūn* folgen müssten (*al-Muqallidūn*). Es sind ausschließlich die *Muğtahidūn*, die ihre Entscheidungen direkt aus den Quellentexten ableiten können und dürfen. Bei der Frage, ab wann jemand als *muğtahid* und nicht mehr als *muqallid* gelten kann, wird deutlich, dass diese Einteilung nicht dichotomisch zu verstehen sei. So gelte, dass ein Gelehrter in den Gebieten, in denen er sich auskenne, eigenständig die Primärquellen zur Meinungsfindung heranziehen könne, jedoch in allen anderen Fragen die Lehrwerke ihm überlegener Gelehrter konsultieren müsse.⁵⁷⁸ Ungeklärt bleibe, ab wann jemand den Status des vollkommen unabhängigen Gelehrten (*al-muğtahid al-muṭlaq*) erreicht und, ob in der gegenwärtigen islamischen Welt überhaupt jemand existiert, der diesen Titel für sich beanspruchen könne.

Die Einteilung in *Muğtahidūn* und *Muqallidūn* sei zudem keine Erfindung der Rechtsschulen gewesen. Schon zu Zeiten der *Salaf* habe es Menschen gegeben, die bewandert in der Religion waren und Auskünfte erteilt hätten, und andere, die ihnen hierbei gefolgt seien. Dies galt auch, als sich im Irak eine vernunftorientierte und im Hedschas eine textzentrierte Schule herausbildete, deren Ansätze die vier Rechtsschulen schließlich vereinten. Insofern sei der *taqlīd* nicht erst im 3. Jahrhundert entstanden, sondern war von Anfang an im Islam verankert.

Die Negierung des *taqlīd* und das Erklären einer rechtlichen Deutungsweise zur einzig richtigen sei somit die eigentliche *bid`a*.⁵⁷⁹ Denn wenn die durch die Rechtsschulen entwickelte Terminologie als solche anzusehen wäre, „dann wären alle Wissenschaften der Scharia eine

⁵⁷⁶ Kiani (2007). S. 5.

⁵⁷⁷ Al-Būṭī (2005). S. 33. Laut al-Būṭī ähnelt die Argumentation der Salafisten der des Orientalisten und „Islamhassers“ (*ḥāqid al-Islām*) Joseph Schacht (gest. 1969), demzufolge die Kernbotschaft des Islams im Grunde einfach zu verstehen und das ganze Theoriegebilde drumherum die Erfindung der Rechtsgelehrten sei. Ibid. S. 36.

⁵⁷⁸ Vgl. Ibid. S. 49.

⁵⁷⁹ Vgl. Al-Būṭī, Sa`īd Ramaḍān (1988). *As-Salafīya. Marḥala zamanīya mubāraka lā maḍhab islāmī*. Damaskus: Dār al-Fikr. S. 156.

unerlaubte Neuerung“ (*iḍan la-kānat ‘ulūm aš-šarī‘a kulluhā bid‘a*).⁵⁸⁰ Die Autoren sehen daher die Notwendigkeit, das Begriffsverständnis von *bid‘a* richtig zu stellen. Neben den bereits in Kapitel 4.2.1.2 („Unfassbare Dummheit“) zu findenden Argumenten wird explizit auf den salafistischen Vorwurf eingegangen, die Unterscheidung zwischen der guten (*ḥasana*) und der schlechten (*saiyi‘a*) *bid‘a* sowie der fünffachen Aufteilung (*at-taqṣīm al-ḥumāsī*) sei selbst das „Paradebeispiel für eine unerlaubte Neuerung“ (*‘ain al-bid‘a*).⁵⁸¹

Wenn dem so wäre, so müsse man die Frage stellen, wie grundsätzlich mit Dingen verfahren werden solle, die sich nach dem Tod des Propheten entwickelt oder abgespielt haben. Jegliche Handlungen oder Entwicklungen als unerlaubt zu erklären, für die kein Präzedenzfall aus Lebzeiten des Propheten existiere, sei rein rational ein Ding der Unmöglichkeit. Da dies auch Salafisten bewusst sei, würden diese argumentieren, man müsse zwischen der weltlichen (*dunyawīya*) und der religiösen (*dīnīya*) *bid‘a* unterscheiden. Diese Aufteilung unterscheidet sich jedoch letztlich nur terminologisch von derjenigen, die auch die Traditionalisten vornehmen, und sei ebenso wenig koranisch oder in der *sīra* verankert. Sie sei im Prinzip sogar ungenauer, da sie impliziert, dass alle weltlichen Neuerungen erlaubt seien, was wohl kaum gesagt werden könne. Die Verwendung unterschiedlicher Begrifflichkeiten, so al-Mālikī, verschleierte, dass sich eigentlich beide Ansichten in Bezug auf das Verbot religiöser Neuerungen „mehr ähneln als unterscheiden“ (*maḥall al-iḡtimā‘ qarīb, wa-mauṭin an-nizā‘ ba‘īd*).⁵⁸²

Insgesamt sind sich die unterschiedlichen Autoren einig, dass das Festhalten an den vier Rechtsschulen nichts anderes bedeute, als sich nach Koran und Sunna zu richten, denn genau dies hätten die Gründer und ihre Nachfolger stets getan. Deshalb sei die salafistische Unterscheidung zwischen *taqlīd*, verstanden als dem Nachfolgen der Gelehrten und *ittibā‘*, aufgefasst als dem Nachfolgen des Propheten, unzulässig. So würden ja schließlich auch innerhalb der salafistischen Bewegung die Schüler ihren Lehrern folgen und somit *taqlīd* betreiben.

Theoretisch wäre es sogar möglich, den Salafismus als einen eigenen *madḥab* anzuerkennen, wengleich er aufgrund vieler fehlerhafter Ansichten nicht auf einer Stufe mit den anderen vier *madāhib* zu stellen sei.⁵⁸³ Jedoch disqualifizierten sich die Salafisten selbst, indem sie

⁵⁸⁰ Ibid. S. 197.

⁵⁸¹ Vgl. o.V. (2009). „Al-Bid‘a – Muḥammad Ibn ‘Alawī al-Mālikī (2-3)“. 07.07.2009. https://www.youtube.com/watch?v=fq_rzyCHhMY. Zuletzt geprüft am 06.03.2017. Al-Mālikī merkt an, man könne alternativ auch die Begriffspaare *maḥmūda* (gepriesen) und *maḍmūma* (tadelnswert) oder *bid‘at ḥudā* (rechtleitend) und *bid‘at ḍalāla* (in die Irre führend) verwenden.

⁵⁸² Al-Mālikī, Muḥammad ‘Alawī (1985). *Maḥāḥim yaḡibu an tuṣaḥḥaha*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīya. S. 109.

⁵⁸³ Vgl. Al-Būṭī (2005). S. 125.

behaupteten, sie würden als einzige den *madhhab* des Propheten repräsentieren, den es in dieser Form historisch gesehen nie gegeben habe.

4.2.2.2 *Wie die Salaf, so die Ḥalaf: die Salafīya als neuartige Sondergruppe*

Der Anspruch der Salafisten, den Islam der *Salaf* zu repräsentieren, manifestiert sich nicht zuletzt in ihrer Namensgebung als *Salafīya*. Für die Traditionalisten ist indes genau dieses Label der Beweis dafür, dass es sich um eine neue Sondergruppe unter den Muslimen handelt. Was aber genau bedeute es, den *Salaf* zu folgen?

Wenn damit gemeint sein solle, das Leben der *Salaf* in jeglichen Details nachzuahmen, so spreche zunächst einmal dagegen, dass die *Salaf* selbst dies selbst nie gefordert hätten. Zudem sei dieser Anspruch alleine schon deshalb absurd, da sich die Zeit der *Salaf* auf über drei Jahrhunderte erstreckte und von unzähligen Veränderungen geprägt war. Selbst die Gepflogenheiten in Mekka und Medina hätten sich unterschieden: Der Prophet habe beispielsweise zunächst auf einem Baumstamm gepredigt, bis ihm seine Gefährten den heutigen Minbar gebaut hätten. Auch der Kleidungsstil sei je nach Umgebung unterschiedlich gewesen.⁵⁸⁴

Noch gravierender seien die Unterschiede im Kontext der Eroberungsfeldzüge nach dem Tode des Propheten gewesen. So seien die *Tābi'ūn* und erst recht die *Tābi'u t-Tabi'in* mit Herausforderungen und Fragestellungen in Bezug auf ihre Lebenswirklichkeit konfrontiert gewesen, mit denen sich die *Ṣaḥāba* nie hätten beschäftigen müssen. Dies führte unter anderem zur Einführung eines Gerichtswesens, das dazu dienen sollte, ebendiese Fragestellungen im Sinne des religiösen Rechts zu entscheiden. Dass es hierbei zu Präzedenzfällen kommen musste, sei völlig unausweichlich gewesen. So antwortete ein Richter in der Zeit der *Tābi'ūn* auf die Frage, wie er zu einem neuartigen Urteil gekommen sei, mit den Worten: „Nun, die Leute haben etwas Neues vorgebracht, also musste ich mir ebenso etwas Neues [zur Urteilsfindung] überlegen“ (*inna n-nās qad aḥḍatū fa-aḥḍattū*).⁵⁸⁵

Das Gleiche habe für den Bereich der Theologie gegolten. Innerhalb des geschützten Raumes der arabischen Halbinsel sei ein tiefgründiges Sinnieren über mehrdeutige Verse nicht notwendig gewesen. Daher hätten die meisten *Ṣaḥāba* die Texte unhinterfragt akzeptiert. In der Folgezeit sei jedoch die wahre Botschaft durch den Kontakt mit anderen Religionen, Philosophen und heterodox-islamischen Strömungen auf vielfältige Weise herausgefordert und bedroht worden. Deshalb sei es notwendig gewesen, eine wissenschaftliche Methodik zu entwi-

⁵⁸⁴ Vgl. Al-Būṭī (1988), S. 14–18.

⁵⁸⁵ Ibid. S. 17.

ckeln, um die Wahrheit mit rationalen Argumenten zu verteidigen und so die Gegner des Islams mit ihren eigenen Methoden zu schlagen.⁵⁸⁶

Aus dieser Entwicklung gingen die bereits im vorigen Kapitel erwähnten ersten zwei Schulen der rationalen und textorientierten Exegese hervor. Beide erkannten sich jedoch trotz ihrer Differenzen gegenseitig als legitim an. Dadurch, dass heutige Salafisten nur eine der beiden Richtungen als die einzig wahren Muslime charakterisierten, widersprächen sie ihrer pauschalen Aussage, *den Salaf* zu folgen. Überhaupt sei eine solch normative Einteilung völlig illegitim:

Beide Gruppen gehören zu den frommen Altvorderen. Daher ist es falsch, eine Gruppe mit der Aufnahme in diesen Kreis [der wahren Muslime] zu ehren, und die andere hiervon auszuschließen. (kilā l-farīqain dāḥil ft 'umūm as-Salaf aṣ-Ṣāliḥ (...) fa-min al-ḥaṭa' idan taḥṣiṣ aḥad al-fariqān bī-ṣaraf ad-duḥūl ft niṭāq hāḍihī d-dā'ira wa-ib'ād al-farīq at-tānī 'anhā).⁵⁸⁷

Da aus dem Gesagten deutlich werde, dass heutige Salafisten mitnichten den damaligen *Salaf* nachfolgen würden, könne ihr Aufruf dies zu tun nur bedeuten, man solle sich ihrem eigenen *manḥağ* anschließen. Hierfür gebe es jedoch überhaupt keinen Grund, da es sich um eine neuartige Sondergruppe von Muslimen handele. Nie zuvor in der islamischen Geschichte habe sich eine Gruppe, geschweige denn die Mehrheit der Muslime, als *Salafīya* bezeichnet. Die Vereinnahmung von Gelehrten wie Ibn Ḥanbal und Ibn Taimīya unter diesem Slogan sei deshalb historisch nicht haltbar: „Ohne Zweifel war Imām Aḥmad Ibn Ḥanbal kein [heutiger] Salafī“ (*fa-lā ġaib anna l-imām Aḥmad Ibn Ḥanbal laisa salafīyan*).⁵⁸⁸ Der Begriff habe weder im Koran noch in der Sunna eine Basis; insofern würden Salafisten auch hier wieder eine *bid'a* begehen.⁵⁸⁹

Zurückzuführen sei der Begriff auf die Reformbewegung um al-Afġānī und 'Abduh, die durch dessen Verwendung eine positive Konnotation bei den Muslimen für ihre Vorhaben hätten hervorrufen wollen. Dabei seien sie zu einigen Ansichten gekommen, die konträr zum Islam stünden.⁵⁹⁰ Insbesondere Riḍās Eintreten für einen individuellen *iğtihād* habe der Quellenexegese das Fundament entzogen und zu zahlreichen Fehlinterpretationen geführt.⁵⁹¹ Letz-

⁵⁸⁶ Vgl. Ibid. S. 36.

⁵⁸⁷ Ibid. S. 44.

⁵⁸⁸ Ibid. S. 241.

⁵⁸⁹ Vgl. Ibid. S. 13.

⁵⁹⁰ Al-Būṭī nennt als Beispiele unter anderem das Verständnis von Hölle als rein seelischer Qual oder Engeln als abstrakte Geister (*arwāḥ ma 'nawīya*). Ebenso kritisiert er 'Abduhs *tafsīr* von Sure 105, in der er den Angriff der Vögel metaphorisch als Pockenepidemie gedeutet hatte. Solch abwegige, modernistische Gedanken seien im Interesse der Briten gewesen, um die muslimische Umma zu schwächen. Vgl. Ibid. S. 121-130.

⁵⁹¹ Vgl. Fauda, Sa'īd 'Abd al-Laṭīf (2009). „Modern Salafism & its Effect on Muslim Disunity. Paper Submitted to the Conference of the International Islamic University of Malaysia“. 2009. www.marifah.net/articles/modernsalafism-saidfoudah.pdf. Zuletzt geprüft am 12.09.2015.

ten Endes hätten die Wahhabiten aus Opportunitätsgründen das Label von den Reformern übernommen.⁵⁹² Beide Gruppen hätten zwar mit ihrem Ansatz, die Religion von Aberglauben und falschen Praktiken zu reinigen, ein hehres Ziel verfolgt, seien jedoch beide in der Umsetzung vom wahren Weg abgewichen.

Aus Sicht der Traditionalisten zeigt der Blick in die Geschichte des Islams, dass die Unterscheidung zwischen *Salaf* und *Ḥalaf* ausschließlich historisch und keinesfalls normativ zu verstehen sei. Mitnichten könne man die *Salaf* zu einer homogenen Gruppe verklären, zu deren Zeiten der Islam von allen einheitlich und in korrekter Art und Weise gelebt wurde. Zum einen gab es unter ihnen einen Meinungspluralismus, der sich innerhalb des islamischen Konsenses befand. Zum anderen fällt das Aufkommen der ersten heterodoxen Strömungen ebenso in die Zeit der *Salaf aṣ-Ṣāliḥ*. Die Existenz von legitimen und illegitimen Meinungsverschiedenheiten eint sowohl *Salaf* als auch *Ḥalaf*.

Die besondere Bedeutung, die den *Salaf* – nicht zuletzt aufgrund mehrerer als authentisch erachteter Überlieferungen – zuteil werden soll, sei zunächst einmal ideell und in einem weiteren Schritt methodisch zu verstehen als

*Loyalität gegenüber den Salaf und ihrer Nachahmung bei der Festsetzung der Regeln zur Exegese und das Festhalten an all dem, worüber sie sich insgesamt einig waren, und wodurch sie sich in Glaubensgrundlagen und Verhaltensweisen ausgezeichnet haben. Alles, was die Häretiker und Unwissenden diesem [Islamverständnis] Widersprechendes erfunden haben, gilt es abzulehnen. (al-walā' li-s-Salaf wa-l-iqtidā' bihim, wa-l-inḍibāṭ bi-qawā'id fahmihim li-n-nuṣūṣ wa-taqaiyud bi-kull mā ttafaqa 'alaihi ḡamā'uhum au ḡulluhum min al-mabādi' al-i'tiqādīya wa-l-aḥkām as-sulukīya. Wa-nabḏ kull mā yuḥālifu dālika mim mā btada'ahu l-muḏillūn au al-ḡāhilūn).*⁵⁹³

Einig seien sich die *Salaf* im Hinblick auf die Methodik der Rechtsfindung gewesen. Insofern folge man ihnen, indem man die etablierten Regeln der Exegese (*qawā'id tafsīr an-nuṣūṣ*) anwende. Dieser *manḥağ* sei zu jeder Zeit für jedes Volk die Richtschnur, um die eigene Zugehörigkeit zu den *Ahl as-Sunna wa-l-Ġamā'a* sicherzustellen.

4.2.2.3 Die Mehrheit ins Feuer?: das richtige Verständnis des Begriffs „Ahl as-Sunna wa-l-Ġamā'a“

Zwei der prominentesten Hadithe, die im salafistischen Diskurs Verwendung finden, sind derjenige über die Aufspaltung der Umma in 73 Gruppen, von denen nur eine einzige ins Paradies komme, sowie der über den Islam und die Muslime als etwas „Fremdes“ in der Gesell-

⁵⁹² Wieso al-Būṭī für die Wahhabiten den Begriff *madḥab* (Rechtsschule) und für die Reformer das Wort *ḥaraka* (Bewegung) benutzt, bleibt unklar. Vgl. Al-Būṭī (1988). S. 235. Die Tatsache, dass diese Sichtweise der islamwissenschaftlichen Betrachtung in großen Teilen ähnelt, könnte dem Umstand geschuldet sein, dass sich al-Būṭī und Massignon persönlich kannten. Für die aus seiner Sicht unreflektierte Übernahme der geschichtlichen Darstellung Massignons wird al-Būṭī von Lauzière kritisiert. Vgl. Lauzière (2015). S. 33.

⁵⁹³ Al-Būṭī (1988). S. 11.

schaft.⁵⁹⁴ Dadurch wollen Salafisten beweisen, dass bei weitem nicht jedem, der sich als Muslim definiert das Paradies zuteil werde, und die wahren Muslime zudem stets eine Minderheit darstellen würden.

Aus Sicht der Traditionalisten ist diese Geisteshaltung nicht nur ein unentschuldbarer Affront gegenüber anders denkenden Muslimen, sondern auch gegenüber den grundlegenden Regeln der muslimischen Hermeneutik. Schließlich gelte, dass die Inhalte einzelner Hadithe mit scheinbar widersprechenden Aussagen in anderen Quellen verglichen und in Bezug zueinander gesetzt werden müssen. So existieren diverse Hadithe, welche bestätigen, dass die Mehrheit der Muslime sich stets auf dem richtigen Pfand befinde.⁵⁹⁵ Der Einwand, dass sich diese Hadithe jeweils nur auf einzelne Überlieferungsketten (*āḥād*) stützen könnten und somit nur beschränkte Gültigkeit besäßen,⁵⁹⁶ wird mit dem Verweis auf die Regeln der Rechtsfindung zurückgewiesen. Demnach gelte, dass eine ausreichende Anzahl von *āḥād*-Hadithen gleichen Inhaltes dazu führe, dass die darin enthaltene Aussage den gleichen Status wie die eines mehrfach überlieferten (*mutawātir*) Hadiths erhalte.⁵⁹⁷ Hierdurch werde deutlich, dass Gott keinesfalls die Mehrheit der Muslime mit dem Höllenfeuer bestrafen werde. Die beiden eingangs erwähnten Hadithe müssten demnach eine andere Bedeutung haben, als die von den Salafisten vertretene Auslegung. Hierzu finden sich in den analysierten Dokumenten zwei verschiedene Ansichten.

Die erste Sichtweise besagt, dass der Begriff Umma zwei verschiedene Bedeutungen habe. Es gebe einmal das enger gefasste Verständnis, mit dem ausschließlich die Gemeinschaft der Muslime gemeint sei (*ummat al-istiḡāba*). Da sich die Botschaft des Islams jedoch an die gesamte Menschheit richte, gebe es ebenso die weiter gefasste Bedeutung, welche auch die Nichtmuslime mit einschließe (*ummat ad-da'wa*).⁵⁹⁸ In dem Hadith über die 73 Gruppen sei

⁵⁹⁴ Zu erstem vgl. Kapitel 3.2.1.1 („Merkmale des gegenwärtigen Salafismus“). Zu zweitem vgl. Köpfer, Benno (2014). „Ghuraba’ - das Konzept der Fremden in salafistischen Strömungen“. In: Behnam T. Said; Hazim Fouad (Hrsg.): *Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam*. Freiburg im Breisgau: Herder. S. 442–473, wo es in folgender Übersetzung zu finden ist: „Der Islam begann als etwas Fremdes und wird als etwas Fremdes wiederkommen, wie er begann. Den Fremden gehört die Seligkeit“ (*bada’ a l-Islām ḡarībān wa-saya’ ūdu ka-mā bada’ a ḡarīban fa-tūbā li-l-ḡurabā’*). S. 446. Im Original ist es bei Ibn Māḡah im Buch über Zwietracht im Kapitel „Der Islam begann als etwas Fremdes“ (*bada’ a l-islām ḡarīban*) überliefert.

⁵⁹⁵ So habe der Prophet z.B. gesagt: „Meine Gemeinde wird sich nicht auf einen Irrtum einigen. Wenn ihr euch uneinig seid, so haltet euch an die Mehrheit“ (*inna ummatī lā taḡtami’u ‘alā ḡalāla. Wa-idā ra’aitum iḡtīlāfan fa-’alaikum bi-sawād al-a’zam*) Der Hadith ist bei Ibn Māḡah im Buch über Zwietracht im Kapitel über „die Mehrheit“ (*as-sawād al-a’zam*) enthalten.

⁵⁹⁶ Der in der vorherigen Fußnote erwähnte Hadith wurde deswegen von al-Albānī als schwach (*da’if*) eingestuft. Vgl. o.V. (2007). „Mā ṣiḡḡat lā taḡtami’u ummatī ‘alā ḡalāla“. 02.05.2007. <http://www.ahlalheeth.com/vb/showthread.php?t=125021>. Zuletzt geprüft am 31.03.2017.

⁵⁹⁷ Vgl. Kiani (2007). S. 3.

⁵⁹⁸ Vgl. o.V. (2010). „Fahm ṣaḡīḡ li-ḡadīt al-firqa an-nāḡiya li-ṣ-ṣaiḡ Ramaḡān al-Būtī“. 09.07.2010. <https://www.youtube.com/watch?v=xq7a3da754Q>. Zuletzt geprüft am 06.03.2017.

letztere Bedeutung gemeint. So ließe es sich schließlich auch in Einklang mit den Koranstellen bringen, in denen vorausgesagt werde, dass sich die meisten Menschen dem Islam verweigern würden.⁵⁹⁹ Insofern seien die Muslime in ihrer Gesamtheit die Fremden und nicht eine bestimmte Gruppe innerhalb der muslimischen Umma.

Die andere Deutung beschränkt sich in ihrem Verständnis von Umma auf die muslimische Gemeinde. In der Tat habe diese sich in verschiedene Gruppen aufgespalten, wobei die Zahl 73 metaphorisch zu verstehen sei. Die „errettete Gruppe“ (*al-Firqa an-Nāḡiya*), die sich auf dem richtigen Pfad befinde, seien die *Ahl as-Sunna wa-l-Ġamā'a*, welche zugleich schon immer die Mehrheit der Muslime dargestellt habe.⁶⁰⁰ Jegliche Sondergruppen wie die *Hawāriġ*, die *Qadarīya*, die *Mu'tazila* oder die *Murġi'a* hätten immer nur eine Minderheit der Muslime repräsentiert. Das bedeute nicht, dass man den *takfīr* gegen sie aussprechen dürfe oder gar müsse, aber es solle als Warnung davor dienen, sich irgendwelchen Gruppen anzuschließen, deren Islamverständnis dem der Mehrheit widerspreche.⁶⁰¹

Insofern sei die Tatsache, dass die heutigen Salafisten ebenso eine Minderheit unter den Muslimen darstellen, in Wirklichkeit der Beweis dafür, dass sie eben nicht den richtigen Weg befolgen. Ihr eigenes Selbstverständnis könne nur auf der fehlerhaften Annahme basieren, die Mehrheit derjenigen, die sich als Muslime bezeichnen, seien in Wahrheit Ungläubige. Diese implizierte Form des *takfīr* sei unzulässig, da niemand zum *kāfir* erklärt werden könne, solange er die *šahāda* ausspreche und keine großen Sünden begeht, die er für erlaubt erklärt.⁶⁰² Wer von diesen Regeln abweichend den *takfīr* vollziehe, stehe automatisch selbst außerhalb von den *Ahl as-Sunna wa-l-Ġamā'a*, gelte aber selbst nicht als *kāfir*.⁶⁰³ An dieser Stelle wiederholt sich mehrfach der bereits bekannte Vorwurf, Salafisten würden Aussagen und Sachverhalte, welche die Heiden zu Lebzeiten Muhammads betrafen, auf heutige Muslime übertragen.

⁵⁹⁹ Vgl. 12:103 „Und die meisten Menschen sind nicht gläubig, du magst noch so sehr darauf aus sein“ oder auch 6:116 „Und wenn du der Mehrzahl derer folgst, die auf der Erde sind, führen sie dich vom Weg Gottes ab in die Irre (...)“.

⁶⁰⁰ Vgl. Fauda (2009). S. 7.

⁶⁰¹ Es gilt demnach, zwischen den Termini Umma und *Ahl as-Sunna wa-l-Ġamā'a* zu unterscheiden. Die Schiiten beispielsweise seien zwar Muslime und somit Teil der Umma, gehören laut Ansicht der Autoren aber nicht zu den *Ahl as-Sunna wa-l-Ġamā'a*. Ob all diejenigen Muslime, die nicht zu den *Ahl as-Sunna wa-l-Ġamā'a* gehören notwendigerweise in der Hölle landen, und wenn ja, worin sie sich dann von den Ungläubigen unterscheiden, bleibt in den Ausführungen ebenso ungeklärt wie die umgekehrte Frage: Wenn auch Schiiten ins Paradies kommen, welchen Nutzen hat dann die Zugehörigkeit zu den *Ahl as-Sunna wa-l-Ġamā'a*?

⁶⁰² Einzig Ibn Ḥanbal habe in zwei Überlieferungen auch denjenigen exkommuniziert, der das Gebet aus Nachlässigkeit nicht verrichte. Al-Būḡī (1988). S. 101.

⁶⁰³ Vgl. Ibid. S. 194.

Selbst wenn nicht jedem Salafisten unterstellt wird, seine Glaubensgeschwister als Apostaten zu bezeichnen, so sei die Ansicht, dass die Mehrheit der Muslime seit Anbeginn des Islams häretische Ansichten vertreten habe unlogisch und inakzeptabel.⁶⁰⁴ Dass die Salafisten keine Kette von ihre Ansichten vertretenden Gelehrten bis zu Zeiten Muhammads vorweisen könnten, hätte ihrer Logik nach schließlich zur Folge, dass es in weiten Strecken der islamischen Geschichte keine wahren Muslime gegeben hätte. Da ihnen selbst dieser Gedanke absurd vorkommen müsse, versuchten sie unrechtmäßig, das Erbe prominenter Gelehrter für sich zu vereinnahmen:

Because of this fact, they employ various stratagems in order to somehow prove that some Ash‘arī scholars were in fact from their own, arguing that they were scholars of Ḥadīth or Qur‘ānic exegetes, such as Imām Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, Imām al-Nawawī, al-Bayhaqī, and Ibn ‘Asākir. After some time, when they discover that these scholars were in explicit agreement with the doctrine of the Ash‘arīs, they retract their statement and declare their innocence from them, or perhaps some Wahhābīs suffice by saying that these scholars were in agreement with the Ash‘arīs in certain issues only, and not in the fundamentals of their doctrine.⁶⁰⁵

Das offenkundige Scheitern dieser versuchten Vereinnahmung sei ein weiterer Beleg dafür, dass es sich bei der erretteten Gruppe zu jeder Zeit um die Mehrheit der Muslime, bekannt als die *Ahl as-Sunna wa-l-Ġamā‘a*, handeln müsse. Diese wiederum hänge mehrheitlich der ascharitischen Glaubensschule an, was wiederum deren Richtigkeit und Rechtmäßigkeit unter Beweis stelle.

4.2.2.4 Verkappte Anthropomorphisten: zum Erbe al-Aš‘arīs

Aus Sicht der Salafisten ist die ascharitische Glaubensschule eine unerlaubte Neuerung im Islam, da sie erst im 4. Jahrhundert nach der Hidschra aufkam und dem Islamverständnis der *Salaf* widerspreche. Ihre Anhänger würden zudem verschweigen, dass al-Aš‘arī selbst in der zweiten Hälfte seines Lebens zur *‘aqīda* der *Salaf* zurückkehrte, und trügen stattdessen seine mutazilitischen Gedanken weiter.⁶⁰⁶

Dem wird entgegengehalten, dass keine einzige sunnitische Instanz al-Aš‘arī – weder zu dessen Lebzeiten noch später – in seinen Ansichten widersprochen habe.⁶⁰⁷ Wenn spätere Aschariten mit seinem vermeintlichen Sinneswandel nicht konform gegangen seien, so hätte es dementsprechende Kritiken geben müssen. Dieser scheinbare Widerspruch löse sich auf,

⁶⁰⁴ Vgl. Al-Būṭī (2005). S. 30.

⁶⁰⁵ Fauda (2009). S. 9-10.

⁶⁰⁶ Vgl. o.V. (2013). „Aš-Šaiḥ Muḥammad Ḥassān yataḥaddatu ‘an Abū [sic] l-Ḥasan al-Aš‘arī Šāhid māḍā yaqūlu“. 20.06.2013. <https://www.youtube.com/watch?v=szGkWUDELio>. Zuletzt geprüft am 31.03.2017.

⁶⁰⁷ Vgl. o.V. (2010). „Al-Ašā‘ira hum ahl as-sunna wa-l-ġamā‘a Maqṭa‘ rā‘i‘ li-š-šaiḥ al-Būṭī“. 07.08.2010. <https://www.youtube.com/watch?v=QFO24PADJQs>. Zuletzt geprüft am 06.03.2017.; o.V. (2011). „Hal raġa‘a l-imām Abū l-Ḥasan al-Aš‘arī ‘an ‘aqīdatihi“. 10.03.2011. <https://www.youtube.com/watch?v=6KjK8YwoMk>. Zuletzt geprüft am 06.03.2017.

wenn man verstehe, dass die *‘aqīda* der *Salaf* keineswegs das sei, was heutige Salafisten darunter verstehen.

Zunächst einmal habe al-Aš‘arī keinen neuen *madhab* gegründet. Vielmehr wollte er in Zeiten religiöser Wirren festschreiben, welches die Glaubenslehre der *Ahl as-Sunna wa-l-Ġamā‘a* und somit der *Salaf* war. Durch die bereits erwähnten historischen Umstände hätten es die späteren Generationen der *Salaf* nicht dabei belassen können, die Bedeutung bestimmter Koranstellen Gott zu überlassen (*tafwīd*), sodass sie sich gezwungen sahen, diese metaphorisch zu deuten (*ta‘wīl*). Dies sei erlaubt, solange die Eigenschaften Gottes weder geleugnet noch anthropomorph gedeutet würden, und die verwendeten Metaphern im Sprachgebrauch und Kontext der Menschen bekannt seien.⁶⁰⁸ Die *Aš‘arīya* erlaube demnach beide Herangehensweisen im Umgang mit Gottes Eigenschaften und Handlungen und repräsentiere somit die *‘aqīda* der Mehrheit der *Salaf*. Insofern sei es zwar richtig, dass al-Aš‘arī nach seiner mutazilitischen Phase wieder die *‘aqīda* der *Salaf* übernommen habe. Aber selbst wenn er dabei nicht-metaphorische Deutungen bevorzugt habe, bedeute dies aus den erwähnten Gründen nicht, dass diese konträr zu den Ansichten der *Salaf* stünden.⁶⁰⁹

Was er mit Sicherheit jedoch nicht getan habe, sei die Glaubensvorstellungen der heutigen Salafisten anzunehmen. Diese widersprüchen nämlich nachweisbar in vielerlei Hinsicht der *‘aqīda* der *Salaf*, was anhand der Kommentare von Ibn Bāz und Ibn al-‘Uṭaimīn zur *‘Aqīda aṭ-Ṭahāwīya* deutlich werde. So gehe aus dem Text eindeutig hervor, dass Allah weder Richtungen noch Grenzen kenne. Sein Wesen dürfe in keiner Weise lokal eingegrenzt werden, er existiere somit ohne Ort.⁶¹⁰ Die Salafisten würden ihm jedoch Grenzen zuschreiben, deren wahre Natur (*kaifīya*) er jedoch nur selbst kenne. Diese Ansicht habe kein einziger der *Salaf* vertreten, unabhängig davon, ob er Anhänger des *tafwīd* oder des *ta‘wīl* war:

⁶⁰⁸ Vgl. Al-Būṭī (1988). S. 133.

⁶⁰⁹ Vgl. o.V. (2015). „Hal raġa‘a l-imām al-Aš‘arī ilā ‘aqīdat as-salaf? – Al-‘Alāma ad-dukūr Sa‘īd Fauda“. 10.06.2015. <https://www.youtube.com/watch?v=NyysuOrP0ZE>. Zuletzt geprüft am 06.03.2017.

⁶¹⁰ Dies bedeute nicht, dass man von einem physischen Pantheismus ausgehe. Vgl. o.V. (2011). „Scheich Sa‘id Foudah I Wo ist Allah?“. 23.02.2011. <https://www.youtube.com/watch?v=BlkwLkpVyo0>. Zuletzt geprüft am 06.03.2017.

An welcher Stelle im Koran und in der Sunna wurde offenbart, dass der Hand und dem Gesicht eine spezifische Art und Weise [ihrer Essens] zukäme? (...) Dies sind zwei unterschiedliche Aussagen: Die Erste ist die Aussage der Salaf: Kein [Fragen nach dem] Wie. Die Zweite ist die Aussage von Ibn Taimīya und Ibn ‘Abd al-‘Izz und Ibn Bāz und denen, die ihnen folgen: Es gibt eine Art und Weise [wie Gott beschaffen ist], jedoch kennen wir sie nicht. Die Nichtigkeit dieser Aussage ist so offensichtlich, dass wir uns nicht damit beschäftigen [sollten]. (Aina warada fi-l-kitāb wa-s-sunna anna li-l-yad wa-l-wağh kaiḥyāt mu‘aiyana? (...) Hāḍān qaulān muḥtalifān: al-auwal: qawl as-Salaf: lā kaiḥ. Wa-t-tānī qawl Ibn Taimīya wa-bn ‘Abd al-‘Izz wa-bn Bāz wa-man tabi‘ahum: yūğadu kaiḥyā wa-lākin lā na‘limuhā. Wa-buḥlān kalām ha‘ulā’ auḍaḥ min an naṣtağila bihi.⁶¹¹

Die Kommentare der Salafisten würden somit bestätigen, dass es sich bei ihnen um verkappte Anthropomorphisten handele: „Auch wenn sie es mündlich bestreiten, so geht dies aus der Bedeutung des von ihnen Gesagten [eindeutig] hervor“ (*wa-hum in kānū yafurrūn minhu fī l-lafẓ fa-hum qā’ilūn bihi ma‘nan*).⁶¹² Deshalb gelte, dass man nur als Ascharit – oder Maturidit – den *Salaf* folge, ein Salafi hingegen folge lediglich Ibn Taimīya. Dass Salafisten aṭ-Ṭaḥāwī vorwerfen, er habe in dieser Angelegenheit *Ahl as-Sunna* widersprochen, sei demnach unzulässig, da es Ibn Taimīya gewesen sei, der hier und an anderen Stellen von der Mehrheitsmeinung abwich,⁶¹³ so zum Beispiel auch in seiner Dreigliederung des *tauḥīd*, die den *Salaf* unbekannt gewesen sei. Analog zu den in Kapitel 4.2.1.7 („Was ist das für ein Unsinn“) aufgeführten Punkten wird dem Modell auch hier mangelnde Logik unterstellt. So sei die Gleichsetzung des *tauḥīd al-ulūhīya* mit dem *tauḥīd al-‘ibāda* bereits begrifflich inkorrekt, da sich der erste Begriff auf Gott und der zweite auf die Gottesanbeter beziehe.⁶¹⁴ Beide Begriffe seien als Abgrenzung zum *tauḥīd ar-rubūbīya* ohnehin überflüssig, da man nur denjenigen anbetete, den man auch als seinen Herrn anerkennt. Gott sei unabhängig von seiner Schöpfung immer zugleich *rabb* und *ilāh*.⁶¹⁵

Außerdem bedürfe es nicht des Konzepts von *tauḥīd al-ulūhīya*, um vor *širk* zu warnen. Entgegen den gegen sie vorgebrachten Vorwürfen, hätten sich die Aschariten ausführlich mit der Thematik auseinandergesetzt und eindeutig definiert, welche Handlungen als *širk* zu klassifizieren sind:

⁶¹¹ Fauda, Sa‘īd ‘Abd al-Laṭīf (2014). *Aṣ-Šarḥ al-kabīr ‘alā l-‘Aqīda aṭ-ṭaḥāwīya*. Beirut: Dār aḍ-Ḍaḥā’ir. S. 731.

⁶¹² Ibid. S. 128.

⁶¹³ Vgl. Ibid. S. 703-704.

⁶¹⁴ Vgl. Ibid. S. 125.

⁶¹⁵ Vgl. Al-Djīwī, ‘Allāmah Yūsuf b. Aḥmad (2007). „Assessment of the Division of Tawḥīd into Ulūhiyya and Rubūbiyya“. 2007. <http://marifah.net/articles/divisionoftawhid-ahmadaldijwi.pdf>. Zuletzt geprüft am 09.01.2016.

There are six types of idolatry (shirk): 1) shirk implying autonomy, and that is the belief in two independent gods, as in the shirk of the Zoroastrians; 2) shirk of division, and that is the belief in a god made up of multiple gods, as in the shirk of the Christians; 3) shirk as a means of drawing close, and this entails worshipping other than Allah Almighty in order to draw near to Allah, as in the shirk of the ancient Arab polytheists; 4) shirk of imitation, and this entails worshipping other than Allah Almighty in blind following of others, as in the shirk of the later Arab polytheists; 5) shirk of causation, and this entails attributing normal causes other than Allah Almighty to natural phenomena, as in the shirk of philosophers and natural scientists and the students of such; 6) shirk of intention, and this entails working and striving for other than Allah Almighty. The first four are kufr by consensus (ijmāʿ); the sixth is sinful; judgment on the fifth depends on certain other considerations.⁶¹⁶

Die heidnischen Mekkaner hätten nicht ihre Götzen angebetet und gleichzeitig geglaubt, nur Allah sei der Einzige, der zu allem fähig sei und Wünsche sowie Bittgebete erhören könne. Sie hätten demnach ihre Götzen nicht als Mittler, sondern als eigenständige Götter mit entsprechenden Fähigkeiten betrachtet. Darin liege der wesentliche Unterschied zu heutigen Muslimen, die Mittler für ihre einzig an Gott gerichteten Ersuchen nutzen.

4.2.2.5 Unnötiger Lärm und Getöse: zur Legitimität des tawassul

Eines der am intensivsten diskutierten Streitthemen zwischen Salafisten und anderen Muslimen betrifft die Praxis der Fürbitte (*tawassul*).⁶¹⁷ Die aus salafistischer Sicht einzig legitimen Formen sind das Nutzen von Allahs verschiedenen Namen im Bittgebet sowie das Vollbringen von Taten, die sein Wohlgefallen hervorrufen. Die Anrufung von Personen oder gar Toten sei hingegen großer *širk* und schließe die Person aus dem Islam aus.⁶¹⁸

Diese Darstellung ist aus Sicht der Traditionalisten viel zu pauschal. Natürlich habe nur Gott die Macht Dinge und Handlungen zu ermöglichen. Dies bedeute jedoch nicht, dass man niemanden mehr für irgendetwas um Hilfe bitten dürfe, da ansonsten die gesamte Menschheit nur aus *Mušrikūn* bestünde: „So many other absurdities follow from this principle that no reasonable person maintains it let alone a distinguished man of learning”.⁶¹⁹ War nicht der Erzengel Ğibrīl ein Mittler für den Gesandten Allahs? Und war dieser selbst nicht wiederum ein Mittler für seine Gefährten?⁶²⁰

Wer diese Fragen mit Verweis auf die Worte des Propheten „Wenn du Fragen hast, frag Gott“ (*idā saʿalta isʿal Allāh*) verneine, habe den entsprechenden Hadith entweder nicht zu Ende gelesen oder den hinter dem Wortlaut liegenden Sinn nicht durchdrungen. Es bedeute ledig-

⁶¹⁶ Al-Idlibī, Ṣalāh Al-Dīn ibn Aḥmad (2010). „The Ashʿarīs on True Tawḥīd and Shirk“. 2010. <http://marifah.net/articles/Asharisonshirk-Allidlibi.pdf>. Zuletzt geprüft am 09.01.2017.

⁶¹⁷ Für die Argumente der Azhariten zu diesem Thema vgl. Kapitel 4.2.1.4 („Die Gnade der Differenz“).

⁶¹⁸ Vgl. o.V. (o.J.). „3297: Tawassul: Islamic vs. bidʿah“. <https://islamqa.info/en/3297>. Zuletzt geprüft am 01.04.2017.

⁶¹⁹ Al-Djīwī, ʿAllāmah Yūsuf b. Aḥmad (2010). „Tawassul, Istighātha, Shirk and Causality“. 2010. <http://marifah.net/articles/tawassul-dijwi.pdf>. Zuletzt geprüft am 09.01.2017.

⁶²⁰ Vgl. Al-Mālikī (1985). S. 102.

lich, dass man sich bei seinen Hilfeersuchen an andere Menschen stets bewusst sein sollte, dass die Mittel (*al-asbāb*) nur durch den Verursacher (*al-musabbib*) Wirkung entfalten können. So heiße es schließlich am Ende der Überlieferung:

*Wisse, dass, wenn sich die Umma versammelt hätte, um dir bei etwas zu helfen, sie dazu nicht imstande wäre, außer es ist so von Gott gewollt (i‘lam anna l-umma lau ġtama‘at ‘alā an yanfi‘ūka bi-šai‘ lam yanfi‘ūka illā bi-šai‘ qad katabuhu llāh laka).*⁶²¹

Mit der gleichen Argumentation sei auch ein weiterer Hadith zu deuten, in dem der Prophet gesagt haben soll: „Hilfe ist nicht bei mir, sondern bei Gott zu suchen“ (*innahu lā yustaġātu bī, wa-innamā yustaġātu bi-llāh*).⁶²² Es gelte demnach zwischen dem Mittler und dem Verursacher zu unterscheiden. Zu keinem Zeitpunkt hätten die *Ṣaḥāba* dem Propheten selbst eine entsprechende göttliche Kraft beigemessen.

Der bekannteste Hadith über *tawassul* zu Lebzeiten Muhammads sei das über den blinden Mann. Dieser habe sich an den Propheten gewandt, da sein fehlendes Augenlicht ihm große Probleme im Alltag bereite. Nachdem er den Ratschlag Muhammads befolgt hatte, war er geheilt. Dieser hatte ihm geraten, sich rituell zu waschen, zwei Gebetseinheiten zu vollziehen und sich anschließend mit folgenden Worten an Gott zu richten:

*O Allah, ich wende mich über deinen Propheten (...) an dich, dem Propheten der Gnade. O Muhammad ich wende mich über dich an deinen Herrn, sodass er mir das Augenlicht zurückgibt. O Allah, erlaube ihm Fürbitte für mich und erlaube mir Fürbitte für mich selbst. (Allāhuma innī as‘aluka wa-atawaġġahu ilaika bi-nabīyika Muḥammad (...) nabīy ar-rahma, yā Muḥammad, innī atawaġġahu bika ilā rabbuka fī ḥāġati ḥādiḥi fa-taqdīhā lī, Allāhuma šaffi‘uhu fīya wa-šaffi‘nī fīhi).*⁶²³

Die Legitimität des *tawassul* durch den Propheten gelte zudem gleichermaßen nach dessen Ableben. Insofern würden sich Salafisten wie Ibn al-‘Uṭaimīn irren, wenn sie diese Praxis unter Berufung auf einen Hadith verbieten, in dem der Prophet gesagt haben soll:

*Wenn der Mensch stirbt, enden seine Taten bis auf drei Ausnahmen: eine fortwährende Spende, Wissen, das anderen nützt, oder ein aufrichtiges Kind, das für ihn betet (idā māta l-insān inqaṭa‘a ‘anhu a‘amāluhu illā min ṭalāṭa: ṣadaqa ġārīya au ‘ilm Yunfa‘u bihi au walad ṣāliḥ yad‘ū lahu).*⁶²⁴

⁶²¹ Ibid. S. 182. Der Hadith findet sich bei at-Tirmidī im Buch über die Beschreibung des jüngsten Tages, das Erweichen des Herzens und Frömmigkeit (*wara‘*), welches nicht in weitere Kapitel unterteilt ist.

⁶²² Al-Mālikī (1985). S. 186. Der Hadith befindet sich nicht in den sechs bekannten Hadithwerken, sondern ist bei dem Schüler an-Nasā‘īs ‘Abd al-Qāsim Sulaimān at-Tabarānī (gest. 971) überliefert. Zu at-Tabarānī vgl. Fierro, Maribel (2012). „al- Ṭabarānī“. *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. 2012. http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-tabarani-SIM_7246?s.num=0&s.q=tabarani. Zuletzt geprüft am 01.04.2017.

⁶²³ Al-Mālikī (1985). S. 131. Der Hadith befindet sich in der Sammlung von at-Tirmidī im Buch über Bittgebete (*da‘awāt*), wobei kein eigener Kapitelname existiert.

⁶²⁴ Mamdūḥ, Maḥmūd Sa‘īd (2007). „The Objection of Al-‘Uthaymīn and the Answer to it“. 2007. <http://marifah.net/articles/refutationofaluthaymin-mamduh.pdf>. Zuletzt geprüft am 09.01.2017. S. 1-2. Der Hadith ist bei at-Tirmidī im Buch über die Urteile des Propheten im Kapitel Stiftungen (*waqf*) überliefert.

Diese Aussage mit *tawassul* in Verbindung zu setzen, sei aus mehreren Gründen nicht zulässig. Zum einen sei bekannt, dass sich die Toten bis zum Tage der Wiederauferstehung nur in einer Art Zwischenstation (*barzah*) befänden. Jede andere Behauptung käme der Leugnung von Sure 3:169 und somit des Korans gleich.⁶²⁵ Da die Propheten bei Gott einen eindeutig höheren Status als die Märtyrer hätten, gelte das Fortleben in einem anderen Seinszustand für sie erst recht.⁶²⁶

Dass die physische Existenz Muhammads keine Notwendigkeit zur Ausübung von *tawassul* sei, ergebe sich zudem aus dem Hadith, in dem Adam Allah in Berufung auf Muhammad um Vergebung für seinen Sündenfall gebeten haben soll. Als Allah ihn fragte, woher er von Muhammad wisse, der schließlich noch nicht erschaffen sei, antwortete Adam: „Ich erhob meinen Kopf und las auf dem Fuße des Thrones das Glaubensbekenntnis geschrieben“ (*rafaʿtu raʿsī fa-raʿaitu ʿalā qawāʿim al-ʿarṣ maktūban: Lā ilāha illā llāh Muḥammad rasūl Allāh*). Daraufhin vergab ihm Gott.⁶²⁷ Dass Salafisten den Hadith aufgrund nicht vertrauenswürdiger Übermittler als gefälscht einstufen, zeuge erneut von ihrem einseitigen Umgang mit Überlieferungen. Denn aus anderen Hadithen, über deren Authentizität kein Zweifel bestehe, gehe die inhaltliche Richtigkeit des Hadiths über Adam hervor. Aus diesem Grund sei es auch von führenden Hadithgelehrten verwendet worden. Insgesamt gebe es unter den *ʿUlamāʿ* keine Einigkeit in Bezug auf die Authentizität des Hadiths. In so einem Fall sei es unzulässig, seine Benutzung als Kriterium für die Unterscheidung zwischen Glauben und Unglauben heranzuziehen.⁶²⁸

Schließlich existieren noch Hadithe, welche explizit Fälle von *tawassul* nach dem Tod des Propheten dokumentieren. So beschwerte sich ein Mann bei dem Gefährten Ibn Ḥunaif (Todesdatum unbekannt) darüber, dass er dringend mit dem Kalifen ʿUṯmān (ermordet 656) sprechen müsse, dieser ihm jedoch keine Beachtung schenke. In Erinnerung an die Geschichte des blinden Mannes riet Ibn Ḥunaif der sich beschwerenden Person das Gleiche, was der Prophet dem Blinden geraten hatte. Daraufhin empfing ihn der Kalif und erfüllte seinen Wunsch.⁶²⁹

⁶²⁵ „Und du darfst ja nicht meinen, daß diejenigen, die um Gottes willen getötet worden sind, (wirklich) tot sind. Nein, (sie sind) lebendig (im Jenseits), und ihnen wird bei ihrem Herrn (himmlische Speise) beschert“.

⁶²⁶ Vgl. Al-Mālikī (1985). S. 178–179.

⁶²⁷ Ibid. S. 121. Der Hadith befindet sich nicht in den sechs bekannten Hadithwerken, sondern ist bei dem persischen Hadithgelehrten Muḥammad Abū ʿAbdallāh al-Ḥākīm an-Naisābūrī (gest. 1014) überliefert. Zu al-Naisābūrī vgl. Robson, J. (2012). „al-Ḥākīm al-Naysābūrī“. *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. 2012. http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-hakim-al-naysaburi-SIM_2638?s.num=2&s.f.s2_parent=s.f.cluster.Encyclopaedia+of+Islam&s.q=mustadrak. Zuletzt geprüft am 03.04.2017.

⁶²⁸ Vgl. Al-Mālikī (1985). Ibid. S. 130.

⁶²⁹ Vgl. Ibid. S. 132. Der Hadith ist bei at-Tabarānī überliefert.

Auch in diesem Fall sei der Einwand der Salafisten bezüglich der Schwäche des Hadiths zurückzuweisen:

Einige Leute haben [unnötigen] Lärm und Getöse über den Hadith produziert (...). Dies ist alles von keinem Nutzen, denn so sie auch versuchen, die Hadithe zu widerlegen, die hierüber sprechen, so haben sich die vortrefflichsten der großen Gelehrten geäußert und sie sind intelligenter, wissender, fähiger, geistreicher sowie heller, frommer und aufrichtiger [als sie] (wa-qad taṭṭana wa-dandana ba 'duhum haula ḥadīṭ 'Uṭmān bin Ḥunāif (...). Wa-kull qālika lā fā'ida minhu li-annahu mahmā ḥāwala radd al-aḥādīṭ al-wārida fī ḥādā l-bāb, fa-qad qāla sādātuhu min al-'Ulamā' al-kibār kalimatahum, wa-hum aḥqar minhu 'aqlān wa- ausa ' ilman wa-aṭwal bā'an wa-a maq fahman wa-aḥqar nūran wa-taqwan wa-iḥlāṣan).⁶³⁰

Neben der grundsätzlichen Rechtmäßigkeit des *tawassul* wird auch der Kritik an bestimmten Formen seiner Umsetzung entgegnet. Salafisten stören sich insbesondere an Bittgebeten, die an Gräbern gesprochen werden, da sie darin eine Verletzung des *tauḥīd* zu erkennen meinen. Schon gar nicht solle man extra zu diesem Zwecke Wallfahrten unternehmen, da der Prophet gesagt habe: „Unternimm keine Reise, außer zu drei Moscheen: der großen Moschee in Mekka, meiner Moschee sowie der al-Aqsā-Moschee“ (*lā taṣudd ar-riḥāl illā ilā ṭalāta masāḡid: al-Masḡid al-Ḥarām wa-masḡidī ḥādā wa-Masḡid al-Aqsā*).⁶³¹ Wie man hieraus das Verbot des Besuchens von Gräbern ableiten kann, sei ein Rätsel. Die Aussage bediene sich des literarischen Mittels der Ausnahme (*istiṭnā*). Diese setzt sich aus der allgemeinen Regel (*al-mustaṭnā bihi*) und der Ausnahme von dieser Regel (*al-mustaṭnā*) zusammen. Während in diesem Falle *al-mustaṭnā* (die drei Moscheen) erwähnt wird, so muss über *al-mustaṭnā bihi* (wohin man nicht reisen soll) spekuliert werden. Würde man das Wort „Grab“ (*qabr*) wählen, so hieße die Aussage: „Unternimm keine Reise zu einem Grab, außer zu drei Moscheen“. Dies sei sprachlich schief und könne somit unmöglich von jemand so Wortgewandtem wie dem Propheten gesagt worden sein. Würde man stattdessen das Wort „Ort“ (*makān*) wählen, würde die Regel lauten: „Unternimm keine Reise zu irgendeinem Ort, außer zu drei Moscheen“. Solch ein absolutes Verbot würde jegliche Handelsbeziehungen, Verwandtschaftsbesuche oder sonstige triftige Reisegründe untersagen und könne daher nur als „völliger Wahnsinn“ (*ḍarb min al-hawas*) verworfen werden.⁶³² Insofern bliebe als einzig logische Schlussfolgerung das Wort „Moschee“. Natürlich dürfe man trotzdem zu anderen Moscheen reisen, doch sollten explizite Anstrengungen auf die genannten drei beschränkt bleiben. Im Übrigen habe sogar Ibn Taimīya festgestellt, dass man beim Besuch der Prophetenmoschee ohnehin auch das Grab besuchen würde und umgekehrt genauso.

⁶³⁰ Al-Mālikī (1985). S. 134-135. Warum der Numerus ausgehend vom unbestimmten Plural *ba 'duhum* in den bestimmten Singular *aḥqar minhu* wechselt, kann an dieser Stelle nicht nachvollzogen werden. Zur vermeintlichen Schwäche der verschiedenen Hadithe vgl. Al-Albānī (2001).

⁶³¹ Ibid. S. 262. Der Hadith ist bei al-Buḥārī überliefert im Buch über den „Vorzug des Gebets in den Moscheen von Mekka und Medina“ (*faḍl aṣ-ṣalāt fī masḡid Makka wa-Madīna*) im gleichnamigen Kapitel.

⁶³² Ibid. S. 263.

Würden diejenigen, die behaupten den Salaf zu folgen, doch nur [die Worte von] Ibn Taimīya befolgen, dem Imam der Salaf seiner Zeit (wa-lau salaka man idda 'ā annahu mutbi' li-s-Salaf maslak Ibn Taimīya imām as-Salaf fi 'aṣrihi) (...).⁶³³

Die Kritik an der Ignoranz nicht nur gegenüber der Mehrheit der Gelehrten, sondern auch gegenüber Textstellen von Autoritäten, denen die Salafisten zu folgen behaupten, ist ein widerkehrendes Topos seitens der Traditionalisten. Weder Ibn Taimīya noch aš-Šaukānī, ja nicht einmal Ibn 'Abd al-Wahhāb hätten *tawassul* in der Art und Weise verboten, wie es heutige Salafisten täten.⁶³⁴ Dies alles zeuge von ihrem schlechten Charakter, der darin bestünde einzig dem zu folgen, was sie sich in den Kopf gesetzt haben.

4.2.2.6 „Das Kind mit dem Bade ausschütten“: der Salafisten schlechter Charakter

In verschiedenen Dokumenten wird den Salafisten eine Überheblichkeit in ihren schriftlichen und mündlichen Aussagen unterstellt. Vor allem die Verwendung von Schmähbegriffen gilt unter den Traditionalisten als verpönt. Dies widerspreche nicht nur akademischen Gepflogenheiten, sondern sei in den meisten Fällen inhaltlich unberechtigt und somit anmaßend. Anstatt sich obsessiv mit den vermeintlichen Fehlern anderer zu beschäftigen, wäre es viel sinnvoller, die Salafisten würden sich mit realitätsbezogenen, aktuellen Fragestellungen auseinandersetzen und der Umma somit einen praktischen Nutzen erweisen.⁶³⁵

So habe sich beispielsweise der *Ṣahwa*-Gelehrte Safar al-Ḥawālī in seinem Buch über die *Aš'arīya* fast ausschließlich auf die Bücher von Kritikern gestützt, anstatt Primärquellen heranzuziehen.⁶³⁶ In den wenigen Fällen, in denen er dies tat, habe er nur die Stellen zitiert, in denen sich die Autoren ausnahmsweise auf andere Quellen als den Koran und die Sunna stützten, um ihre Ansichten zu untermauern. Damit habe er suggerieren wollen, dass die Ansichten der *Aš'arīya* nicht auf dem Islam fußen würden. Solch ein methodisches Vorgehen sei einzig einer zielgerichteten Schmähung dienlich, nicht jedoch einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Thema.⁶³⁷

Auch al-Albānī und seine Anhänger hätten sich wiederholt unlauterer Methoden bedient, um ihre eigenen Ansichten als die Wahrheit zu verkaufen. So seien unter anderem Zitate verkürzt

⁶³³ Ibid. S. 266.

⁶³⁴ Vgl. Ibid. S. 135-142.

⁶³⁵ Vgl. Al-Būfī (2005). S. 131. Aufgrund der gleichermaßen scharfen Kritik des Autors an modernistischen Islaminterpretationen ist zu vermuten, dass die Beschäftigung mit aktuellen Problemen und deren Lösungswegen nur innerhalb eines traditionalistischen Regelwerks zu erfolgen hat.

⁶³⁶ Vgl. Al-Ḥawālī, Safar (o.D.). *Manhağ al-ašā'ira fi l-'aqīda*. Online erschienen: Dār Manābir al-Fikr.

⁶³⁷ Vgl. Al-Idlibī, Ṣalāh Al-Dīn ibn Aḥmad (2011). „The Beliefs of the Ash'arīs. In a Calm Dialogue with the Specious Arguments of their Opponents“. *Part 1: Introduction*. 2011. <http://marifah.net/articles/RadalHawaliIntro-allidlibi.pdf>. Zuletzt geprüft am 09.01.2017. S. 1-2.

und somit sinntstellt wiedergegeben oder gar inhaltlich abgeändert worden. Als Beispiel wird eine Aussage von Ibn Ḥazm zitiert, in der er den *taqlīd* für verboten erklärt habe. Was die salafistischen Autoren verschweigen würden, sei die Ergänzung Ibn Ḥazms, dass diese Regel nur für diejenigen gelte, die eigenständigen *iğtihād* betreiben können.⁶³⁸

Solch ein Vorgehen scheint einen Autor derart in Rage zu bringen, dass er sich selbst nicht mit offenen Anfeindungen zurückhält:

*Moreover, he [al-Albānī] has had the impudence to oppose the consensus and to claim the abrogation (naskh) of texts without proof. He commits such excesses because of his ignorance of the principles [of the science of fiqh] and the rules of inference and deduction (al-istinbāt). (...) Al-Albānī's outlandish and heterodox opinions, which are the result of his impious resort to free thought, his deceit, his dishonesty in pronouncing Hadīth to be authentic or weak according to what suits his persuasion [rather, than according to the dictates of the facts], his excoriations of the `Ulemā and the illustrious personages of Islām; all that is an affliction from Allāh, yet he doesn't realize it.*⁶³⁹

Bei ihrer Forderung nach der Abschaffung der Rechtsschulen würden Personen wie al-Albānī versuchen, ihrem Anliegen Legitimität zu verleihen, indem sie Rückbezug auf mittelalterliche Gelehrte nähmen und ihnen das Wort im Munde verdrehten. Dies zeige sich alleine schon dadurch, dass Gelehrte wie beispielsweise Ibn al-Qaiyim selbst Anhänger eines spezifischen *madhhab* gewesen seien. Diese Tatsache zu verschweigen oder bewusst zu übergehen sei entweder ein Zeichen schierer Ignoranz oder aber gezielter Täuschung.⁶⁴⁰

Die Idee der Zusammenführung der Rechtsschulen (*talfīq*) – und somit ihrer Abschaffung – sei indes vielmehr erstmals durch die Reformer der „modernistischen *Salaftīya*“ aufgekommen. Auch sie hätten sich dabei ungerechtfertigterweise auf Ibn Taimīya bezogen. Ihre Ideen seien dann im weiteren geschichtlichen Verlauf durch Vertreter des klassischen Islamismus aufgegriffen und verfeinert worden:

*The main supporters of talfīq are, once again, Mawlanā Mawdūdī, Sayyid Qutb and Muhammad Rashīd Rida, who say that the rukhsas of different madhhabs should be brought together. This, inevitably, would create a confusion within the Muslims and a 'shadow' fifth madhhab, that would be based on rukhsa as the first source. A fine joke that would be.*⁶⁴¹

Solch drastische Forderungen sind aus Sicht der Traditionalisten schlichtweg illegitim. Natürlich hätten die vier Imame und ihre Nachfolger nicht den Rang eines Propheten gehabt und

⁶³⁸ Vgl. Al-Būfī (2005). S. 184–187.

⁶³⁹ Ghumari, `Abdullah ibn Muhammad ibn al-Siddiq (2007). „Epistle in Refutation of al-Albani. Tawassul & the Hadith of the Man in Need“. 2007. <http://marifah.net/articles/refutationalbani-abdullahghumari.pdf>. Zuletzt geprüft am 09.01.2017. S. 12-14. Einfügungen im Original. Kurioserweise heißt es auf Seite Acht des gleichen Dokumentes, man dürfe Hadithe verkürzt wiedergeben, wenn sie bei einem anderen Autor vollständig genannt sind.

⁶⁴⁰ Vgl. Al-Būfī (2005). S. 71.

⁶⁴¹ Kiani (2007). S. 10. Allen genannten Personen sowie Muḥammad `Abduh werden auf Seite Zwei des Dokumentes zudem Verbindungen zu den Freimaurern nachgesagt, wodurch ihre Vertrauenswürdigkeit zusätzlich in Frage gestellt werden soll.

deshalb vereinzelt Fehler begangen. Insgesamt betrachtet stünden jedoch Einzelfälle von fanatischer *madhab*-Zugehörigkeit oder offenkundigen Fehldeutungen in keinem Verhältnis zum Gesamtwert der islamischen Rechtstradition. Die Forderung minder qualifizierter Personen, aufgrund von Ausnahmefällen das Rechtsschulsystem aufzugeben, würde „uns kein wenig helfen, sondern einzig das Kind mit dem Badewasser ausschütten [wörtlich: den Osten in den Westen packen]“ (*kulluhu lā yad‘ūna ilā an nağma ‘a š-šarq ilā l-ğarb*).⁶⁴²

4.2.2.7 Zwischenfazit

Auch hier werden noch einmal die Kernargumente dieses Unterkapitels zusammengefasst und inhaltlich eingeordnet. Dabei wird sowohl die Argumentation der Akteure untereinander als auch im Vergleich zu al-Azhar verglichen. Aus den Gemeinsamkeiten und Unterschieden werden schließlich Rückschlüsse auf die Rolle der jeweiligen sozialen Einbettung der Akteure gezogen.

Ebenso wie im Kapitel über ägyptische Traditionalisten liegt der Fokus erneut auf islamrechtlichen Einwänden gegen das salafistische Islamverständnis. Viele Argumente ähneln einander, wenngleich textuelle Querverweise nicht festzustellen sind.⁶⁴³ Hauptkritikpunkte von Seiten der Traditionalisten sind die mangelnde religiöse Qualifikation vieler Salafisten und ihre Missachtung und Fehlinterpretation der islamischen Rechtstradition. Wie in jedem anderen Beruf benötige es einer entsprechenden Ausbildung, bevor man im Namen seiner jeweiligen Profession tätig werden dürfe. Dies gelte umso mehr in einem Bereich, in dem es um nichts Geringeres gehe, als die Wahrheit zu verkünden. Da die Salafisten ihr Wissen nicht in den entsprechenden Lehranstalten erhalten haben, werden sie nicht als ebenbürtige Gelehrte anerkannt.

Noch detailreicher als im vorherigen Kapitel wird auf die Tatsache eingegangen, dass es sich beim Salafismus um eine Neuerscheinung im Islam handelt, die zudem nur eine Minderheit der Muslime repräsentiert. Bei der Betrachtung der historischen Argumente fällt auf, dass den Reformern der „modernistischen *Salafīya*“ in Teilen eine Mitschuld an der Entstehung des heutigen Salafismus gegeben wird. Insbesondere die Infragestellung des Rechtsschulsystems und die Tendenz zum eigenständigen *iğtihād* hätten negative Auswirkungen mit sich gebracht. In der Feststellung, dass die zunächst hanbalitisch orientierte *Wahhābīya* in dieser

⁶⁴² Al-Būṭī (2005). S. 181.

⁶⁴³ Einzig in Ğum‘as Buch finden sich Passagen, die wortgleich von al-Būṭī übernommen wurden, ohne sie jedoch als Zitat kenntlich zu machen! Vgl. Ğum‘a (2011). S. 8 und al-Būṭī (2005). S. 12.

Hinsicht von den Reformern beeinflusst wurde, ähneln sich somit die islamwissenschaftliche und innermuslimische Sichtweise.

Insgesamt gelten für die Traditionalisten klare Regeln für den Umgang mit den islamischen Quellentexten. Dabei sehen sie sich selbst als einzig legitime Instanz um beurteilen zu können, wer über das richtige Islamverständnis verfügt. Der Tenor lautet dabei, dass es durchaus möglich wäre, die *Salafīya* als islamische Strömung anzuerkennen, wenngleich sie aufgrund ihrer heterodoxen Hermeneutik nicht zu *Ahl as-Sunna wa-l Ğamā‘a* zählen könne. Obwohl also wiederholt darauf hingewiesen wird, dass die Hauptstreitpunkte mit den Salafisten außerhalb der für alle verbindlichen Glaubensgrundlagen (*ma lūman min ad-dīn bi-d-ḍurūra*) liegen, können sie eben aufgrund dieser Streitigkeiten nicht als Teil des orthodoxen Sunnitentums betrachtet werden. Allerdings ist die theoretische Diskussion über die Möglichkeit zur Inklusion insofern obsolet, als sich die Salafisten durch ihren Exklusivismus selbst disqualifizieren würden.

Die Dokumente auf „Marifah“ sind im Vergleich am schärfsten in ihrer Kritik am Salafismus. Insbesondere Ibn Taimīya und seine theologisch begründete Kritik an der Beschränktheit des menschlichen Verstandes sehen die dortigen Autoren als Wurzel allen Übels. Dabei versuchen sie die Notwendigkeit der Anwendung von Logik als islamisch vorgeschrieben zu begründen. Al-Mālikī wiederum scheint um Versöhnung bemüht, da er anhand zahlreicher Zitate von Ibn Taimīya versucht, dessen Positionen im Einklang mit dem traditionalistischen Erbe erscheinen zu lassen. Der Fehler liege dementsprechend einzig in der Fehldeutung seiner Texte durch allzu fanatische Salafisten. Al-Būṭī versucht schließlich, eine mittlere Position zwischen beiden Deutungen einzunehmen. Ibn Taimīya sei unzweifelhaft ein großer Gelehrter gewesen, jedoch habe er in vielen wichtigen Angelegenheiten der Mehrheit von *Ahl as-Sunna* widersprochen.⁶⁴⁴

Es liegt nahe, dass diese unterschiedlichen Haltungen mit dem Wirkungskontext der Akteure verknüpft sind. Die Gelehrten um „Marifah“ sind vor allem in Jordanien ansässig, al-Būṭī war wiederum in Syrien beheimatet. Beide Länder waren Hauptwirkungsstätten von al-Albānī, dessen revolutionäres Islamverständnis von den traditionalistischen Autoritäten als bedrohlich empfunden werden musste. Im Gegensatz dazu war der Salafismus in Saudi Arabien historisch verhaftet, sodass eine allzu drastisch und polemisch formulierte Kritik am offiziellen Religionsverständnis ein nicht besonders aussichtsreiches Unterfangen bedeutet hätte. Wie

⁶⁴⁴ Vgl. o.V. (2015). „Lā nukaffiru Ibn Taimīya lakin Muḥammad Ibn ‘Abd al-Wahhāb lau staṭā‘a an yuzīla l-qubba al-ḥaḍra [sic] wa-wāḡihat qabr an-nabīy la-fa‘ala“. 29.09.2015. <https://www.youtube.com/watch?v=vXF9hjJS6Q0>. Zuletzt geprüft am 06.03.2017.

bereits erwähnt, führte die Veröffentlichung des Buches von al-Mālikī, trotz seiner im Vergleich deutlich milderen Töne, auf Druck des klerikalen Establishments zu staatlichen Repressionsmaßnahmen gegen seine Person. Der teilweise apologetisch anmutende Charakter seines Buches erklärt sich durch die Einbindung des Autors in lokale sufische Netzwerke und dem Rechtfertigungsdruck ihrer Praktiken im saudisch-salafistischen Kontext.

Während einige Azhariten die Salafisten in den Bereich des Unglaubens rückten, finden sich in den in diesem Kapitel untersuchten Dokumenten teilweise versöhnlichere Töne.⁶⁴⁵ Im Gegensatz zu den Dokumenten der in Ägypten wirkenden Azhariten spielt deren Institution in den hier untersuchten Materialien zudem keine Rolle, und das, obwohl zwei der hier zitierten Autoren dort studiert haben. Möglicherweise divergiert daher das Selbstverständnis von der Ausstrahlungskraft al-Azhars mit der Fremdwahrnehmung anderer Traditionalisten.⁶⁴⁶ Al-Būṭī und al-Mālikī scheinen sich beide selbst als Autorität zu genügen, sie verweisen nicht auf einen bestimmten *ṣaiḥ* oder auf eine Institution, um ihren Aussagen zusätzliche Legitimität zu verschaffen. Al-Būṭī hat sich innerhalb Syriens als *die* Stimme des traditionalistischen Islams etablieren können und profitierte dabei von der nicht ganz so offensichtlichen Anbindung an das Regime, so wie es beim Mufti des Landes der Fall ist. Al-Mālikī konnte wiederum über seine Abstammung aus einer Gelehrtenfamilie Autorität beanspruchen. Die vergleichsweise jüngeren Autoren auf „Marifah“ hingegen verweisen auf ihre Lehrer und auf anerkannte Größen der islamischen Rechtsgeschichte, um ihren Positionen Legitimität zu verleihen. Da ihnen nicht die gleichen institutionellen Zugänge zur Verfügung stehen wie al-Būṭī und al-Mālikī, nutzen sie primär das Internet, um der aus ihrer Sicht dortigen Hegemonialität des salafistischen Diskurses etwas entgegenzusetzen.

Ähnlich wie bei den Autoren der al-Azhar werden auch in den hier untersuchten Dokumenten die Grenzen des Meinungspluralismus aus traditionalistischer Sicht deutlich. Auch wenn die Dokumente sich in ihrer Kritik auf den Salafismus konzentrieren, so lässt sich an vielen Stellen zumindest implizit herauslesen, dass jede von der traditionalistischen Lesart abweichende Interpretation keine Legitimität und Gültigkeit beanspruchen kann. Daher sind sowohl die heutigen Modernisten als auch ihre Vorläufer in Form der „modernistischen *Salafīya*“ gleichermaßen eine Gefahr für den *wahren* Islam. Dies bedeute nicht, sie aus dem Islam auszuschließen, einen gewissen Meinungspluralismus zu negieren oder die Weiterentwicklung der Religion abzulehnen. Dies alles sei möglich, solange die von ihnen definierten Rahmenbedin-

⁶⁴⁵ Dies gilt vor allem für das Buch al-Mālikī, aus den zuvor beschriebenen Gründen.

⁶⁴⁶ Zur überproportionalen Präsenz azharitischer Gelehrter auf der Grozny-Konferenz vgl. die Anmerkung in der Einleitung dieser Arbeit.

gungen befolgt werden. Denn letzten Endes sei die Einheit der Umma im Angesicht ihrer Feinde wichtiger als interne Streitigkeiten:

It is legally encouraged for the Muslims to argue about the affairs of their religion, contrary to those who believe that it is unlawful. This is because disagreements do in fact exist, and working to either remove or diminish differences is obligatory as much as humanly possible. It is impossible to remove these disagreements or even attempt to remove them without recourse to theology and arguing in a way that is best. (...) The fact that it is impossible to reach an agreement that is inclusive of all of the Muslims cannot justify sweeping disagreements under the rug. (...) So, if we say that it is impossible for us to work together as Muslims until we are all in complete agreement in doctrine – both in its fundamentals and subsidiary branch issues – then this implies that cooperation is impossible, which is a false conclusion. We (...) say that even though the existence of well-considered disagreements between the major sects results in some harms, it results in greater benefits overall. The most important of these benefits is constant investigation and continual research into these fundamentals. This in turn results in competition in refuting the obfuscations of the external opponents who do not belong to the religion – as Imām al-Ghazālī said when he argued with the philosophers: ‘I am not addressing you with the tongue of the Ash‘arīs alone; I am addressing you with the tongue of all the Islamic sects entire: all of them are united against you’.⁶⁴⁷

Die Abgrenzung zu Nichtmuslimen und ihren Glaubensvorstellungen scheint demnach für einige Traditionalisten aus der islamischen Welt ebenso wichtig wie die Kritik am Salafismus zu sein. Da jedoch eine signifikante Zahl von Muslimen in mehrheitlich nichtmuslimischen Ländern lebt, wird im nächsten Kapitel am Beispiel von Deobandi-Anhängern in Großbritannien geprüft, ob sich daraus Unterschiede in der Auseinandersetzung mit dem Salafismus ergeben.

4.2.3 Kritik von Deobandis aus der britischen Diaspora

Aus Großbritannien werden Dokumente von Muslimen analysiert, die der Deobandi-Strömung angehören. Diese geht auf die 1866 in der Kleinstadt Deoband im indischen Bundesstaat Uttar Pradesh gegründete theologische Hochschule *Dār al-‘Ulūm* zurück. Ihre Entstehung ist im Kontext der britischen Kolonisierung des indischen Subkontinents – insbesondere des fehlgeschlagenen Sepoyaufstands von 1857 – und dem Ende des Mogulreiches zu betrachten. Ihren beiden maßgeblichen Gründern, den muslimischen Gelehrten Rašīd Aḥmad Gangūhī (gest. 1905) und Muḥammad Qāsim Nānūtwī (gest. 1880), ging es vor allem darum, die Identität der indischen Muslime angesichts der doppelten Bedrohung seitens christlicher Missionare wie auch eines erstarkenden Hindu-Nationalismus zu wahren. Durch die systematisierte Vermittlung des richtigen Islamverständnisses sollte irregeleitenden Praktiken, welche die politische Schwäche der Muslime verursacht hätten, ein Ende gesetzt werden.⁶⁴⁸

⁶⁴⁷ Fauda (2009). S. 18-19.

⁶⁴⁸ Vgl. Ingram, Brannon (2009). „Sufis, Scholars and Scapegoats. Rashid Ahmad Gangohi (d. 1905) and the Deobandi Critique of Sufism“. In: *The Muslim World*. S. 478–501. S. 486.

Nicht nur aufgrund der Ansicht, dass das Islamverständnis jener Zeit einer Erneuerung bedürfe, sondern auch aufgrund der pädagogischen Methodik, wird die Deobandi-Strömung in der Sekundärliteratur weitestgehend als Reformbewegung charakterisiert:

*One should remember that all three institutions—the hostel-based education at the Daru'l-'ulum, the institutionalized fatwa writing, and the departmental coordination of preaching—were considered radical innovations in their time, placing the seminary on the edge of modernity not only in respect to religious instruction and indoctrination but also in terms of forming an educational movement.*⁶⁴⁹

Allerdings war das Curriculum über 100 Jahre auf die Vermittlung von Koran-, Hadith- und Rechtswissenschaften sowie klassischen Fächern wie Philosophie, Logik und Mathematik beschränkt. Erst um die Wende zum 21. Jahrhundert wurden eigene Fakultäten für die englische Sprache und IT-Wissenschaften eingerichtet.⁶⁵⁰ Mit über 3000 eingeschriebenen Studierenden und einem Netzwerk aus tausenden assoziierten Medressen ist *Dār al-'Ulūm* heute nach al-Azhar das zweitgrößte Zentrum islamischer Gelehrsamkeit. Das achtjährige Studium, genannt *dars-e nizāmī*, basiert auf insgesamt sieben Grundlagen: Dazu gehören die Vermittlung von Wissen über die Scharia, die Befolgung des [sufischen] Pfades, Konformität mit der Sunna, hanafitisches Recht, maturiditische Theologie, die Verteidigung [des Islams] gegen Abweichungen und das Folgen der Gesinnung (*maslak*) der beiden Gründer Qāsim und Rašīd.⁶⁵¹

Durch ihre Betonung des *taqlīd* und ihre theologische Ausrichtung unterscheidet sich die Deobandi-Bewegung somit von vielen anderen muslimischen Reformbewegungen des 19. Jahrhunderts. Ihr Verhältnis zum Sufismus ist äußerst komplex.⁶⁵² Auf der einen Seite sind viele historisch gewachsene Praktiken des indischen Sufismus Hauptzielscheibe ihrer Kritik. Ihre restriktiven Ansichten rechtfertigen ihre Anhänger vor allem durch das vermeintlich falsche

⁶⁴⁹ Reetz, Dietrich (2007). „The Deobandi Universe. What Makes a Transcultural and Transnational Educational Movement of Islam“. In: *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 27 (1). S. 139–159. S. 145.

⁶⁵⁰ Vgl. Ibid. S. 148.

⁶⁵¹ Vgl. o.V. (o.J.). „The Track (Maslak) of Darul Uloom“. *Darul Uloom-Deoband*. http://darululoom-deoband.com/english/aboutdarululoom/the_tack.htm. Zuletzt geprüft am 15.05.2017. Einzig bei Deobandis in Malaysia wird das hanafitische durch das dort prominentere schafiitische Recht ersetzt. Vgl. Reetz (2007). S. 155.

⁶⁵² Für eine äußerst umfangreiche Masterarbeit zu diesem Thema vgl. Bashir, Aamir (2010). *Shari'at and Tariqat: A Study of the Deobandi Understanding and Practice of Taṣawwuf*. Masterarbeit. Kuala Lumpur: International Islamic University Malaysia.

Verständnis vieler sufischer Konzepte durch die ungebildeten Masse.⁶⁵³ Auf der anderen Seite entstammen viele ihrer Gelehrten selbst verschiedenen sufischen Strömungen und betonen ihre mit Charisma erfüllten Beziehungen zu ihren Lehrern.⁶⁵⁴ Letzten Endes fand durch Personen wie Gangūhī eine Neudefinition dessen statt, was als legitimer Sufismus gelten konnte. Aus seiner Sicht gilt Sufismus als die Internalisierung schariakonformen Verhaltens:

(...) unlike his Wahhabi contemporaries, Gangohi did not reject Sufism outright. On the contrary, Sufism was an indelible part of Indian Islamic traditions. (...) Gangohi elevated the interior, personal aspects of Sufi piety far above Sufism's popular manifestations (...) with Sufism being the intensification and internalization of the ethos of the Shari'a.⁶⁵⁵

Mit diesen Positionen stehen die Deobandis zwischen den anderen beiden maßgeblichen Strömungen des südasiatischen Islams, den *Ahl-e Ḥadīṭ* und der Barelwi-Bewegung.⁶⁵⁶ Die *Ahl-e Ḥadīṭ* lehnen analog zu den Salafisten jegliche Rechtsschulanbindung ab und fordern für jedes islamrechtliche Urteil einen unmittelbaren Textbeleg aus dem Koran oder den Hadithen.⁶⁵⁷ Der starke Fokus auf das Studium der Hadithe und deren Kommentierung bei den Deobandis dient daher unter anderem dazu, aus ihnen die Notwendigkeit des *taqlīd* abzuleiten und dies gegenüber den *Ahl-e Ḥadīṭ* zu begründen.⁶⁵⁸ Die Barelwis sind wiederum weniger restriktiv in Bezug auf die Verehrung von Heiligen und diesbezüglicher Praktiken. Muhammad sei ihrer Meinung nach zwar ein Mensch aus Fleisch und Blut, aber aus Licht (*nūr*) erschaffen, könne an mehreren Orten gleichzeitig existieren (*naẓīr*) und besäße unter anderem Wissen über das Verborgene (*ilm al-ḡaib*).⁶⁵⁹ Beide Gruppen haben sich in den

⁶⁵³ So sei beispielsweise das Feiern des Prophetengeburtstages (*mawlid*) theoretisch nicht verboten, jedoch solle man aufgrund der großen Gefahr, bei solch einer Veranstaltung zu sündigen, lieber nicht daran teilnehmen. Die Ausführungen hierzu kommen letztendlich einem de facto-Verbot gleich. Vgl. Thanawi, Ashraf 'Ali (2010). „Mawlid, Deoband and Hanafi fiqh“. *Deoband*. 26.02.2010. <https://www.deoband.org/2010/02/fiqh/miscellaneous/mawlid-deoband-and-hanafi-fiqh/>. Zuletzt geprüft am 15.05.2017. Für eine ausführlichere Abhandlung vgl. Usmani, Muhammad Taqi (2005). *The Islamic Months. Merits and Precepts*. Karachi: Maltabaj Ma'arofi.

⁶⁵⁴ Vgl. Geaves, Ron (2015). „The Contested Milieu of Deoband. 'Salafis' or 'Sufis'?“. In: Lloyd Ridgeon (Hrsg.): *Sufis and Salafis in the Contemporary Age*. New York: Bloomsbury Publishing. S. 191–216. S. 191.

⁶⁵⁵ Ingramm (2009). S. 485. Laut Bashir habe sich die Deobandi-Bewegung im Verlaufe der Zeit immer mehr von der angestrebten Balance zwischen den inneren und äußeren Dimensionen des Islams entfernt und sei heutzutage fast ausschließlich auf Orthopraxie fokussiert. Vgl. Bashir (2010). S. 280. Salafisten wiederum loben zwar den missionarischen Einsatz und Fokus auf korrekte Ritualausübung, kritisieren aber erwartungsgemäß die Rechtsschulanbindung und theologische Ausrichtung der Deobandi-Bewegung. Vgl. o.V. (2001). „Are Deobandis Part of Ahlus Sunnah? Are They Within the Folds of Islam?“. 11.01.2001. <https://islamqa.info/en/22473>. Zuletzt geprüft am 01.05.2017.

⁶⁵⁶ Bei den Begriffen „Deobandis“ und „Barelwis“ handelt es sich um Fremdbezeichnungen, die Anhänger bezeichnen sich selbst schlicht als Muslime.

⁶⁵⁷ Zur Entstehungsgeschichte vgl. Preckel, Claudia (2005). *Islamische Bildungsnetzwerke und Gelehrtenkultur im Indien des 19. Jahrhunderts. Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Ḥān (gest. 1890) und die Entstehung der Ahl-e ḥadīṭ-Bewegung in Bhopal*. Dissertation. Bochum: Ruhr Universität.

⁶⁵⁸ Vgl. Zaman (2002). S. 24 sowie S. 39.

⁶⁵⁹ Auch wenn es sich um die am häufigsten genannten Unterschiede handelt, beschränken sich die Unterschiede zwischen den Gruppen nicht auf diese drei Punkte. Der Status des Propheten ist jedoch Kern des Disputs.

Streitdebatten gegenseitig des Unglaubens bezichtigt.⁶⁶⁰ Der Historikerin Sanyal Usha zufolge hat die einseitige Fokussierung der Forschung auf die polemischen Streitschriften beider Gruppen dazu geführt, dass diese als völlig gegensätzlich erachtet wurden:

The Deobandīs are thus often associated with reform, while the Barelwīs are associated with backward-looking traditionalism, obscurantism, and Šūfī ritualism. A closer look at Barelwī texts, especially those written by Mawlānā Aḥmad Riḍā, however, reveals a more complex picture. (...) Barelwīs and Deobandīs have much in common in certain respects but differ in others. The two movements believe that they differ totally from one another, and each believes the other is on the wrong track and perhaps even crossing the line to unbelief (kufr). This has led throughout the history of the two movements to writings denouncing one another, organising against one another, and trying to reduce one another's influence to insignificance. (...) These historical trends have now taken new directions, as a result of the rivalry between the Da'wat-i Islāmī and the Tablīghī Jamā'at in South Asia and Europe.⁶⁶¹

Die Abneigung gegenüber einem zu starken westlichen Einfluss seitens der Deobandi-Bewegung ist in dem zuvor beschriebenen kolonialen Kontext zu deuten. Die 1919 als politischer Arm der Deoband gegründete *Ġam'iyat-e 'Ulamā'-ye Hind* (GUH) unterstützte zunächst die panislamische Politik der *Hilāfa*-Bewegung. Später solidarisierte sie sich mit der Unabhängigkeitsbewegung Mahatma Ghandis (gest. 1948) und dem Indian National Congress.⁶⁶² Da die GUH für einen säkularen Staat für Muslime und Hindus eintrat, spaltete sich im Zuge der Teilung Indiens eine Splittergruppe unter dem Namen *Ġam'iyat-e 'Ulamā'-ye Islām* (GUI) von ihr ab und unterstützte Muhammad Ali Jinnahs (gest. 1948) Muslim League und deren Forderung nach einem separaten Staat für Muslime. Im heutigen Pakistan ist die GUI als Partei im Parlament vertreten. In den 1980er-Jahren ließ sie hunderte Medressen im Grenzgebiet zu Afghanistan errichten, in denen vornehmlich afghanische Flüchtlinge unterrichtet wurden und aus denen die Bewegung der Taliban hervorging.⁶⁶³

⁶⁶⁰ Vgl. Gugler, Thomas K. (2015). „Barelwīs: Developments and Dynamics of Conflicts with Deobandīs“. In: Lloyd Ridgeon (Hrsg.): *Sufis and Salafis in the Contemporary Age*. New York: Bloomsbury Publishing. S. 171–189. S. 175.

⁶⁶¹ Usha, Sanyal (2011). „Barelwīs“. *Encyclopaedia of Islam. Third Edition*. 2011. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_23995. Zuletzt geprüft am 01.05.2017. Die Historikerin Barbara Metcalf weist zudem darauf hin, dass die Verwerfungen zumeist eher soziale als ideologische Unterschiede als Ursache hatten. Vgl. Metcalf, Barbara Daly (2016). *Islamic Revival in British India. Deoband, 1860-1900*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press. S. 158-60. Zur identitätsstiftenden Rolle der religiösen Debatte (*munāẓara*) in diesem Kontext vgl. Powell, Avril Ann (1993). *Muslims and Missionaries in Pre-Mutiny India*. London: Curzon.

⁶⁶² Zur Verbindung mit der *Hilāfa*-Bewegung vgl. Minault, Gail (2010). *The Khilafat Movement. Religious Symbolism And Political Mobilization in India*. New York: Columbia University Press. S. 67; zu Ghandi vgl. Friedmann, Yohanan (1978). „The Attitude of the Jam'iyat-i 'Ulamā'-i Hind to the Indian National Movement and the Establishment of Pakistan“. In: Gabriel Baer (Hrsg.): *The 'Ulamā' in Modern History*. Jerusalem: Israel Oriental Society. S. 157–183. Eine weitere Absplitterung war die militante *Mağlis-e Ahrar-e Islam* unter Saiyid Atā Ullāh Šāh Buḥārī (gest. 1961), aus der die *Tehrik-e-Ḥatme Nabuwwat*-Bewegung hervorging, die bis heute Minderheiten wie die *Aḥmadīya*, Christen und Bahais verfolgt. Vgl. Reetz (2007). S. 146.

⁶⁶³ Vgl. Rashid, Ahmed (2010). *Taliban. Militant Islam, Oil, and Fundamentalism in Central Asia*. New Haven: Yale University Press. S. 88.

Aufgrund dieser Verflechtungen wurde das Gedankengut der Deobandi-Bewegung, insbesondere nach dem 11. September 2001, oftmals als ursächlich für die Aktionen militanter islamistischer Organisationen erachtet.⁶⁶⁴ Diese verkürzte Darstellung wird jedoch den komplexen historisch-politischen Entwicklungen, die zur Entstehung der jeweiligen Gruppen geführt haben, nicht gerecht. Der Großteil der zur Deobandi-Bewegung zählenden Gruppen und Strömungen ist nach wie vor missionarisch ausgerichtet:

*None of the Deobandi movements has a theoretical stance in relation to political life. They either expediently embrace the political culture of their time and place, or withdraw from politics completely. (...) The other Deobandi movements — the JUH in India, the JUI in Pakistan, and Tablighi Jama'at everywhere — although they tend to see the world in black and white, in fact all have played a largely moderate role by participating in or accepting ongoing political regimes.*⁶⁶⁵

Außerhalb des süd- sowie südostasiatischen Raums sind Anhänger der Deobandi-Bewegung insbesondere in Südafrika und Großbritannien institutionell präsent.⁶⁶⁶ Nach den Barelwis sind die zweitmeisten britischen Moscheen den Deobandis zuzurechnen.⁶⁶⁷ Die bekanntesten Bildungseinrichtungen liegen in Bury, Holcombe sowie in Dewsbury, dem Zentrum der Europaaktivitäten der zur Deobandi-Bewegung gehörenden *Tablīgī Jamā'at*.⁶⁶⁸

Im Folgenden werden Videos ausgewertet, die auf dem „Hanafi Fiqh Channel“, eingestellt sind.⁶⁶⁹ Auf dem 2010 eingerichteten Kanal werden regelmäßig Videos eingestellt, in denen britische Deobandis zu verschiedenen Glaubensangelegenheiten, meist in Abgrenzung zu den Vorstellungen der Salafisten, Stellung nehmen. Der Kanal besitzt über 70.000 Abonnenten

⁶⁶⁴ Vgl. Dalrymple, William (2005). „Inside Islam's 'Terror Schools'“. *New Statesman*. 28.03.2005. <http://www.newstatesman.com/politics/international-politics/2014/04/inside-islams-terror-schools>. Zuletzt geprüft am 16.05.2017.

⁶⁶⁵ Metcalf, Barbara (2001). „'Traditionalist' Islamic Activism: Deoband, Tablighis, and Talibs“. *Social Science Research Council*. 2001. <http://essays.ssrc.org/sept11/essays/metcalf.htm>. Zuletzt geprüft am 01.05.2017.

⁶⁶⁶ Als Sprachrohr nach außen dient im südafrikanischen Kontext insbesondere die Webseite des Muftis Ibrahim Desai „askimam.com“. Im kanadischen Kontext ist die durch Faraz Rabbani gegründete Webseite <http://seekershqub.org/home/> von Relevanz, die unter anderem Online-Kurse zu islamischen Themen anbietet.

⁶⁶⁷ Vgl. King, John (1999). „Tablighi Jamaat and the Deobandi Mosques in Britain“. In: Steven Vertovec; Ceri Peach; Zig Layton-Henry; Daniele Joly (Hrsg.): *Islam in Europe. The Politics of Religion and Community*. London: Macmillan Press. S. 129–146. S. 136. Für einen Überblick über das aktivistische muslimische Spektrum in Großbritannien vgl. Hamid, Sadek (2016). *Sufis, Salafis and Islamists. The Contested Ground of British Islamic Activism*. London: I.B. Tauris.

⁶⁶⁸ Zur Geschichte der *Tablīgī Jamā'at* vgl. Ali, Jan A. (2012). *Islāmic Revivalism Encounters the Modern World. A Study of the Tablīgh Jamā'at*. New Delhi: Sterling Publishers, für den britischen Kontext vgl. Sikand, Yoginder S. (2007). „The Origins and Growth of the Tablighi Jamaat in Britain“. In: *Islam and Christian-Muslim Relations* 9 (2). S. 171–192. Ebenfalls erwähnt werden kann das in Leicester befindliche und durch Muhammad Ibn Adam al-Kawthari geleitete Institute of Islamic Jurisprudence (Darul Iftaa).

⁶⁶⁹ Vgl. <https://www.youtube.com/user/hanafifiqh>. Erstaunlicherweise führt der Link „German Channel“ nicht zu dem deutschen Pendant unter <https://www.youtube.com/channel/UCv-H5hmdCr30KuaZrs23B1w>, sondern auf den deutschen Kanal der türkisch-islamistischen Furkan-Gemeinschaft <https://www.youtube.com/user/HFgerman/featured>. Zuletzt geprüft am 08.03.2019.

und wurde bisher über zwölf Millionen Mal aufgerufen.⁶⁷⁰ Darüber hinaus wird das durch den britischen Deobandi-Gelehrten Muhammad Sayf ad-Din herausgegebene Buch „Al-Albani Unveiled“ bei der Analyse berücksichtigt.⁶⁷¹

4.2.3.1 Ein Sturm im Wasserglas: das Ergebnis fehlender Gelehrten-*asnād* im Bereich der Glaubenslehre und ihrer Praxis

Bekanntermaßen halten sich Salafisten nicht an die sich teilweise unterscheidenden rituellen Vorschriften der Rechtsschulen und geben stattdessen vor, ihre Glaubensvorstellungen und Praktiken direkt aus den Primärquellen abzuleiten und somit dem Vorbild des Propheten unverändert zu folgen. Dies ist aus Sicht der Deobandi-Traditionalisten eine Farce. Denn einzig über die Kette der Generationen von Gelehrten sei das Wissen über die damalige Zeit erhalten geblieben. Wer angibt ausschließlich nach Koran und Hadithen zu handeln, projiziere lediglich seine eigene Sichtweise in die Quellen, ohne seine Annahmen auf irgendeiner soliden Grundlage basieren zu lassen.⁶⁷²

Ein Beispiel hierfür sei das Gebet. Die Unterschiede zwischen den Rechtsschulen diesbezüglich ergäben sich durch den schlichten Fakt, dass es zum einen keinen Hadith gibt, in dem das Gebet von Anfang bis Ende beschrieben ist, und sich zum anderen aus den existierenden Hadithen kein einheitliches Bild ableiten lasse.⁶⁷³ Wenn nun salafistische Gelehrte wie al-Albānī auftreten und behaupten, ihre Version des Gebets sei diejenige des Propheten, sei das bereits deswegen in Frage zu stellen, da al-Albānī bekanntermaßen Autodidakt war und somit keine Gelehrten-Verbindung (*sanad*; Pl. *asnād*) bis zur Zeit des Propheten aufweisen könne.⁶⁷⁴ Daher sei es in höchstem Maße unzulässig, die Befolgung seiner Vorstellung des Gebets als Maßstab für wahrhaftigen Glauben anzusehen:

⁶⁷⁰ Zum Vergleich: Der offizielle Kanal von al-Azhar verfügt über 88.000 Abonnenten und wurde ebenfalls 12 Millionen Mal aufgerufen: <https://www.youtube.com/user/AzharTvSite/about>. Zuletzt geprüft am 08.03.2019.

⁶⁷¹ Teile des Buches basieren auf übersetzten und kommentierten Auszügen eines vierbändigen Buches des jordanischen Gelehrten Ḥasan as-Saqqāf: As-Saqqāf, Ḥasan ‘Alī (2007). *Tanāquḍāt al-Albānī al-wāḍiḥāt fīmā waqa ‘a lahu fī taṣḥīḥ al-aḥādīṯ wa-taḍ ‘īfihā min aḥṭā’ wa-galaṭāt*. Online erschienen: al-Maktaba at-Taḥaṣṣuṣiyya li-r-Radd ‘alā l-Wahhābīya.

⁶⁷² Vgl. o.V. (2016). „Challenge To Salafis: Who Do You Take Your Deen From?“. 28.02.2016. https://www.youtube.com/watch?v=MN2kAgs_nsY. Zuletzt geprüft am 09.06.2017.

⁶⁷³ Vgl. o.V. (2011). „Complete Salah based only on Sahih hadith is IMPOSSIBLE“. 14.01.2011. <https://www.youtube.com/watch?v=jbrj-BvAF8g>. Zuletzt geprüft am 30.06.2017.

⁶⁷⁴ Vgl. o.V. (2011). „Who was Nasiruddin Albani Salafi?“. 21.05.2011. <https://www.youtube.com/watch?v=TvGcTf3WXhM&index=1&list=PLDDCEF88C62052132>. Zuletzt geprüft am 16.06.2017.

*It is a well known fact that al-Albani and the generality of people amongst the 'Salafiyya' have made a mountain out of a molehill, and have brewed a storm in a tea cup with regards to this issue, such that many of them are bold enough to accuse those who do not raise their hands in Salah (i.e. after the initial raising called Takbir-Tahrimah) of not following the Sunnah, as well as going to the disgusting length of openly detesting and despising those who do not raise their hands after the first Takbir!*⁶⁷⁵

Überhaupt sei al-Albānīs methodische Vorgehensweise voller Fehler und Widersprüche. So behaupte er, dass man im *tarāwīḥ*-Gebet im Ramadan nur elf Einheiten (*raka'āt*) beten dürfe und nicht 20, so wie es die meisten Muslime tun. Der Beweis sei ein Hadith, in dem die Prophetenfrau 'Ā'īša (gest. 678) ihren Mann im Ramadan nach der Anzahl seiner *raka'āt* gefragt und er die Zahl elf angegeben habe. Dieses Hadith bezöge sich allerdings auf das Nachtgebet (*at-tahaḡḡud*) und nicht auf das *tarāwīḥ*-Gebet.⁶⁷⁶

Neben falschen inhaltlichen Zuordnungen sei auch seine Bewertung von Hadithen nicht stringent. So werden Hadithe in einigen seiner Bücher als authentisch erachtet, in anderen jedoch wiederum als schwach oder gar als Fälschung verworfen. In diesem Zusammenhang müsse man zudem die bereits in Kapitel 4.2.1.2 („Unfassbare Dummheit“) aufgeworfene Frage stellen, wieso seine Anhänger seinen Einschätzungen unkritisch folgen, anstatt selbst im Koran und der Sunna nachzusehen. Ist nicht genau dies das Verständnis von *taqlīd*, dass sie selbst so sehr kritisieren?⁶⁷⁷ Das Beispiel al-Albānīs zeige somit den desaströsen Effekt einer vermeintlich kritischen Betrachtung der von den Deobandis als kanonisch erachteten Hadith-Werke. Durch seine Unterteilung dieser Bücher in *ṣaḥīḥ*- und *da'īf*-Editionen würde ein Großteil der vorhandenen Hadithliteratur als angeblich nicht authentisch verworfen. Man müsse froh sein, dass er gestorben ist, bevor er sich die Sammlung von al-Buḡārī vornehmen konnte.⁶⁷⁸

Die mangelnde Anbindung an die Gelehrtradtition habe auch Auswirkungen auf den Bereich der *'aqīda*. Im Gegensatz zu ihrem Anspruch, die authentische Glaubenslehre der *Salaf* zu vertreten, seien die Salafisten diesbezüglich untereinander zerstrittener als die Anhänger der vier Rechtsschulen. Dies sei vor allem deswegen problematisch, da unterschiedlichen Meinungen im Bereich der *'aqīda* weitaus weniger Toleranz beigemessen wird als im *fiqh*. Ein Sprecher verweist in diesem Zusammenhang auf ein zweibändiges Buch des saudischen Gelehrten Sa'd bin 'Abdallāh al-Barīk über die salafistische *'aqīda*. Allein dessen Titel grenze schon an Realsatire: „Die Zusammenfassung einiger Meinungsverschiedenheiten zwischen

⁶⁷⁵ Sayf ad-Din, Ahmed Ibn Muhammad (1994). *Al-Albani Unveiled. An Exposition of His Errors and Other Important Issues*. Online erschienen. S. 24.

⁶⁷⁶ Vgl. Sayf ad-Din, Ahmed Ibn Muhammad (1994). S. 35–36. Der Hadith ist bei al-Buḡārī im Buch über das Nachtgebet im Kapitel „Wie war das Gebet des Propheten und wie viele [Gebetseinheiten] hat er nachts gebetet“ (*kaifa kāna ṣalāt an-nabīy wa-kam kāna an-nabīy yuṣallī min al-lail*) überliefert.

⁶⁷⁷ Vgl. o.V. (2010). „Even Salafies do Taqleed“. 04.12.2010. <https://www.youtube.com/watch?v=LS0P-AZcrgI&index=26&list=PLsU9Y8L98HWTOyZBgbdHRzv7oWImZ-RgU>. Zuletzt geprüft am 30.06.2017.

⁶⁷⁸ Vgl. o.V. (2011). „Who was Nasiruddin Albani Salafi?“.

al-Albānī, Ibn al-‘Uṭaimīn und Ibn Bāz“.⁶⁷⁹ Wenn für die „Zusammenfassung“ auch nur „einiger“ Meinungsverschiedenheiten – noch dazu im Bereich der *‘aqīda* – schon zwei Bände nötig seien, wie viele Bücher bräuchte man dann wohl, um alle Streitigkeiten abzubilden?⁶⁸⁰

Die salafistischen Vorstellungen seien de facto eine Neuerung und würden keinesfalls auf den, zwar als problematisch aber dennoch legitim erachteten, Glaubensvorstellungen der historischen *Ahl al-Ḥadīth* fußen. Neben den aus den vorherigen Kapiteln bekannten Argumenten wird Salafisten unter anderem vorgeworfen, sich rhetorischer Tricks zu bedienen, die bei näherer Betrachtung als unlogisch entlarvt werden könnten. Wenn sie zum Beispiel sagen, Allah habe eine Hand, die der des Menschen nicht gleiche, sondern „seiner gebührt“ (*kamā yalīqu bi-ša’nihi*), ändere dies nichts daran, dass es sich dabei trotzdem um ein Körperteil handeln müsse. Gott einen Körper zuzuschreiben, und sei es nur indirekt, grenze jedoch an Unglauben.⁶⁸¹

Der beschriebene rhetorische Kniff helfe zudem bei bestimmten Textstellen nicht weiter. So heißt es in Sure 28, Vers 88: „Alles ist dem Untergang geweiht, nur er [w. sein Antlitz *wağh*] nicht“.⁶⁸² Selbst wenn man annähme, dass mit dem Wort *wağh* eine Art Gesicht gemeint sei, die für den Menschen unvorstellbar ist, so würde der Vers dennoch bedeuten, dass von Gott außer seinem Gesicht nichts übrig bliebe. Da dies unmöglich sei, müsse etwas anderes mit dem Begriff gemeint sein. Im Übrigen gebe es verschiedene Verse, bei denen selbst die Salafisten metaphorische Deutungen akzeptieren, beispielsweise um pantheistische Deutungen zu vermeiden.⁶⁸³ Auch die Argumentation, dass man Dinge annehmen müsse, nur weil Allah sie nicht explizit verneint hat, sei unsinnig. So ist im Koran keine Stelle enthalten, die explizit negiere, dass Allah Hunger oder Durst verspüre. Daraus den Umkehrschluss zu ziehen, dass Allah Mängel zuteil kämen, sei schlicht und ergreifend absurd.⁶⁸⁴

⁶⁷⁹ Das Buch ist im Internet als PDF-Datei verfügbar, die beide Bände enthält und 827 Seiten umfasst: Vgl. Al-Barīk, Sa’d Ibn ‘Abdallāh (2009). *Al-Īğāz fī ba’d mā ḥṭalafa fīhi l-Albānī, Ibn al-‘Uṭaimīn wa-Ibn Bāz*. Riad: Dār aṣ-Ṣumai’ī li-n-Naṣr wa-t-Tauzī’; zu finden unter: <https://archive.org/details/efbma>. Zuletzt geprüft am 05.07.2017.

⁶⁸⁰ Vgl. o.V. (2015). „Are Salafis Really United? Open Challenge To The Salafi World!“. 30.05.2015. <https://www.youtube.com/watch?v=vGJZtOr6BGg>. Zuletzt geprüft am 09.06.2017.

⁶⁸¹ Vgl. o.V. (2014). „The True Creed of the Salaf- Ep 4- Quotes from the Pious Salaf“. 20.04.2014. <https://www.youtube.com/watch?v=It-ohxf7Gg>. Zuletzt geprüft am 09.10.2017. Vgl. auch Kapitel 4.2.1.7 („Was ist das für ein Unsinn“) und Kapitel 4.2.2.4 („Verkappte Anthropomorphisten“).

⁶⁸² Interessanterweise nimmt Paret hier selbst eine metaphorische Deutung vor und schreibt die wörtliche Übersetzung in Klammern dahinter („w.“ = wörtlich).

⁶⁸³ So z.B. 57:4: „Er ist mit euch, wo ihr auch seid“. Vgl. o.V. (2014). „The True Creed of the Salaf- Ep 7 Literalism & Ta’weel“. 25.04.2014. <https://www.youtube.com/watch?v=27HDoXwGcjE>. Zuletzt geprüft am 09.06.2017.

⁶⁸⁴ Vgl. o.V. (2014). „The True Creed of the Salaf- Ep 1- The Introduction“. 28.03.2014. <https://www.youtube.com/watch?v=-otxPqjOn-g>. Zuletzt geprüft am 09.06.2017.

4.2.3.2 Zwischenfazit

Auch wenn dieses Unterkapitel deutlich kürzer als die vorherigen ausfällt, sollen an dieser Stelle noch einmal die Kernaussagen der Dokumente mit Blick auf die soziale Positionierung der Verfasser kommentiert werden. Die Kürze des Kapitels ist nicht mangelndem Material geschuldet. Alleine die Videoreihe „Where is Allah? || MEGA SERIES“ dauert sechseinhalb Stunden.⁶⁸⁵ Allerdings ähneln die Argumente stark denen der vorherigen Kapiteln, sodass auf eine Wiederholung verzichtet wurde. Einzig die islamrechtlichen Ausführungen zum vermeintlich richtigen Gebet, die Zerstrittenheit der salafistischen Bewegung selbst sowie einige neue Aspekte im Bereich der theologischen Vorwürfe finden sich in dieser Form nicht in den zuvor behandelten Dokumenten.

Ebenso wie die arabischen Traditionalisten sehen die hier untersuchten Deobandis ihre Interpretation des Islams als die einzig richtige an, sodass Meinungsverschiedenheiten nur innerhalb des von ihnen gesetzten Rahmens akzeptabel sind. Die Ausbildung an einer entsprechenden Einrichtung des Deobandi-Spektrums gilt hierbei als Maßstab. Dementsprechend trifft ihre Kritik nicht nur Salafisten, sondern auch modernistische und sufische Strömungen, die als nicht ausreichend orthodox angesehen werden. Eine kritische Betrachtung der als unantastbar erachteten kanonischen Hadithwerke, wie sie – wenngleich mit völlig unterschiedlichen hermeneutischen Methoden – durch al-Albānī oder Khaled Abou El Fadl⁶⁸⁶ – unternommen wurden, gilt ihnen als Sakrileg. Auch die *Ṣaḥāba* seien über jeden Zweifel erhaben; gegenwärtige Kritik an ihnen und den Texten über ihre Zeit sei vor allem auf den wachsenden schiitischen Einfluss auf die Umma zurückzuführen.⁶⁸⁷

Insgesamt betrachtet ist der Diasporakontext bei den Vorträgen aus dem Umfeld der britischen Deobandi-Bewegung zunächst kaum spürbar.⁶⁸⁸ Nicht nur gleichen viele der behandelten Themen denen in den vorherigen Kapiteln. Auch stützen sich die Sprecher in ihren Videos neben dem Koran und den Hadithen ausschließlich auf die Werke mittelalterlicher muslimi-

⁶⁸⁵ Sie besteht aus den beiden Teilreihen „The True Creed of the Salaf“ und „Where is Allah“, <https://www.youtube.com/playlist?list=PLsU9Y8L98HWQ5hLleJhXUX-7Q9yVtPUTK>. Zuletzt geprüft am 18.10.2017.

⁶⁸⁶ Zu El Fadl vgl. Kapitel 4.4.2 („Traditionsorientierte Modernisten“).

⁶⁸⁷ Vgl. o.V. (2015). „Exposing The Hidden Agendas of Salafism - Shaykh Abdul Haleem“. 11.09.2015. <https://www.youtube.com/watch?v=YEGhJc9i7ZQ&t=603s>. Zuletzt geprüft am 09.06.2017. Der Sprecher bezeichnet die Schiiten in dem Video als *Rāfiḍa*, einem auch von Salafisten gern genutzten pejorativen Begriff, der so viel wie „Verweigerer [des wahren Islams]“ bedeutet.

⁶⁸⁸ Es gilt ausdrücklich zu betonen, dass diese Feststellung nicht pauschal auf in der Diaspora ansässige Deobandi-Anhänger übertragen werden kann. Der Diskurs prominenter Persönlichkeiten wie Faraz Rabbani oder Muhammad Ibn Adam al-Kawthari wirkt im Hinblick auf die nicht muslimische Mehrheitsgesellschaft deutlich aufgeschlossener. Da von ihnen jedoch keine dezidierte Salafismuskritik bekannt ist, finden ihre Werke in dieser Arbeit keine Berücksichtigung.

scher Gelehrter und prominenter Vertreter ihrer eigenen Strömung, um vor ihrer Zielgruppe Autorität zu beanspruchen. In keinem der untersuchten Videos spielt die Situation von Muslimen im britischen oder europäischen Kontext eine Rolle. Vielmehr werden häufig Vorfälle, die sich auf dem indischen Subkontinent ereignet haben, als Fallbeispiele für die Konfrontation mit Salafisten und ihren Thesen erwähnt.

Gleichzeitig scheinen die Themen trotz ihrer Abstraktheit eine Rolle in der Auseinandersetzung mit britischen Salafisten zu spielen. So gibt es Bezugnahmen auf Kritik, die von Vertretern der salafistischen britischen Oldbury Faith Foundation erfolgte.⁶⁸⁹ Da diese jedoch auf die Gründer der Deobandi-Bewegung und ihrer Lehre an sich abzielt, könnte sie genauso im indischen Kontext formuliert worden sein. Letztlich deutet nur die Tatsache, dass die Auseinandersetzungen auf Englisch stattfinden auf den Diasporakontext hin. Insofern scheint der Bezug zur Herkunftsregion der in den Videos auftretenden britischen Deobandi-Anhänger stark ausgeprägt zu sein und bei diesen Auseinandersetzungen als identitätsstiftendes Merkmal zu wirken.

Unabhängig davon, ob die Sprecher mit einem indischen oder britischen Akzent vortragen, lassen sie zwischendurch regelmäßig einzelne Wörter oder Phrasen auf Urdu einfließen, was darauf schließen lässt, dass es sich bei ihnen und ihrem Publikum um Urdu-sprachige Muttersprachler handelt. Interessant ist hierbei, dass ein Vertreter der Deobandi-Bewegung einem salafistischen Kritiker vorwirft, kein Urdu zu beherrschen und sich auf englische Übersetzungen stützen zu müssen. Wer jedoch nicht im Stande sei, die Urdu-sprachigen Originalquellen zu konsultieren, dem verbiete sich a priori jegliche Kritik an der Deobandi-Bewegung.⁶⁹⁰

Es scheint also Reaktionen von Salafisten auf die ihnen entgegengebrachte Kritik aus dem traditionalistischen Spektrum zu geben. Bezogen auf alle drei Unterkapitel der traditionalistischen Kritik werden diese Reaktionen Gegenstand des nächsten Kapitels sein.

4.2.4 Zur Rezeption traditionalistischer Kritik innerhalb des Salafismus

Wie in den vorangegangenen Kapiteln deutlich wurde, existiert ein großes Korpus traditionalistischer Kritik am Salafismus. Es stellt sich somit die Frage, inwieweit dieses durch die Sa-

⁶⁸⁹ Der YouTube-Channel der 2010 gegründeten Organisation verfügt über ca. 3500 Abonnenten und wurde bisher ca. 400.000 Mal aufgerufen. Vgl. <https://www.youtube.com/user/TheOldburyFaith/>. Zuletzt geprüft am 08.03.2019.

⁶⁹⁰ Vgl. o.V. (2015). „Response To "Reality of Deobandi Aqeedah"- Ep 1: Intro/Aqidah and Tasawwuf“. 08.09.2015. <https://www.youtube.com/watch?v=vVWc8lh-F9E>. Zuletzt geprüft am 16.06.2017. Das Video ist Teil einer Serie, die als Antwort auf das folgende Video produziert wurde: o.V. (2012). „Reality of Deobandi Aqeedah by Brother Husnayn“. 29.11.2012. <https://www.youtube.com/watch?v=S9X1bJPn6wc&t=1485s>. Zuletzt geprüft am 05.07.2017.

lafisten selbst wahrgenommen wird. Da der Fokus dieser Arbeit auf der Salafismuskritik liegt, kann an dieser Stelle keine ausführliche inhaltliche Analyse der jeweiligen Repliken erfolgen. Doch liefert die Prüfung hinsichtlich der Existenz entsprechender Dokumente zumindest Erkenntnisse darüber, ob die zuvor analysierten Diskurse innerhalb des Salafismus selbst Wirkung entfalten und somit über den Kreis der Verfasser hinaus unter Muslimen eine Rolle spielen.

Die Publikation von al-Ġazālīs Buch führte zu einer ganzen Reihe von Gegendarstellungen und Anfeindungen gegen seine Person.⁶⁹¹ Nicht nur wurden in Ägypten und Saudi-Arabien mehrere Konferenzen veranstaltet, um das Buch zu kritisieren; die bekannte saudische Zeitung *aš-Šarq al-Ausaṭ* publizierte sogar eine eigene, gegen das Buch gerichtete Artikelserie.⁶⁹² Daraufhin publizierte wiederum der Azharit Aḥmad Ḥiğāzī as-Saqqā eine Verteidigungsschrift für al-Ġazālī.⁶⁹³ Al-Ġazālīs Wegbegleiter Yūsuf al-Qaraḏāwī enthielt sich zum Zeitpunkt der Debatte einer Stellungnahme, schrieb allerdings einige Jahre nach der Kontroverse ein Buch darüber, in dem er jedoch den beiden Konfliktparteien gegenüber neutral blieb.⁶⁹⁴ Nach der Ansicht des Modernisten Khaled Abou El Fadls führte die Kritik an al-Ġazālī dazu, dass sich in der Folgezeit kein angesehener Gelehrter mehr dieses Themas annehmen mochte.⁶⁹⁵ Zumindest unter ägyptischen Salafisten wird das Buch in zeitgenössischen Debatten allerdings nach wie vor kritisch erwähnt und scheint dementsprechend Beachtung zu finden.⁶⁹⁶

⁶⁹¹ Interessanterweise wurde die Mehrheit der Erwidernungen in Ägypten und nicht in Saudi-Arabien verlegt. Für einige prominente Beispiele aus beiden Ländern vgl. Ibn ‘Abd ar-Raḥīm, Ašraf Ibn ‘Abd al-Maqsūd (1989). *Ġināyat aš-šaiḥ Muḥammad al-Ġazālī ‘alā l-ḥadīṯ wa-ahlihi*. Ismailia: Maktabat al-Imām al-Buḥārī; Sulṭān, Ġamāl (1990). *Azmat al-ḥiwār ad-dīnī. Naqd kitāb al-Ġazālī As-Sunna an-nabawīya baina ahl al-fiqh wa-ahl al-ḥadīṯ*. Kairo: Dār aš-Šafā’; Al-Madḥalī, Rabī‘ Ibn Hādī (1989). *Kašf mauqif al-Ġazālī min as-sunna wa-ahlihā wa-naqd ba‘d ārā’ihī*. Kairo: Maktabat as-Sunna; ‘Auda, Salmān Ibn Fahd (1989). *Fī ḥiwār ḥādī‘ ma‘a Muḥammad al-Ġazālī*. Riad: Ar-Ri‘āsa al-‘Āmma li-Idārāt al-Buḥūt al-‘Ilmīya wa-l-Iftā’ wa-d-Da‘wa wa-l-Iršād.

⁶⁹² Vgl. Abou El Fadl (2007). S. 93.

⁶⁹³ Vgl. As-Saqqā, Aḥmad Ḥiğāzī (1990). *Daf‘ aš-šubuhāt ‘an aš-šaiḥ al-Ġazālī*. Kairo: Maktabat al-Kullīyāt al-Azharīya.

⁶⁹⁴ Vgl. Al-Qaraḏāwī, Yūsuf (1994). *Al-Imām al-Ġazālī baina mādihihi wa-nāqidīhi*. Kairo: Dār aš-Šurūq.

⁶⁹⁵ Vgl. Abou El Fadl (2007). S. 94. Die beiden Bücher al-Būtīs erschienen vor al-Ġazālīs Werk. In der Tat sind zwischen 1990 und 2009 vergleichsweise wenige traditionalistische Bücher, die den Salafismus kritisieren, erschienen. Erst im Zuge des arabischen Frühling mehren sich wieder die Publikationen. In einem Buch des Politikwissenschaftlers Raymond William Baker über die ägyptische *waṣatīya* in den 1990ern findet sich eine Passage, in der ein ehemalige militanter Islamist in einem staatlich inszenierten TV-Interview angibt, die Bücher al-Ġazālīs hätten ihn – neben dem unmoralischen Verhalten der Extremisten – zum Umdenken ange-regt. Vgl. Baker (2003). S. 20-21.

⁶⁹⁶ Vgl. o.V. (2009). „Aš-Šaiḥ Abū Ishāq ‘an aš-šaiḥ al-Ġazālī“. 25.11.2009. <https://www.youtube.com/watch?v=0SCUW9caAxI>. Zuletzt geprüft am 19.10.2017.

Das Buch ‘Alī Ğum‘as blieb ebensowenig ohne Widerhall. Der ägyptische salafistische Fernsehsender *an-Nās* widmete der Kritik des Buches sogar eine ganze Sendung.⁶⁹⁷ Als Gast eingeladen war Muḥammad ‘Abd al-Wāḥid, ein salafistischer Gelehrter mit einem Magister in *uṣūl al-fiqh* von der Fakultät für Scharia der al-Azhar-Universität. Gleich zu Anfang betont der Moderator, man habe bewusst einen Gelehrten al-Azhars eingeladen, damit erst gar keine Zweifel über die Qualifikation und Unbefangenheit des Kritikers aufkämen.⁶⁹⁸ ‘Abd al-Wāḥid stellt im Gegenzug jedoch zunächst klar, dass die Zugehörigkeit zu al-Azhar keine automatische Fehlerfreiheit impliziere, so wie es die Führung der Institution, aufgrund ihres Minderwertigkeitskomplexes (*‘uqdat nafs*), gerne von sich behauptet. Im Übrigen sei Ğum‘a gar kein wahrer Azharit, da er zunächst einen Bachelor von der Fakultät für Handel der *‘Ain Šams*-Universität erlangte und sich erst danach bei al-Azhar einschrieb. Im Gegensatz dazu sei er selbst schon seit Kindesalter in den Lehranstalten der Institution beheimatet gewesen. Erwartungsgemäß stößt sich ‘Abd al-Wāḥid an der Gleichsetzung von „Salafisten“ (*Salafīyūn*) und „Fanatikern“ (*Mutašaddidūn*). Er fragt, wie Ğum‘a seine eigene Geisteshaltung als moderat bezeichnen könne, wenn er in seinem Buch jeden, der ein Gewand, und jede, die einen Gesichtsschleier trage, als potenziellen Extremisten abstempele. Zuletzt weist er auf die enge Beziehung des Muftis zum Mubarak-Regime sowie zu westlichen Regierungen wie etwa Großbritannien hin, deren Verbrechen an der Umma jedem bekannt sein sollten.⁶⁹⁹

Die Sendung ist somit eine Mischung aus konkreter inhaltlicher Kritik am Buch und den bereits bekannten, eher pauschalen Vorwürfen gegenüber regierungsnahen traditionalistischen Gelehrten. Sowohl hier als auch in anderen Beiträgen wird deutlich, dass al-Azhar sowie die ihr zugehörigen Institutionen nicht per se abgelehnt, sondern vielmehr ihre Führungspersonen sowohl für ihre theologischen als auch für ihre politischen Positionen angegriffen werden.⁷⁰⁰ Durch ihre Verzahnung mit der, als unislamisch und unterdrückerisch empfundenen, ägyptischen Regierung disqualifizieren sie sich aus Sicht der Salafisten schon im Vorfeld einer inhaltlichen Auseinandersetzung mit ihren spezifischen Argumenten.

⁶⁹⁷ Vgl. o.V. (2011). „Ar-Radd ‘alā kitāb ‘Alī Ğum‘a alladī yuhāġimu fihi s-salaffīya“. 27.07.2011. <https://www.youtube.com/watch?v=0tVzb1MnLEk>. Zuletzt geprüft am 03.08.2016.

⁶⁹⁸ Merkwürdigerweise spricht ihn der Moderator stets mit einem Dokortitel an; möglicherweise als in Ägypten durchaus übliche Geste der Ehrerbietung.

⁶⁹⁹ Ğum‘a erhielt am 19. Juli 2011 einen „Honorary Doctorate in Humane Letters“ von der Liverpool Hope-University. In der Sendung werden kurze Ausschnitte aus der Zeremonie, die in einer Kirche stattfand, eingeblendet und entsprechend hämisch kommentiert.

⁷⁰⁰ Vgl. z.B. die Kritik des bekannten Salafisten Muḥammad ‘Abd al-Maqṣūd an der Unterstützung aṭ-Ṭaiyibs für das „Dokument elementarer Freiheiten“ o.V. (2011). „Radd aš-šaiḥ Muḥammad ‘Abd al-Maqṣūd ‘alā waṭīqat al-Azhar wa-Aḥmad aṭ-Ṭaiyib“. 27.06.2011. <https://www.youtube.com/watch?v=6mgTS0JmXhM>. Zuletzt geprüft am 15.07.2017.

Doch auch die in dieser Arbeit analysierten Dokumente von traditionalistischen Einzelakteuren blieben nicht ohne Widerspruch. Ein knappes Jahr nach der Veröffentlichung von al-Būṭī's *al-Lā-maḏhabīya* erschien das Buch „Die fanatische Befolgung einer Rechtsschule ist die eigentliche unerlaubte Neuerung“ (*al-Maḏhabīya al-muta'aṣṣiba hiya l-bid'a*) eines Autors namens Muḥammad 'Īd 'Abbās.⁷⁰¹ Al-Būṭī nimmt in einer späteren Auflage seines Buches hierauf Bezug und gibt an, dass in Wahrheit al-Albānī hinter dem Buch stecke, der es zusammen mit einigen Vertrauten zusammengestellt habe.⁷⁰² Al-Albānī selbst hatte nach dem Erscheinen von *al-Lā-maḏhabīya* um ein persönliches Gespräch mit al-Būṭī gebeten, woraufhin ihn dieser zu sich nach Hause einlud und sich ein dreistündiges Gespräch ergab.⁷⁰³ Die Diskussion um dieses möglicherweise prominenteste Aufeinandertreffen zweier hochrangiger Vertreter der jeweiligen Lager reicht bis in die muslimische Diaspora in Europa.⁷⁰⁴

Sein gegen den Salafismus gerichtetes Zweitwerk schien im Vergleich hierzu ein etwas geringeres Echo hervorgerufen zu haben.⁷⁰⁵ Jedoch wird al-Būṭī, analog zu den al-Azhar-Gelehrten in Bezug auf Ägypten, auch jenseits seiner Bücher aufgrund seiner Nähe zum Assad-Regime kritisiert. Auch hier reicht die Kritik bis in die muslimische Diaspora in Europa und Deutschland. So heißt es in einem deutschsprachigen salafistischen Telegram-Channel:

⁷⁰¹ Vgl. 'Abbās, Muḥammad 'Īd (1970). *Al-Maḏhabīya al-muta'aṣṣiba hiya l-bid'a. Wa-Ātāruhā l-ḥaṭīra fī ḡumūd al-fīkr wa-nḥiṭāt al-muslimīn*. Amman: Al-Maktaba al-Islāmīya.

⁷⁰² Al-Būṭī schreibt er wisse dies, da ein Bekannter von ihm einen der Mitstreiter al-Albānīs beim Editieren des Buches antraf und dieser ihm gegenüber die erwähnten Details zugegeben habe. Vgl. Al-Būṭī (2005). S. 155.

⁷⁰³ Beide Parteien einigten sich darauf, das Gespräch aufzuzeichnen. Die im Internet auffindbaren Versionen sind jedoch nur knapp 90 Minuten lang und von äußerst dürftiger Audioqualität. Vgl. o.V. (2012). „Munāzara baina l-imām al-Albānī raḥimahu llāh wa-l-Būṭī“. 18.03.2012. <https://www.youtube.com/watch?v=VieQpCcv6wk>. Zuletzt geprüft am 17.07.2017. Die Bitte um ein Folgetreffen lehnte al-Būṭī mit der Begründung ab, er habe schon durch das letzte Treffen drei Stunden Zeit verloren, in denen er etwas Sinnvolleres hätte vollbringen können. Vgl. Al-Būṭī (2005). S. 22.

⁷⁰⁴ Dabei versucht jede Seite erwartungsgemäß al-Albānī bzw. al-Būṭī als *Sieger* der Debatte darzustellen. Vgl. Abu Rumaysah (o.J.). „Imam al-Albani's Subjugation of al-Buti“. <http://www.spubs.com/sps/sp.cfm?subsecID=NDV06&articleID=NDV060001&pfriend=>. Zuletzt geprüft am 15.11.2015.; o.V. (2007). „The Debate with Shaykh Nāṣiruddīn al-Albānī“. 2007. <https://de.scribd.com/doc/38566273/The-Debate-with-Shaykh-Nasiruddin-al-Albani-Shaykh-Dr-Muhammad-Said-Ramadan-al-buti>. Zuletzt geprüft am 26.01.2017.

⁷⁰⁵ Für eine Kritik durch den prominenten saudischen Gelehrten Ṣāliḥ Ibn Fauzān al-Fauzān, Mitglied der *Hai'at Kibār al-'Ulamā'*, vgl. Al-Fauzān, Ṣāliḥ Ibn Fauzān (1990). *Ta'qībāt 'alā kitāb As-Salafīya laisat maḏhaban*. Riad: Dār al-Waṭan li-n-Naṣr. Für eine englischsprachige Kritik, die auf Fauzāns Buch Bezug nimmt vgl. 'Iyad, Abu (o.J.). „Is Salafīyah Simply a Blessed Historical Time Period or Is It an Actual Jamaa'ah With a Distinct Creed and Methodology?“. <http://www.salafis.com/articles/oaxwjte-is-salafiyah-simply-a-blessed-historical-time-period-or-is-it-an-actual-jamaaah-with-a-distinct-creed-and-methodology.cfm>. Zuletzt geprüft am 15.11.2015.

Wenn ihr prüfen wollt, ob eine Person ein Grabanbeter ist oder nicht, so reicht es meist, ihn nach dem ‚Gelehrten‘ Muhammad Sa‘id Ramadān al-Būtī zu fragen. (...) Bei uns in der Stadt kam für eine türkische Moschee ein neuer Imām eingeflogen. Er wollte sich mit uns unterhalten und so kamen wir ins Gespräch. (...) Plötzlich sagte er mir, dass er bei al-Būtī in Shām lernte, und er bezeichnete ihn sogar als Shahīd (...). Ich fragte ihn, was er denn davon hält, dass al-Būtī über Bashar al-Asads Armee sagte, dass sie wie die Sahābah seien (...). Er hat gestottert, konnte nichts sagen und machte einen auf ‚Khayr inshāAllāh...‘ und es regte ihn auf, dass ich dies erwähnte, weil er wusste, dass es stimmt. Dass die Aussage von al-Būtī harām war, nein vielmehr sogar Kufr, dies konnte er nicht zugeben aufgrund von seinem Fanatismus. (...) Deswegen rügt uns nicht, wenn wir keine Einigung mit diesem Abschaum wollen. Wer den Tauhīd für den Shirk verkauft, und die Muslime für abtrünnige Gelehrte, welche loyal zu Massenmördern sind, so sind diese unsere Feinde, egal wie oft sie die Shahādah sagen und behaupten Allāh und seinen Gesandten zu lieben!⁷⁰⁶

Die schwerwiegenden Folgen für al-Mālikī nach dem Erscheinen seines Buches wurden bereits im Eingangskapitel zu den traditionalistischen Einzelakteuren beschrieben. Daher sei an dieser Stelle lediglich ergänzt, dass auch hier durch das saudische klerikale Establishment eine Erwiderung publiziert wurde.⁷⁰⁷ Zu der Webseite „Marifah“ und den dortigen Autoren finden sich schließlich vor allem im Internet diverse Widerlegungsversuche in schriftlicher und audiovisueller Form.⁷⁰⁸

Hinsichtlich der traditionalistischen Kritik aus der Diaspora wurden bereits einige Beispiele im Zusammenhang mit dem „Hanafi Fiqh Channel“ erwähnt. Bei einer Durchsicht der Videos des Channels und seiner Gegner entsteht unweigerlich der Eindruck, dass die Motivation hinter einem Großteil der Produktionen darin zu liegen scheint, auf Videos des jeweiligen Gegenübers zu reagieren und deren Inhalte zu delegitimieren, wobei dies für beide Seiten gleichermaßen gilt. So veröffentlichte der Kanal beispielsweise am 30.06.2012 ein Video, in dem die Behauptung der Salafisten, sich ausschließlich nach dem Wortlaut von Koran und Sunna zu richten, ad absurdum geführt werden sollte.⁷⁰⁹ Es ging dabei um die Frage, wie Salafisten die Erzeugnisse des Büffels als *halāl* erachten könnten, wenn doch das Wort „Büffel“ (*ḡāmūs*) nirgends im Koran und den Hadithen vorzufinden sei. Da hier offenkundig ein Analogieschluss (*qiyās*) vorgenommen worden wäre, sollten sich die *Ahl-e Ḥadīth* ehrlicherweise

⁷⁰⁶ o.V. (2017). „Sonderedition: Ein Gelehrter der Grabanbeter unserer Zeit“. 27.03.2017. <https://web.telegram.org/#/im?p=@IlmNafi>. Zuletzt geprüft am 01.04.2017. Die Umschrift entstammt dem Original.

⁷⁰⁷ Āl aš-Šaiḥ, Šāliḥ Ibn ‘Abd al-‘Azīz Muḥammad (1986). *Hādīhī mafāhīmūnā*. Medina: Dār al-Buḥārī. Der Autor gehört zu der, auf Muḥammad ‘Abd al-Wahhāb zurückgehende, Gelehrtenfamilie der *Āl aš-šaiḥ* und ist, mit kurzer Unterbrechung, seit 1996 Minister für Islamische Angelegenheiten, Stiftungen, Mission und Rechtleitung in Saudi-Arabien.

⁷⁰⁸ Für ein arabischsprachiges Beispiel vgl. o.V. (2017). „Ar-Radd ‘alā maqta‘ Sa‘īd Fauda ‘unwina lahu bi-, Aš-Šaiḥ Sa‘īd Fauda yakšifu l-waḡh al-ḥaqīqī li-‘aqīdat Ibn Taimīya‘ 2“. 25.02.2017. https://www.youtube.com/watch?v=vhh-hHK_fLg. Zuletzt geprüft am 15.07.2017. Für eine englischsprachige Kritik vgl. ‘Iyad, Abu (o.J.). „Jahmite Intellectual Fraudster Saeed Foudah's Attempted Refutation of Abu al-Hasan al-Ash'ari, al-Baqillani, al-Bayhaqi and the Entirety of the Salaf on the Sifaat Khabariyyah“. <http://www.asharis.com/creed/articles/plzvo-jahmite-intellectual-fraudster-saeed-foudahs-attempted-refutation-of-abu-al-hasa.cfm>. Zuletzt geprüft am 17.07.2017.

⁷⁰⁹ Vgl. o.V. (2012). „The buffalo that refutes Salafies- By Maulana Amin Safdar Okarvi“. 30.06.2012. <https://www.youtube.com/watch?v=DFzQO9Rx-JI>. Zuletzt geprüft am 30.06.2017.

in *Ahl-e Qiyās* umbenennen. Nur drei Tage später war eine Erwiderung im Netz, in der versucht wurde zu beweisen, dass sich die Legitimität der Erzeugnisse des Büffels sehr wohl aus dem Wortlaut der Quellen ableiten ließe.⁷¹⁰

Insgesamt zeigt sich, dass die aus dem traditionalistischen Spektrum formulierten Kritiken durch die Salafisten durchaus rezipiert und teils intensive Anstrengungen unternommen werden, um ihnen zu begegnen. Nicht immer wird dabei eine Auseinandersetzung mit den konkreten theologischen und islamrechtlichen Argumenten der Traditionalisten vorgetragen, sondern stattdessen versucht, die Integrität der Verfasser schon im Vorfeld in Frage zu stellen. In jedem Fall scheint der durch die Kritiken empfundene Rechtfertigungsdruck zumindest so hoch zu sein, dass ein reines Ignorieren der Vorwürfe nicht in Betracht zu kommen scheint.

4.2.5 Schlussfolgerungen

Durch die Auswertung ausgewählter Diskursbeispiele für traditionalistische Kritik am Salafismus konnte ein breites Spektrum an Argumentationsmustern festgestellt werden. In Ergänzung zu den Zwischenfazits werden in diesem Unterkapitel eine vergleichende Perspektive eingenommen und einige übergeordnete Gedanken im Hinblick auf die traditionalistische Kritik erörtert. Auch wenn in dieser Arbeit keine empirische Messung der Rezeption der besprochenen Argumente erfolgen kann, so lassen sich anhand der Kriterien Form, Inhalt, Verbreitungswege sowie politischer Kontext und die damit verbundene Glaubwürdigkeit der Akteure einige Überlegungen zur Wirkungsmacht der Dokumente anstellen.

Die Mehrheit der Kritikpunkte ist in der Kategorie islamrechtlicher Argumente zu verorten. Dies war insofern zu erwarten, als dieser Bereich die Kernkompetenz der islamischen Rechtsgelehrten verkörpert. Hierbei finden sich viele Argumente wieder, welche seinerzeit an die *Wahhābīya* gerichtet wurden.⁷¹¹ Dazu gehören die Rechtmäßigkeit der *maḏāhib*, die Notwendigkeit des Anschlusses an die Gelehrtentradition und die dabei vermittelte formal-juristische Ausbildung, deren Hermeneutik wiederum das *sine qua non* legitimer Deutungen der islamischen Quellen darstellt. Etwas prominenter im Vergleich zur Kritik an der historischen *Wahhābīya* fällt die Infragestellung des salafistischen Umgangs mit Hadithen und deren Stellenwert aus. Im Gegensatz zu dem in westlichen Medien oftmals verbreiteten Postulat, Sa-

⁷¹⁰ Vgl. o.V. (2012). „The Salafi Buffalo refutes the Liars of Hanafi fiqh Channel“. 03.07.2012. <https://www.youtube.com/watch?v=WJq3sIs1UUg>. Zuletzt geprüft am 30.06.2017. Der Beweis sei Sure 5, Vers 1, wo es heißt „(Zum Schlachten) erlaubt ist euch ein jedes (w. das) Stück Vieh, mit Ausnahme dessen, was euch (in der Schrift als verboten) verlesen wird“.

⁷¹¹ Dies ist insofern ebenso wenig überraschend, als die in Kapitel 4.1 („Historische Kritik an der *Wahhābīya*“) diskutierten Widerlegungsversuche ebenso durch traditionalistische Gelehrte formuliert wurden.

lafisten würden sich streng an dem Koran orientieren,⁷¹² findet dieser und die aus ihm hervorgehenden Prinzipien aus Sicht der Traditionalisten unzureichende Berücksichtigung bei der Rechtsfindung der Salafisten. Dieser handwerkliche Fehler sei ein Resultat ihrer mangelhaften Ausbildung.

Sowohl in der muslimischen Welt als auch in der Diaspora sehen Traditionalisten diese Entwicklung als Ergebnis des Erodierens klassischer Institutionen islamischer Gelehrsamkeit und dem damit einhergehenden Aufkommen modernistischer Strömungen, nicht zuletzt der „modernistischen *Salafīya*“. Bei der Beantwortung der Frage, wie dieser Entwicklung Einhalt geboten und das *richtige* Islamverständnis dem Salafismus gegenüber gestärkt werden kann, sind sie sich weitgehend einig. Der Mehrheit traditionalistischer Gelehrter in der islamischen Welt zufolge müssen die Muslime am sunnitisch-orthodoxen Islambild festhalten, welches aber selbst keiner grundlegenden Reform bedürfe. So äußerte sich *Šaiḥ al-Azhar* Aḥmad aṭ-Ṭaiyib zu der Frage nach der Umsetzung der durch al-Sisi geforderten „religiösen Revolution“ mit den Worten:

*Nein. Denn das würde bedeuten, den Koran und die Fundamente der Religion anzutasten. Der Präsident hat gesagt, dass er keine neue Interpretation der Schriften meint, sondern, dass wir vor neuen Problemen stehen, die es in der Form früher nicht gegeben hat und für die es heute keinen Diskurs gibt. Erforderlich ist es, einen neuen Diskurs zu finden, der diese Herausforderungen aufgreift.*⁷¹³

In Bezug auf das Format der Dokumente fällt auf, dass die meisten Bücher aufgrund ihrer detailreichen, teils stark abstrakt-theoretischen Ausführungen, inhaltlichen Wiederholungen, der Benutzung zahlreicher Fachtermini und ihres Umfangs keine leichte Lesekost darstellen. Dies ist durchaus beabsichtigt, da damit implizit suggeriert wird, dass es für Laien unzulässig sei, sich mit komplexen islamrechtlichen und theologischen Fragestellungen zu befassen. Bestimmte Sachverhalte seien nun mal nicht durch die, von Salafisten vor allem zum Zwecke der *da'wa* gerne genutzten, dünnen Broschüren (*kurrās*) zu erklären.⁷¹⁴

Neben der Form gilt es auch zu fragen, inwieweit die Inhalte für die potenzielle Leserschaft relevant sind. Ob die Widerlegungsversuche des salafistischen Verständnisses der Eigenschaften Gottes für junge Muslime tatsächliche eine Rolle spielen, könnte im ersten Moment im Hinblick auf die in Kapitel 3.2.2.2 („Salafismus als Jugendkultur“) beschriebenen Attraktivitätsmerkmale des Salafismus zumindest angezweifelt werden. Umgekehrt finden sich jedoch

⁷¹² Vgl. Jansen, Frank (2008). „Salafisten: Streng und gläubig“. *Der Tagesspiegel*. 03.12.2008. <http://www.tagesspiegel.de/politik/islamischer-extremismus-salafisten-streng-und-glaebig/1386264.html>. Zuletzt geprüft am 12.08.2017.

⁷¹³ El Kaoutit, Khalid (2015). „What the Islamist Armed Movements are Doing is Wrong“. *Qantara*. 30.04.2015. <https://en.qantara.de/content/interview-with-sheikh-ahmed-al-tayeb-grand-imam-of-al-azhar-university-what-the-islamist>. Zuletzt geprüft am 18.12.2016.

⁷¹⁴ Vgl. hierzu insbesondere al-Būfī (2005).

in Internetforen durchaus kontroverse Diskussionen über Themen wie die salafistische Dreiteilung des *tauḥīd*. Obwohl das Thema rein abstrakt theologischer Natur ist und sich die in dem Forum streitenden User vermutlich außerhalb des Internets nicht kennen, betreiben sie beträchtlichen Aufwand, um ihre jeweilige Position zu rechtfertigen. Auch wenn die hier analysierten Dokumente nicht explizit zitiert werden, so finden die in ihnen enthaltenen Argumente Verwendung bei den jeweiligen Wiederlegungsversuchen.⁷¹⁵ Die Argumente der Autoritäten des jeweiligen Lagers im Zuge dieser theologischen Debatte scheinen daher im Internet zur Legitimierung der entsprechenden Gruppenzugehörigkeit zu dienen, ohne dass hierfür zwingend ein darüber hinaus gehender realweltlicher Bezug notwendig wäre.

In Bezug auf die Verbreitungswege lässt sich feststellen, dass das Internet zunehmend auch von traditionalistischer Seite aus genutzt wird. Fast alle Bücher sind als PDF-Versionen auffindbar. Ebenso existieren zahlreiche Videos der hier diskutierten Akteure.⁷¹⁶ Auch wenn aufgrund der ihnen zur Verfügung stehenden Machtressourcen das Internet vor allem für Traditionalisten aus der islamischen Welt lange Zeit nicht das erste Mittel der Wahl war, scheinen sie nun vermehrt der dortigen salafistischen Dominanz etwas entgegensetzen zu wollen.⁷¹⁷

Wie im Kapitel zur Rezeption der Kritiken seitens der Salafisten allerdings deutlich wurde, leidet der traditionalistische Diskurs an der engen Anbindung seiner maßgeblichen Akteure an Regime, die als unterdrückerisch und damit unislamisch wahrgenommen werden. Es ist anzunehmen, dass diese Ablehnung über salafistische Kreise hinaus reicht. Interessanterweise wird die Anbindung vieler salafistischer Gelehrter an das saudische Regime in den Kritiken nicht aufgegriffen. Dies mag an der Schwerpunktlegung der Verfasser liegen, die in erster Linie die Salafisten in ihren jeweiligen Ländern als unliebsame Konkurrenz betrachten. Der Bezug zu Saudi-Arabien liegt eher in dem Vorwurf begründet, dass der dortige „Beduinenislam“ nicht für die lokalen Verhältnisse geeignet sei.⁷¹⁸ Letzten Endes bleibt es jedoch unklar, weshalb die politische Anbindung der saudischen Gelehrten nicht problematisiert wird.

⁷¹⁵ Vgl. o.V. (2007). „The 3 categories of Tawheed“. 09.09.2007. <http://www.ummah.com/forum/showthread.php?140333-The-3-categories-of-Tawheed>. Zuletzt geprüft am 07.01.2016. Ein gegen das salafistische Verständnis argumentierender User hat sich bezeichnenderweise auch das Konterfei al-Mālikīs als Avatar gewählt.

⁷¹⁶ In den meisten Fällen ist nicht davon auszugehen, dass die Personen selbst, sondern Anhänger ihrer Ansichten die Dokumente hochgeladen haben. Dies gilt natürlich insbesondere für die Dokumente bereits verstorbener Akteure.

⁷¹⁷ So bietet die Webseite des ägyptischen *Dār al-Iftā'* ihre Inhalte mittlerweile auf Arabisch, Englisch, Französisch, Deutsch, Urdu, Indonesisch, Türkisch, Russisch und Swahili. Vgl. <http://www.dar-alifta.org/>. Zuletzt geprüft am 08.03.2019.

⁷¹⁸ Vgl. Gauvain (2013). S. 262.

Abschließend gilt es anzumerken, dass das in diesem Kapitel analysierte Material für Muslime, die sich an anderen Personen und Institutionen orientieren, möglicherweise nicht relevant oder erst garnicht bekannt ist. Dies kann unter anderem für sufische Orden gelten, in denen der Fokus auf den Worten und Schriften sowie der persönlichen Beziehung zu dem jeweiligen spirituellen Anführer liegt. Da der Sufismus eines der hauptsächlichen Feindbilder des Salafismus darstellt, werden im folgenden Kapitel entsprechende Repliken aus dem sufischen Spektrum diskutiert.

4.3 Kritik aus dem sufischen Spektrum

In diesem Kapitel werden salafismuskritische Dokumente analysiert, die dem sufischen Spektrum entstammen. Wie bereits zuvor angemerkt wurde, ist die Abgrenzung zu den anderen Spektren, insbesondere zum Traditionalismus, alles andere als trennscharf. Im Folgenden wird begründet, wieso ein eigenständiges Kapitel dennoch als sinnvoll erachtet wird. Hierzu erfolgt zunächst eine Kommentierung zeitgenössischer Streitgespräche über die vermeintliche Dichotomie eines friedvollen Sufismus, der einem gewaltbereiten Salafismus gegenüberstehe. Darauf Bezug nehmend wird im Rahmen definitorischer Überlegungen erläutert, welche Verwendung die Begriffe „Sufismus“ bzw. „sufisch“ in dieser Arbeit finden. Schließlich wird mit Blick auf die historische Genese das gegenwärtige Verhältnis zwischen Sufismus und Salafismus umrissen und anhand zweier Fallbeispiele analysiert.

Sufismus und Salafismus – Eine vereinfachte Dichotomie?

Die durch Salafisten in ihren Büchern und Predigten geäußerte Antipathie gegenüber dem Sufismus schlägt immer wieder in Form dschihadistischer Übergriffe auf sufische Heiligtümer in Gewalt um. Die Berichte darüber dürften in hohem Maße dazu beigetragen haben, dass in westlichen Medien teilweise das Bild eines genuin friedlichen Sufismus, der einem per se gewaltbereiten Salafismus gegenüberstehe, konstruiert wird. So wurden in einer ZDF Dokumentation die Mitglieder des sufischen Zentrums „Osmanische Herberge“ reduktiv als „die Anti-Salafisten“ bezeichnet.⁷¹⁹ Nicht nur aus der Politik, sondern auch aus dem akademischen Bereich gibt es wiederholt Forderungen, Sufis aktiver in den Kampf gegen den Extremismus einzubinden.⁷²⁰ Der Islamwissenschaftler Mark Sedgwick warnt jedoch nach einer Untersuchung von vier Fallstudien in den USA, Großbritannien, Ägypten und Marokko vor einer zu naiven Herangehensweise an dieses Thema seitens der Politik: „Sufism may be the natural

⁷¹⁹ Vgl. o.V. (2017). „ZDF info - Sufis in Deutschland“. ZDF. 30.08.2017. <https://www.youtube.com/watch?v=Ua-6mGMO8jQ>. Zuletzt geprüft am 08.09.2017. Zur „Osmanischen Herberge“ vgl. Kapitel 4.3.1 („Zwischen den Welten: *aṭ-Tarīqa an-Nāzimīya*“).

⁷²⁰ Vgl. z.B. die Forderungen des US-amerikanischen Historikers Philip Jenkins: Jenkins, Philip (2009). „Mystical Power. Why Sufi Muslims, For Centuries the Most Ferocious Soldiers of Islam, Could Be Our Most Valuable Allies in the Fight Against Extremism“. *Boston*. 25.01.2009. http://archive.boston.com/bostonglobe/ideas/articles/2009/01/25/mystical_power/?page=full. Zuletzt geprüft am 19.12.2016.

enemy of Salafism, but this does not mean that Sufism is the natural ally of those who are opposing Salafism, especially when they are opposing Salafism for their own reasons“.⁷²¹

Ein weiteres prominentes Beispiel für diese Debatte war das Erscheinen eines Aufsatzes des Islamwissenschaftlers Stefan Weidner 2016 in der „Süddeutschen Zeitung“, in dem er, unter anderem mit Verweis auf die anti-kolonialen Bewegungen der islamischen Welt, die generelle Friedfertigkeit des Sufismus in Frage stellte.⁷²² Dies hatte eine Replik des in Weidners Artikel erwähnten deutschen Schriftstellers Ilija Trojanow zur Folge, der darauf hinwies, dass die Hauptfeinde der Salafisten nicht der Westen, sondern sufisch orientierte Muslime seien.⁷²³ Indem Weidner Misstrauen gegenüber dem Sufismus streue, leiste er der Islamfeindschaft Vorschub.⁷²⁴

Aus wissenschaftlicher Perspektive gilt es, Konflikte zwischen Sufis und Salafisten nicht zu pauschalisieren, sondern in ihrem jeweiligen historischen und politischen Kontext zu analysieren, „for behind the apparent universality and similarity of Salafi/Sufi confrontation we find a myriad of local factors that shape its concrete manifestations in different Islamic societies“.⁷²⁵ In einer Studie, bei der sufische und salafistische Konflikte in Westafrika und Südostasien untersucht wurden, kommen die Autoren daher auch zu folgendem Schluss:

*Theological orientation cannot be used as a predictor of either violent or nonviolent behaviour. Broadly defined theological orientations including Salafism and Sufism are not prime movers or causal factors leading to either acceptance or rejection of violence against religious others as a political strategy. They can, however, be used to legitimate a priori dispositions towards both.*⁷²⁶

⁷²¹ Sedgwick, Mark J. (2015). „Sufis as 'Good Muslims'. Sufism in the Battle Against Salafi Jihadism“. In: Lloyd Ridgeon (Hrsg.): *Sufis and Salafis in the Contemporary Age*. New York: Bloomsbury Publishing. S. 105–117. S. 117. Der Islamwissenschaftler Alexander Knysh weist mit Blick auf den Kaukasus und Zentralasien nach, wie Sufis in der Sowjetära durch die Regierung als gefährliche Freimaurer gebrandmarkt wurden, heutzutage dagegen als Allheilmittel gegen den wachsenden salafistischen Einfluss präsentiert werden. Vgl. Knysh, Alexander (2004). „A Clear and Present Danger: 'Wahhabism' as a Rhetorical Foil“. In: *Die Welt des Islams: International Journal for the Study of Modern Islam* 44 (1). S. 3–26. S. 13.

⁷²² Vgl. Weidner, Stefan (2016). „Warum der Sufismus gar nicht so friedlich ist“. *Süddeutsche Zeitung*. 06.08.2016. <http://www.sueddeutsche.de/kultur/islamische-mystik-warum-der-sufismus-gar-nicht-so-friedlich-ist-1.3109023>. Zuletzt geprüft am 04.09.2016.

⁷²³ Vgl. Trojanow, Ilija (2016). „Der größte Feind des islamischen Extremismus“. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. 19.08.2016. http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/themen/ilija-trojanow-ueber-sufismus-14394753.html?printPagedArticle=true#pageIndex_2. Zuletzt geprüft am 18.12.2016.

⁷²⁴ Für eine Kommentierung der Debatte durch den Islamwissenschaftler Michael Kreutz, der eher mit Weidner konform geht, vgl. Kreutz, Michael (2016). „Mit dem Sufismus gegen den politischen Islam?“. *Transatlantic Annotations*. 27.08.2016. <http://www.transatlantic-forum.org/2016/mit-dem-sufismus-gegen-den-politischen-islam>. Zuletzt geprüft am 18.12.2016.

⁷²⁵ Knysh, Alexander (2007). „Contextualizing the Salafi-Sufi Conflict. From the Northern Caucasus to Hadramawt“. In: *Middle Eastern Studies* 43 (4). S. 503–530. S. 507.

⁷²⁶ Woodward, Mark; Umar, Muhammad Sani; Rohmaniyah, Inayah; Yahya, Mariani (2013). „Salafi Violence and Sufi Tolerance?. Rethinking Conventional Wisdom“. In: *Perspectives on Terrorism* 7 (6). S. 58–78. S. 59.

Sufismus aus islamwissenschaftlicher Perspektive

In Anlehnung an die Bezeichnung der Islamwissenschaftlerin Annemarie Schimmel (gest. 2003) wird in Bezug auf den Sufismus oft von den „mystischen Dimensionen des Islams“ gesprochen.⁷²⁷ Diese pauschale Gleichsetzung ist jedoch insofern ungenau, als nicht jede Erscheinungsform des Sufismus mystische Elemente enthält. So war die Lebensweise der ersten unter der Bezeichnung „Sufis“ bekannten Akteure der islamischen Geschichte eher von asketischen als von mystischen Erfahrungen geprägt. Dies änderte sich erst im Verlaufe des 9. Jahrhunderts.⁷²⁸ Einige der im 18., 19. und 20. Jahrhundert entstandenen reformerischen Sufi-Orden legten bzw. legen zudem einen großen Wert auf Orthopraxie und stehen als unorthodox erachteten mystischen Erfahrungen eher skeptisch gegenüber.⁷²⁹

So bevorzugen beispielsweise die Anhänger der Deobandi-Bewegung anstelle des arabischen Begriffes für Sufismus (*taṣawwuf*) den Begriff *iḥsān*, der so viel wie „moralische Vervollkommnung“ oder „vervollkommnete Umsetzung der religiösen Gebote“ bedeutet.⁷³⁰ Dies ist zurückzuführen auf einen Hadith, in dem der Engel Gabriel Muhammad nach der Bedeutung der Begriffe *imān*, *islām* und *iḥsān* gefragt habe. In Bezug auf *imān* führte Muhammad die sechs Glaubensgrundlagen an, *islām* wiederum sei deren Umsetzung in Form der fünf Säulen. *Iḥsān* bedeute schließlich, diese Taten zu vollbringen, als ob man Gott dabei sähe und sich bewusst darüber zu sein, dass Gott einem dabei zuschäue.⁷³¹ In seinem Selbstverständnis sieht sich daher der Sufismus „as the completion of Islam, its living embodiment, in contrast to le-

⁷²⁷ Vgl. Schimmel, Annemarie (1995). *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*. Frankfurt am Main: Insel-Verlag.

⁷²⁸ Vgl. Melchert, Christopher (1996). „The Transition from Asceticism to Mysticism at the Middle of the Ninth Century C.E.“. In: *Studia Islamica* 83. S. 51–70.

⁷²⁹ In Teilen der Islamwissenschaften wurde zur Bezeichnung dieser Reformbewegungen der Begriff „Neo-Sufismus“ benutzt. Er ist unter anderem deshalb umstritten, da er ebenso zur Beschreibung von esoterischen Gruppen im Westen benutzt wird. Zu Letzteren vgl. Sedgwick, Mark J. (2008). „Neo-Sufism“. *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. 2008. http://dx.doi.org/10.1163/1873-8338_dgwe_DGWE_254. Zuletzt geprüft am 20.09.2017. Für die Reformbewegungen dagegen vgl. Voll, John (2008). „Neo Sufism: Reconsidered Again“. In: *Canadian Journal of African Studies* 42 (2).

⁷³⁰ Vgl. Geaves (2015). S. 197. Man achte in Bezug auf Marokko auf den Namen der Gruppierung *al-ʿAdl wa-l-Iḥsān*, die salafistische und sufische Charakteristika aufweist. Vgl. Lauzière, Henri (2005). „Post-Islamism and the Religious Discourse of 'Abd Al-Salam Yasin“. In: *International Journal of Middle East Studies* 37 (2). S. 241–261.

⁷³¹ Der Hadith ist in leichter Variation bei al-Buḥārī im Buch über den Glauben im Kapitel „die Frage Gabriels an den Propheten, Frieden und Segen sei auf ihm, über den Glauben, den Islam, moralische Vervollkommnung und das Wissen über die jüngste Stunde“ (*suʿāl Ġibrīl an-nabīy ʿalayhi wa-sallam ʿan al-imān wa-l-islām wa-l-iḥsān wa-ʿilm as-sāʿa*), als auch bei Muslim im Buch des Glaubens im Kapitel „Was ist der Islam? Eine Erklärung seiner Charakteristika“ (*al-islām mā huwa wa-baiyān ḥiṣālihi*) überliefert.

gal formalism and theological scholasticism, but not in opposition to Muslim laws and doctrines”.⁷³²

Historisch können verschiedene Phasen des Sufismus unterschieden werden. Der bereits erwähnten asketischen oder ethischen Phase folgte ein philosophischer oder esoterischer Sufismus, bei dem es darum ging die Wahrheit zu erkennen, indem man Gott so nahe kam, dass man sich am Ende mit ihm vereinen und den Status eines Heiligen erlangen konnte. Ab ungefähr dem elften Jahrhundert institutionalisierte sich der Heiligenkult und es begann die Ausformung der transnationalen Sufi-Orden.

These spiritual networks, known as paths (turuq, sing. tariqa, i.e., paths to God), were named after the founding saints – e.g., Qādiriyya (‘Abd al-Qādir al-Jilāni, d. 1166), Shādhiliyya (Abū l-Hasan al-Shādhili, d. 1258), Chistiyya (Mu‘īn al-Dīn al-Chishtī, d. 1236), and Naqshbandiyya (Bahā’ al-Dīn al-Naqshbandī, d. 1389). Such networks spread throughout the Muslim world, but were organized locally under a sheikh who represented only one of many spiritual successors to the founding saint. Later, in the eighteenth and nineteenth centuries, networks emerged that were more centrally organized, such as the Tijāniyya in West Africa and the Khatmiyya in East Africa. These regional networks, embracing various locales, served in some cases as a template for empire builders and, in time, the modern nation-state.⁷³³

Die Organisationsform als Bruderschaft oder Orden sowie das spezielle Verhältnis des Anführers (*šaiḥ*, *muršid*, *pīr*) zu seinen Anhängern (*Murīdūn*) sind wichtige Unterscheidungskriterien zu den anderen in dieser Arbeit untersuchten islamischen Strömungen.

Das Verhältnis von Sufismus und Salafismus aus historischer Perspektive

Vergleicht man die Positionen der für den heutigen Salafismus relevanten Personen zum Sufismus, so lassen sich durchaus unterschiedliche Ansichten feststellen. Auch wenn der Sufismus zu seinen Lebzeiten noch nicht sonderlich ausgeprägt war, soll Aḥmad Ibn Ḥanbal diesbezüglich eine ambivalente Haltung gegenüber seinen Zeitgenossen eingenommen haben. Er selbst glaubte zwar an die Kraft von Reliquien des Propheten und erwähnte in seinen Werken

⁷³² Heck, Paul L. (2007). „Sufism. What Is It Exactly?“. In: *Religion Compass* 1 (1). S. 148–164. S. 148. Im Nachgang zu dem folgenschweren Anschlag auf eine Moschee auf dem Sinai am 24.11.2017 wurde in einigen Artikeln argumentiert, dass der sufische Hintergrund der Moschee eine zentrale Rolle bei der Zielauswahl gespielt habe, da Sufis als Sonderströmung bzw. „Sekte“ ein besonderes Feindbild der Dschihadisten darstellen. Auch wenn die Feindschaft zum Sufismus dem Dschihadismus in der Tat immanent ist, wird durch solche Formulierungen jedoch suggeriert, der Sufismus sei nicht Teil der Orthodoxie, und damit letzten Endes den Dschihadisten das Wort geredet. Vgl. hierzu Hellyer, Hisham A. (2017). „It's Not Sufism but Those Who Exclude It that Depart from the Islamic Norm“. *ABC News Religion & Ethics*. 30.11.2017. <http://www.abc.net.au/religion/articles/2017/11/30/4773679.htm>. Zuletzt geprüft am 19.12.2017.; Radtke, Bernd (1994). „Warum ist der Sufi orthodox?“. In: *Der Islam: Zeitschrift für Geschichte und Kultur des Islamischen Orients* 71 (2). S. 302–307. Ähnliches gilt für die Übergriffe auf sufische Heiligtümer in Nordmali im Jahr 2012. Vgl. Britton, Bianca (2016). „Jihadist Sentenced to 9 Years for Destroying Ancient Timbuktu Shrines“. *CNN*. 27.9.2016. <https://edition.cnn.com/2016/09/27/africa/al-mahdi-timbuktu-sentence/index.html>. Zuletzt geprüft am 29.03.2019.

⁷³³ Heck (2007). S. 157.

besonders fromme Menschen (*Abdāl*), denen er implizit den Status von Heiligen zusprach.⁷³⁴ Gleichzeitig jedoch kritisierte er das in seinen Augen ziellose Umherwandern der ersten Sufis und sah in dem rituellen Zusammenkommen zum Gedenken an Gott (*dīkr*) tendenziell eine unerlaubte, zumindest jedoch eine unnötige Neuerung.⁷³⁵

Trotz gewisser Skepsis kann die *Ḥanbalīya* trotzdem nicht pauschal als Gegenpol zum Sufismus erachtet werden, zumal viele spätere Hanbaliten selbst Sufis waren.⁷³⁶ Dies gilt trotz der polemischen Schriften Ibn Taimīyas, die er gegen verschiedene Personen und Praktiken geschrieben hatte, die dem Sufismus zuzuordnen sind, insbesondere des bekannten und umstrittenen Mystikers Ibn ‘Arabī (gest. 1240).⁷³⁷ Allerdings hat er in anderen Werken, in Anlehnung an al-Ġazālī, die Reinigung des Herzens (*ṭahārat at-qulūb*) sowie die Möglichkeit direkte Inspiration durch Gott zu bekommen (*ilhām*), als legitime Methoden des Wissenserwerbs anerkannt.⁷³⁸ Darüber hinaus besteht Uneinigkeit darüber, inwieweit er möglicherweise selbst Sufi war.⁷³⁹ In der Gesamtbetrachtung kommt die neuere Forschung zu dem Schluss “[that] it should nonetheless be clear that Sufism, within the boundaries of traditionalist theology, had a place in Ibn Taymiyya’s worldview”.⁷⁴⁰

Ibn ‘Abd al-Wahhāb hat Ibn Taimīyas Erbe in Bezug auf den Sufismus hingegen deutlich rigoroser gedeutet. Die Vorstellung einer ununterbrochenen Verbindung des Herzens des Schülers (*murīd*) zu seinem jeweiligen *ṣaiḥ* (*rābiṭa*), dessen Behauptung, in einer Linie mit dem Propheten zu stehen (*silsila*) sowie der blinde Gehorsam ihm gegenüber waren in Ibn ‘Abd al-

⁷³⁴ Vgl. Melchert (2006). S. 356. Es ist nicht ganz klar, ob die Bezeichnung „extraordinarily pious Muslims“ eine Übersetzung Melcherts aus den Schriften Ibn Ḥanbals ist. Im heutigen Sufismus sind die *Abdāl* nicht nur „besonders fromme Muslime“, sondern Heilige, ohne die das Universum aus dem Gleichgewicht gerate. Vgl. Goldziher, I.; Kissling, H. J. (2012). „Abdāl“. *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. 2012. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_0132. Zuletzt geprüft am 19.09.2017.

⁷³⁵ Vgl. Melchert, Christopher (2001). „The Ḥanābila and the Early Sufis“. In: *Arabica* 48 (3). S. 352–367. 356–360.

⁷³⁶ Vgl. Makdisi, George (1971). „The Hanbali School and Sufism“. In: o.V. (Hrsg.): *Actas, IV Congresso de Estudos Arabes e Islâmicos*. Leiden: Brill. S. 115–126. S. 120.

⁷³⁷ Sowohl zu Ibn ‘Arabī allgemein als auch zu der Kritik an ihm durch Ibn Taimīya vgl. Knysh, Alexander (1999). *Ibn ‘Arabi in the Later Islamic Tradition. The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*. Albany: State University of New York Press.

⁷³⁸ Vgl. Ansari, Muhammad Abdul Haq (1985). „Ibn Taymiyyah and Sufism“. In: *Islamic Studies* 24 (1). S. 1–12. S. 7. Zu *ilhām* vgl. MacDonald, D. B. (2012). „Ilhām“. *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. 2012. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_3533. Zuletzt geprüft am 10.09.2017.

⁷³⁹ Zur Unterstützung dieser These vgl. Makdisi, George (1973). „Ibn Taimiya: A Sufi of the Qadiriya Order“. In: *American Journal of Arabic Studies* 1. S. 118–129; für eine Gegendarstellung vgl. Meier, Fritz (1981). „Das Sauberste über die Vorbestimmung“. In: *Saeculum* 32 (1). S. 74–89, sowie Ansari (1985).

⁷⁴⁰ Post, Arjan (2016). „A Glimpse of Sufism from the Circle of Ibn Taymiyya. An Edition and Translation of al-Ba‘labakkī’s (d. 734/1333) Epistle on the Spiritual Way (Risālat al-Sulūk)“. In: *Journal of Sufi Studies* 5. S. 156–187. S. 161.

Wahhābs Augen klarer *kufr*.⁷⁴¹ Auch wenn er namentlich nur Ibn al-‘Arabī sowie den ägyptischen Dichter Ibn al-Fāriḍ (gest. 1235) zu Ungläubigen erklärte, warf er den Anführern der *turuq* dennoch in ihrer Gesamtheit vor, Hochstapler zu sein, welche die Gläubigen betrügen und ausnehmen würden.⁷⁴² Da allerdings die Orden nur eine der vielen muslimischen Gruppen darstellte, gegen die sich Ibn ‘Abd al-Wahhābs Kritik richtete, existieren von ihm kaum dezidierte Auseinandersetzungen mit sufischen Lehren: „Wahhābism, in its early stages, confronted Sufism primarily at the level of popular practice and daily routines. Discourse was not carried out on the level of sophisticated theological argumentation”.⁷⁴³

Deutlich komplexer war das Verhältnis der Reformer der “modernistischen *Salafīya*“ zum Sufismus. Auch hier kann von keiner Pauschalkritik gegenüber dem Sufismus gesprochen werden. Muḥammad ‘Abduh wandte sich zwar auch gegen bestimmte sufische Deutungen islamischer Termini, kritisierte aber vielmehr die Passivität und Aufspaltung der Umma durch die verschiedenen Orden angesichts der kolonialen Bedrohung.⁷⁴⁴ Dennoch lehnte er den Sufismus nicht in seiner Gesamtheit ab und verfasste sogar eigene Abhandlungen in diesem Themengebiet.⁷⁴⁵ Ähnlich ambivalent war es bei den syrischen Reformern, deren Lesart Ibn Taimīyas sich deutlich von der Ibn ‘Abd al-Wahhābs unterschied. So kritisierten sie sowohl sufische Eiferer, aber auch diejenigen, welche den Sufismus als legitime islamische Lehre verboten und seine Anhänger zu Ungläubigen erklärten. Generell kann nicht eindeutig zwischen *den* Reformern und *den* Sufis unterschieden werden:

⁷⁴¹ Vgl. Peskes, Esther (1999). „The Wahhābiyya and Sufism in the Eighteenth Century“. In: Frederick De Jong; Bernd Radtke (Hrsg.): *Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*. Leiden: Brill. S. 145–161. S. 159.

⁷⁴² Vgl. Ibid. S. 151. Zu al-Fāriḍ vgl. Homerin, Th. Emil (2012). „Ibn al-Fāriḍ“. *Encyclopaedia of Islam. Third Edition*. 2012. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_30774. Zuletzt geprüft am 19.09.2017.

⁷⁴³ Peskes (1999). S. 159.

⁷⁴⁴ Vgl. Weismann, Itzhak (2015). „Modernity from Within. Islamic Fundamentalism and Sufism“. In: Lloyd Ridgeon (Hrsg.): *Sufis and Salafis in the Contemporary Age*. New York: Bloomsbury Publishing. S. 9–32. S. 16. Weismann benutzt hier den aus meiner Sicht etwas unglücklich gewählten Begriff „Fundamentalists“ zur Bezeichnung von jeglichen muslimischen Reformbewegungen der letzten Jahrhundertwende.

⁷⁴⁵ Vgl. Scharbrodt, Oliver (2007). „The Salafīyya and Sufism. Muḥammad ‘Abduh and His Risālat al-Wāridāt (Treatise on Mystical Inspirations)“. In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 70 (1). S. 89–115. Die Islamwissenschaftlerin Elizabeth Sirriyeh benutzt in Bezug auf ‘Abduh die Bezeichnung „*salafī* Sufism“. Aufgrund der in Kapitel 3 dargelegten Unterscheidung zwischen „modernistischer *Salafīya*“ und heutigem Salafismus wäre diese Begriff im Kontext dieser Arbeit jedoch irreführend. Vgl. Sirriyeh, Elizabeth (1999). *Sufis and anti-Sufis. The Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World*. Richmond: Curzon. S. 96.

*In fact, most of the so-called 'Salafis' of the late nineteenth and early twentieth centuries had a clear Sufi background. Qāsimī's favorable view of the writings of such celebrated Sufis as Ghazālī (d. 1111) or Ibn 'Arabī is a product of this very environment, and he, like other Salafis, was well versed in the esoteric and ascetic writings of Sufi scholars.*⁷⁴⁶

Der zeitgenössische Salafismus orientiert sich in seinem Urteil über den Sufismus hingegen eher wieder an der *Wahhābīya*, wobei er ihre vergleichsweise oberflächlichen Kritikpunkte in detaillierten Abhandlungen weiterentwickelt hat. Zu deren bekanntesten gehören sicher die Bücher „Dies ist der Sufismus“ (*Hādihī hiya ṣ-ṣūfīya*) und „Der Niedergang des Sufitums“ (*Maṣra' at-taṣawwuf*) von 'Abd ar-Raḥmān al-Wakīl (gest. 1971), dem dritten Anführer von *Anṣār as-Sunna al-Muḥammadīya*, Ägyptens ältester und größter salafistischen Organisation. In beiden Werken wird der Sufismus in seiner Gesamtheit verurteilt, einschließlich der frühen Asketen.⁷⁴⁷ Ähnlich sieht es Ibn Bāz, der die Sufis in verschiedene Gruppen unterteilt, die jedoch am Ende alle abzulehnen seien und sich nur im Grad ihrer Vielgötterei unterscheiden würden.⁷⁴⁸ Gleichwohl gilt, dass nicht alle Salafisten den Sufismus in der Vehemenz ablehnen, wie al-Wakīl und Ibn Bāz. Auf der prominenten salafistischen Webseite „IslamQ&A“ heißt es zwar auf der einen Seite:

*All the Sufi orders (tareeqahs) or that which is called tasawwuf (Sufism) nowadays are full of actions that are innovated and constitute shirk, or the means that lead to it, as well as corrupted beliefs that are contrary to the Qur'an and Sunnah (...). No Muslim should sit in their gatherings and he must avoid mixing with them, so that he will not be influenced by their corrupt beliefs, lest he fall into the same shirk and innovation that they have fallen into.*⁷⁴⁹

An anderer Stelle des Textes wird dagegen der Gründer des *Qādirīya*-Ordens 'Abd al-Qādir al-Ġilānī (gest. 1166) als jemand gepriesen, der die richtige *'aqīda* besaß und dessen Dienst für den Islam seine Fehler bei weitem überträfen. Seine Anhänger wiederum hätten sich von seinem moderaten Sufismus entfernt. Ein ähnliches Urteil wird al-Ġazālī zuteil, dessen Ansichten zum Ende seines Lebens weitestgehend mit dem Islam der *Salaf* übereingestimmt hät-

⁷⁴⁶ Sirry, Mun'im (2011). „Jamāl al-Dīn al-Qāsimī and the Salafi Approach to Sufism“. In: *Die Welt des Islams: International Journal for the Study of Modern Islam* 51. S. 75–108. S. 78. Vgl. auch Weismann, Itzhak (2005). „The Politics of Popular Religion: Sufis, Salafis, and Muslim Brothers in 20th-Century Hamah“. In: *International Journal of Middle East Studies* 37 (1). S. 39–58. S. 39.

⁷⁴⁷ Vgl. Al-Wakīl, 'Abd ar-Raḥmān (1984). *Hādihī hiya aṣ-ṣūfīya*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīya; Al-Wakīl, 'Abd ar-Raḥmān (1980). *Maṣra' at-taṣawwuf*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīya. Wie Richard Gauvain anmerkt, bedient sich al-Wakīl dabei auch der Argumente des Orientalisten Ignaz Goldziher (gest. 1921), der die Entstehung des Sufismus vor allem auf außerislamische Einflüsse zurückgeführt hat. Gauvain, Richard (2015). „Egyptian Sufism Under the Hammer. A Preliminary Investigation into the Anti-Sufi Polemics of 'Abd al-Rahman al-Wakil (1913-70)“. In: Lloyd Ridgeon (Hrsg.): *Sufis and Salafis in the Contemporary Age*. New York: Bloomsbury Publishing. S. 33–57. S. 53. In der Islamwissenschaft gilt diese These seit den Arbeiten von Massignon als überholt. Zu der Dialektik zwischen innermuslimischen Ansichten und der Meinung von Orientalisten vgl. auch Sorgenfrei, Simon (2018). „Hidden or Forbidden, Elected or Rejected. Sufism as 'Islamic Esotericism'?“. In: *Islam and Christian-Muslim Relations* 29 (2). S. 145–165.

⁷⁴⁸ Vgl. Ibn Bāz, 'Abd al-'Azīz (o.J.). „Aqsām aṣ-ṣūfīya“. *Al-Mauqi' ar-Rasmī li-Samāhat aṣ-Ṣaiḥ al-Imām Ibn Bāz*. o.J. <http://www.binbaz.org.sa/noor/1368>. Zuletzt geprüft am 19.07.2017.

⁷⁴⁹ o.V. (2014). „A brief look at Abdal-Qadir Jilani and Moinuddin Chishti, and their 'aqeedah (doctrine)“. *Islam Q&A*. 28.04.2014. <https://islamqa.info/en/143615>. Zuletzt geprüft am 21.09.2017.

ten.⁷⁵⁰ Bis zu einem gewissen Grad akzeptable Inhalte sufischer Lehren sind aus Sicht der Salafisten das Bemühen um moralische Reinheit, spirituellen Fortschritt, bestimmte asketische Elemente sowie das regelmäßige Gedenken an Gott.⁷⁵¹

Trotz der Notwendigkeit einer differenzierten Betrachtung stellt der Sufismus letztendlich dennoch ein dezidiertes Feindbild des Salafismus dar, was ein weiterer Grund dafür ist, Kritiken von Akteuren zu beleuchten, die sich primär als Sufis begreifen und aus dieser Perspektive gegen Salafisten argumentieren. Untersucht werden im Folgenden Kritiken der transnational agierenden *Ṭarīqa an-Nāzimīya* sowie der ägyptischen *Ṭarīqa al-‘Azīmīya*. Wie im vorherigen Kapitel, wird eine kontextuelle Einordnung der Verfasser der Analyse ihrer konkreten Argumente vorangestellt.

4.3.1 Zwischen den Welten: aṭ-Ṭarīqa an-Nāzimīya

Der auf transnationaler Ebene wohl prominenteste sufische Orden in Bezug auf Salafismuskritik ist *aṭ-Ṭarīqa an-Nāzimīya*.⁷⁵² Seine Anhänger leben sowohl in Ländern mit muslimischer Bevölkerungsmehrheit als auch in der europäischen und US-amerikanischen Diaspora. Über verschiedene Webseiten ist die *Nāzimīya* zudem auch im Internet äußerst präsent.⁷⁵³ Auf eine kurze Einordnung innerhalb des Sufismus folgt eine Analyse von ausgewählten Dokumenten des Ordens.

Die *Nāzimīya* ist Teil der *Naqšbandīya*-Strömung im Sufismus. Ihr Name geht zurück auf Bahā’ ad-Dīn Naqšband (gest. 1389), der den Orden konsolidierte und ihn zum einflussreichsten in Zentralasien werden ließ.⁷⁵⁴ Von den elf Kernstandpunkten des Ordens wurden acht bereits durch ‘Abd al-Ḥālīq al-Ġiğduwānī (gest. 1179) formuliert, welcher der *Huğğānīya*,

⁷⁵⁰ Vgl. o.V. (2002). „Who was al-Ghazzaali?“. *Islam Q&A*. 20.04.2002. <https://islamqa.info/en/13473>. Zuletzt geprüft am 21.09.2017.

⁷⁵¹ Richard Gauvain stellt hierzu fest, dass Salafisten im Bereich der rituellen Reinheit (*tahāra*) durchaus Konzepte aus dem Sufismus übernehmen und sich dabei insbesondere auf al-Ġazālī berufen. „Ultimately, charting the boundary lines that separate what is authentically Sufi from what is demonstrably Salafi in modern Egyptian religio-social realities has become an extraordinarily difficult, and arguably rather pointless task“. Vgl. Gauvain (2013). S. 81.

⁷⁵² Daneben finden sich unter anderem auch die Bezeichnungen *Naqšbandīya Haqqānīya*, *Haqqānīya* oder *Naqšbandīya Nāzimīya*.

⁷⁵³ Z.B. <http://naqshbandi.org/>; <https://sufilive.com/>; <http://www.nurmuhammad.com/pbuh/> oder auch <https://eshaykh.com/>. Zuletzt geprüft am 11.03.2019.

⁷⁵⁴ Vgl. Algar, Hamid (1976). „The Naqshbandi Order. A Preliminary Survey of Its History and Significance“. In: *Studia Islamica* (44). S. 123–152. S. 135.

dem Vorgänger der *Naqšbandīya*, vorstand. Drei wurden durch Bahā' ad-Dīn ergänzt.⁷⁵⁵ Nach Osten erfolgte eine Expansion ins Mogulreich, wo der als Erneuerer (*al-muğaddid*) bezeichnete Anhänger des Ordens Aḥmad Sirhindī (gest. 1624) Namensgeber des so genannten *Muğaddidīya*-Zweiges der *Naqšbandīya* wurde.⁷⁵⁶

Nach Westen erfolgte die Ausbreitung durch Mullā 'Abdallāh Ilāhī (gest. 1490), wobei dem jungen Osmanischen Reich die sunnitisch-orthodoxe Ausrichtung der *Naqšbandīya* im Kampf gegen die schiitischen Safawiden entgegenkam.⁷⁵⁷ Wichtigste Figur für die Fortentwicklung im arabisch-osmanischen Kontext war schließlich der Kurde Ḥālid al-Bağdādī, auch bekannt als Maulānā Ḥālid aš-Šahrazūrī (gest. 1827), der sich nach einem Aufenthalt in Indien in Damaskus niederließ und auf dessen Namen der dortige Zweig der *Ḥālidīya* zurückgeht. Sein Aufruf zu mehr Konformität mit der Scharia und Loyalität zum Sultan bzw. dem Kalifen angesichts der kolonialen Bedrohung fand Anklang bei großen Teilen der Bevölkerung, und die *Ḥālidīya* wurde zum maßgeblichen Orden der staatsnahen 'Ulamā'.⁷⁵⁸

Merkmale der *Naqšbandīya* sind die Propagierung der strikten Befolgung sunnitischer Orthodoxie sowie ein politischer Aktivismus, wobei dieser eher im Bereich der diskreten Einflussnahme als der eigenen Machtergreifung liegt. Insbesondere nach der Abschaffung des Kalifats und dem Verbot sämtlicher Sufi-Orden 1925 durch Atatürk (gest. 1938) versuchten die Anhänger der verschiedenen *Naqšbandīya*-Zweige über neue Organisations- und Agitationsformen ihren Einfluss zu wahren oder wiederzuerlangen. Ein weiterer wichtiger Aspekt der Entwicklung des Ordens im 20. Jahrhundert ist seine weitläufige Aufspaltung. Diese ist ein Resultat des Systems von Stellvertretern (*ḥalīfa*, Pl. *Ḥulafā'*), die durch den *šaiḥ* eines Ordens ernannt werden. Nach dessen Tod nehmen nicht selten mehrere *Ḥulafā'* für sich in Anspruch, legitimer Erbe und Fortführer des Ordens zu sein, wodurch immer neue Subgruppen entstehen.⁷⁵⁹ Eine davon ist die durch *šaiḥ* Nāzīm (gest. 2014) geführte Richtung.

⁷⁵⁵ Diese sind: ständiges, stilles Gottesgedenken, Zurückhaltung [seiner Gedanken], Achtsamkeit, Rückbesinnung [auf Gott], Gewährsein für den Atem, Reisen in seiner [spirituellen] Heimat, auf seinen Schritt zu achten, Einsamkeit in der Menge, Denkpausen [darüber, wie man seine Zeit verbringt], Beachtung der Anzahl [des *dīkr*]; Gewahrsam des Herzens [um eine Verbindung des Herzens zu Gott aufzubauen]. Vgl. o.V. (2010). „Die elf Prinzipien des Naqshbandi-Pfades“. *The Golden Sufi Center*. 2010. https://goldensufi.org/g_elf_prinzipien.html. Zuletzt geprüft am 31.10.2017.

⁷⁵⁶ Zu Sirhindī vgl. Inayatullah, Sh. (2012). „*Shaykh* Aḥmad Sirhindī“. *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. 2012. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_0425. Zuletzt geprüft am 31.10.2017.

⁷⁵⁷ Vgl. Mardin, Serif (1991). „The Naksibendi Order in Turkish History“. In: Richard Tapper (Hrsg.): *Islam in Modern Turkey. Religion, Politics, and Literature in a Secular State*. London: I.B. Tauris. S. 121–142. S. 129.

⁷⁵⁸ Vgl. Algar, Hamid; Nizami, K. A. (2012). „*Nakshbandiyya*“. *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. 2012. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0843. Zuletzt geprüft am 04.07.2018.

⁷⁵⁹ Vgl. Sedgwick, Mark J. (2018). „Sufi Religious Leaders and Sufi Orders in the Contemporary Middle East“. In: *Sociology of Islam* 6 (2). S. 212–232. S. 217.

Muḥammad Nāzīm ‘Ādil al-Qubrūṣī al-Ḥaqqānī, bekannt als *ṣaiḥ* Nāzīm, wurde 1922 im heute türkischen Teil Zyperns geboren.⁷⁶⁰ Er studierte zunächst Chemie in Istanbul, wandte sich nach dem Tod seines Bruders jedoch ausschließlich der religiösen Weiterbildung zu. Dabei führte ihn sein Weg nach Damaskus, dem zuvor beschriebenen Zentrum der *Naqṣbandīya-Ḥālidīya*, und zu seinem Lehrer ‘Abdallāh ad-Dāgīstānī (gest. 1973). Nach einiger Zeit der Unterweisung trug dieser ihm auf, zurück nach Lefke auf Zypern zu gehen und von dort die Botschaft des Ordens in die westliche Welt zu tragen. Das Zentrum der Europaaktivitäten liegt dabei in London, wo *ṣaiḥ* Nāzīm von 1972 bis kurz vor seinem Tod 2014 jährlich mehrere Monate verbrachte.⁷⁶¹ Die Ausbreitung der *Nāzīmīya* in den USA erfolgt über seinen dortigen *ḥalīfa* Hisham Kabbani, der mit einer Tochter *ṣaiḥ* Nāzīms verheiratet ist.⁷⁶²

Der Orden sieht sich selbst als den authentischsten Vertreter der *Naqṣbandīya*-Tradition und spricht anderen sufischen Orden ab, auf der gleichen Stufe mit ihm zu stehen.⁷⁶³ Kritiker erachten ihn jedoch vielmehr entweder als Sonderströmung innerhalb der *Naqṣbandīya* oder gar außerhalb von ihr stehend.⁷⁶⁴ Die Kritik richtet sich insbesondere gegen die durch Musik und ekstatische Tänze begleitenden *dīkr*-Zeremonien, die von der ursprünglichen Lehre des stillen

⁷⁶⁰ In einer deutschen Hagiografie wird berichtet, dass sein Vater von ‘Abd al-Qādir al-Ġilānī und seine Mutter von dem persischen Mystiker Ġalāl ad-Dīn Rūmī (gest. 1273) abstamme. Diese Information lies sich unter Heranziehung weiterer Literatur nicht bestätigen. Vgl. Siegel, Khairiyah (o.D.). „Über das Leben Maulānā Sheikh Muḥammad Nāzīm ‘Ādil al-Ḥaqqānī al-Qubrūṣīs“. *Spohr Verlag (Der Morgenstern: Zeitschrift für die Wege zu den Himmeln)*. <http://www.spohr-publishers.de/books/85-uber-das-leben-maulana-sheikh-nazims>. Zuletzt geprüft am 07.03.2015. Zu Rūmī vgl. Ritter, H. and Bausani, A. (2012). „Djalāl al-Dīn Rūmī“. *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. 2012. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0177. Zuletzt geprüft am 07.03.2015.

⁷⁶¹ Zentrum der in Deutschland rund 600 Anhänger ist die von Hasan Dyck geleitete „Osmanische Herberge“ in der Eifel (<http://www.osmanische-herberge.de/>). Die Verbreitung des Gedankenguts geschieht vor allem über den Verlag von Salim Spohr (<http://www.spohr-publishers.de/>) und weitere dem Netzwerk zuzurechnende Webseiten (z.B. <http://www.islampress.de/>, <https://www.sufi-zentrum-rabbaniyya.de/>). Vgl. Dantschke, Claudia (2009). *Muslimen – ihre Einrichtungen und Vereine im Berliner Bezirk Neukölln. Überblick über die Strukturen und ihre religiösen sowie politischen Ausrichtungen. Eine Handreichung für die Jugendarbeit*. Berlin. S. 22. Für eine ausführliche Beschreibung vgl. Schießmann, Ludwig (2003). *Sufismus in Deutschland. Deutsche auf dem Weg des mystischen Islam*. Köln: Böhlau. Alle Webseiten zuletzt geprüft am 12.03.2019.

⁷⁶² Wie Gibril Fouad Haddad publiziert Hisham Kabbani vornehmlich auf Englisch, weshalb sein Name nicht transkribiert wird.

⁷⁶³ Vgl. Atay, Tayfun (2012). *A Muslim Mystic Community in Britain. Meaning in the West and for the West*. Bremen: Europäischer Hochschulverlag. S. 226; Dantschke, Claudia; Yildirim, Ali; Seidel, Eberhard (2001). *Politik im Namen Allahs. Der Islamismus - eine Herausforderung für Europa*. Berlin: Fraktion der Sozialdemokratischen Partei Europas. S. 92.

⁷⁶⁴ Vgl. hierzu exemplarisch die Fragen malaysischer Studenten an den ehemaligen ägyptischen Mufti ‘Alī Ġum‘a in Bezug auf die *Nāzīmīya*. o.V. (2015). „Ali Jumaa's Answers to the Wahhabi Run JAKIM of Malaysia, Regarding Naqshbandis“. 06.06.2015. https://www.youtube.com/watch?v=eNXAR-M_VpM. Zuletzt geprüft am 31.10.2017.

Gottesgedenkens abweichen und bei denen es im westlichen Kontext oftmals zur Durchmischung der Geschlechter kommt.⁷⁶⁵

Šaiḥ Nāzims Weltsicht war zum Teil aus dem Erbe der *Naqšbandīya* sowie aus seiner eigenen Biografie geprägt. Die zuvor beschriebenen Entwicklungen des 20. Jahrhunderts in Bezug auf das Osmanische Reich und die sufischen Orden waren für ihn Ausdruck der Verkommenheit der Menschen im Zuge der westlich geprägten Moderne. Vor allem die Demokratie sei verantwortlich für die Ungerechtigkeit und das Chaos in der muslimischen Welt. Diese werde untergehen, wenn sie nicht zu einer islamischen Staatsform zurückfände. Dabei könnten weder die iranische Theokratie noch die politischen Vorstellungen sunnitischer Islamisten als Inspirationsquelle dienen. Die einzige islamisch legitime Staatsform sei das monarchisch geführte Sultanat nach dem Vorbild der Osmanen.⁷⁶⁶ Gleichzeitig gelte, dass man die jetzigen Systeme nicht gewaltsam herausfordern dürfe, da die Menschen durch die Taten der Dschihadisten ein falsches Bild des Islams vermittelt bekommen.

Dem Anthropologen Tayfun Atay zufolge gehört zu den von *šaiḥ* Nāzīm vertretenen Positionen des Weiteren ein dezidierter Antisemitismus, der mit Verschwörungstheorien über die jüdische Weltherrschaft einhergeht, die Ablehnung der Evolutionstheorie sowie die Bezeichnung von Liberalismus, Humanismus, Säkularismus und Atheismus als „satanische Konzepte“.⁷⁶⁷ Gleichzeitig hebt er hervor, dass viele der Lehren im Alltag deutlich pragmatischer ausgelegt werden und nicht-Muslimen freundlich gegenüber getreten werden soll.⁷⁶⁸ Diese Pragmatik ergibt sich durch die Situierung großer Teile des Ordens in nicht muslimischen Staaten und das Ziel, über *da‘wa*-Arbeit neue Mitglieder zu gewinnen.⁷⁶⁹ Dabei passt die

⁷⁶⁵ Als Beispiel solch einer Zeremonie auf Lefke vgl. o.V. (2007). „Somali Hadra/Mawlid in Lefke with Shaykh Nazim Al-Haqqani“. 18.02.2007. <https://www.youtube.com/watch?v=ncQi1FGYL9U>. Zuletzt geprüft am 31.10.2017.

⁷⁶⁶ Vgl. o.V. (2015). „Mowlana Seyedi Shaykh Nazim al Haqqanis Predictions Regarding the Muslims Countries Which Will Collapse“. 19.09.2015. <https://bit.ly/2LJMwIm>. Zuletzt geprüft am 07.10.2015.

⁷⁶⁷ Atay (2012). S. 165-168. Bei der Arabistin Claudia Dantschke findet sich zudem der Verweis auf die Skepsis gegenüber der Schulmedizin und die Propagierung esoterisch angehauchter, alternativer Heilmethoden, vgl. Dantschke (2009). S. 22. Für Beispiele aus Primärquellen vgl. die Texte und Bücher auf <https://www.sufizentrum-rabbaniyya.de/texte.php>. Zuletzt geprüft am 25.03.2019.

⁷⁶⁸ Generell gilt anzumerken, dass nicht jedem Anhänger unterstellt werden kann, all diese Positionen mitzutragen. Gibril Fouad Haddad beispielsweise argumentiert, dass die Demokratie durch das Prinzip der *šūrā* schon immer im Islam verankert gewesen sei. Vgl. Haddad, Gibril Fouad (2000). „What is the Islamic View on Democracy?“. *Living Islam*. 19.11.2000. http://www.livingislam.org/fiqhi/fiqha_e7.html. Zuletzt geprüft am 06.11.2017. Dennoch kann nicht davon ausgegangen werden, dass ein Mitglied *šaiḥ* Nāzīm öffentlich widersprochen hätte, da damit die uneingeschränkte Autorität des Ordensführers in Frage gestellt worden wäre.

⁷⁶⁹ Die Wichtigkeit der Beachtung des Wirkungskontextes zeigt Atay exemplarisch in der Gegenüberstellung der *Nāzimīya* mit der deutlich konservativeren *Isma‘īl Ağa*-Gemeinde, die einem anderen Zweig der *Naqšbandīya* entstammt. Da sie vornehmlich im Istanbul Stadtteil Fatih aktiv ist, fällt es ihr leichter, bestimmte Verhaltens- und Bekleidungsregeln bei ihren Mitgliedern durchzusetzen. Vgl. Atay (2012). S. 178. Zur *Isma‘īl Ağa*-Gemeinde vgl. Pirický, Gabriel (2012). „The İsmailağa Community. Shifting Religious Patterns in Contemporary Turkey“. In: *Archív Orientální* 80 (3). S. 533–561.

Nāzimīya ihren Diskurs ihren jeweiligen Zielgruppen an. Während es bei den westlichen, vor allem aus der Mittelklasse kommenden Konvertiten insbesondere um spirituelle Inhalte geht, liegt der Fokus bei den tendenziell aus der Arbeiterklasse kommenden Mitgliedern aus Indien, Pakistan und Bangladesch vor allem auf milleniaristischen Themen. Unter türkischstämmigen Mitgliedern wiederum dominiert der politische Diskurs über die aus religiöser Sicht als kritisch zu erachtenden Zustände in der Türkei.⁷⁷⁰

Der Fokus dieses Kapitels liegt auf dem innerislamischen Feindbild *par excellence* der *Nāzimīya*, dem Salafismus. Da zu diesem Thema von *šaiḥ* Nāzīm selbst keine schriftlichen Dokumente vorliegen, liegt der Fokus der Textanalyse auf den Publikationen zweier weiterer prominenter Vertreter des Ordens, dem bereits erwähnten Hisham Kabbani sowie dem libanesischen Konvertiten Gibril Fouad Haddad.

Der 1945 in Beirut geborene Kabbani studierte dort zunächst Chemie und später Medizin in Louvain, Belgien. Schon in jungen Jahren war er Anhänger von ad-Dāğistānī und später *šaiḥ* Nāzīm. 1990 ging er auf dessen Geheiß in die Vereinigten Staaten und gründete dort das „Islamic Supreme Council of America“ und die „As-Sunnah Foundation of America“, zwei einflussreiche muslimische NGOs in den USA.⁷⁷¹ Kabbani hat sich mehrfach und schon vor dem 11. September 2001 gegen den gewaltbereiten Islamismus ausgesprochen, geriet jedoch innerhalb der muslimischen Gemeinschaft in den USA in die Kritik, nachdem er öffentlich die Behauptung aufgestellt hatte, dass 80% der amerikanischen Muslime beeinflusst von „extremistischen Ideologien“ seien.⁷⁷²

Seit dem Tod von *šaiḥ* Nāzīm stellt sich Kabbani im Internet als dessen Nachfolger dar. Dieser Anspruch kollidiert jedoch mit der Tatsache, dass der in Istanbul residierende Sohn *šaiḥ* Nāzīms, Meḥmet ‘Ādil, das Gleiche für sich in Anspruch nimmt.⁷⁷³ Eine Aufspaltung der *Nāzimīya* in eine Diaspora-orientierte und eine zypriotisch-türkische Gemeinde gilt demnach als wahrscheinlich. Untersucht werden in diesem Kapitel Kabbanis sieben Bände umfassende „Encyclopedia of Islamic Doctrine“, sein Buch „The 'Salafi' Movement Unveiled“ sowie weitere seiner Aufsätze und Videobeiträge.

⁷⁷⁰ Vgl. Dantschke (2009). S. 23; Atay (2012), S. 52-62.

⁷⁷¹ Vgl. <http://www.islamicsupremecouncil.org/>; <http://sunnah.org>. Zuletzt geprüft am 12.03.2019.

⁷⁷² Vgl. Curtiss, Richard H. (2009). „Dispute Between U.S. Muslim Groups Goes Public“. *Washington Report on Middle Eastern Affairs*. 22.06.2009. <https://www.wrmea.org/1999-april-may/dispute-between-u.s.-muslim-groups-goes-public.html>. Zuletzt geprüft am 31.10.2017.

⁷⁷³ Vgl. Stjernholm, Simon (2015). „The Centre of the Universe: Shaykh Nazim and His Murids in Lefke, Cyprus“. In: *Journal of Muslims in Europe* 4 (1). S. 38–57. S. 54.

Gibril Fouad Haddad ist 1960 ebenfalls in Beirut geboren, im Gegensatz zu Kabbani allerdings in einen katholischen Haushalt. Aufgrund des Bürgerkrieges floh die Familie zunächst nach Großbritannien und später in die USA, wo Haddad unter anderem einen Abschluss in französischer Literaturwissenschaft an der Columbia University erlangte. Dort konvertierte er 1991 zum Islam und schloss sich kurze Zeit später über den Kontakt zu Kabbani der *Nāzimīya* an. Die nächsten zehn Jahre verbrachte er hauptsächlich in Damaskus, reiste aber auch in andere muslimische Länder und lernte unter anderem von prominenten traditionalistischen Gelehrten wie Muḥammad al-Mālikī.⁷⁷⁴

Gegenwärtig residiert Haddad in Brunei und ist Visiting Fellow des „Sultan Omar Ali Saifuddin Center for Islamic Studies“ der University Brunei Darussalam und zudem Lehrer auf verschiedenen Onlineportalen.⁷⁷⁵ Durch seine zahlreichen Publikationen hat Haddad innerhalb des Ordens im Gegensatz zu Kabbani eher die Position einer akademischen Autorität als einer spirituellen Führungsfigur. Er gilt als Experte im Feld der Hadithwissenschaften und ist bekannt für seine scharfen Polemiken gegenüber Personen aus anderen Strömungen des muslimischen Spektrums.⁷⁷⁶ Untersucht werden im Folgenden sein Buch „Albani and His Friends. A Concise Guide to the Salafi Movement“ sowie zahlreiche seiner Aufsätze, die zumeist auf der Webseite „Living Islam“ eingestellt sind.⁷⁷⁷

4.3.1.1 „Du brauchst all diese Bücher nicht“: schariarechtliche Beweise für den Wissenserwerb durch das Herz

Zu den Hauptvorwürfen der Salafisten gegenüber den Sufis gehört die Unterstellung, dass ein Großteil ihrer normativen Werte und Praktiken nicht auf textuellen Belegen, sondern lediglich auf den Aussagen der jeweiligen Ordensführer basieren. Im Folgenden wird dargelegt, wie die *Nāzimīya* versucht, die Möglichkeit des direkten Wissenserwerbs von Gott über den Propheten durch schariarechtliche Beweise zu belegen.

Zunächst wird angemerkt, dass die meisten Vorwürfe gegenüber dem Sufismus nicht haltbar seien, da sie sich auf die Ansichten und Praktiken irregeleiteter Randgruppen beziehen, die

⁷⁷⁴ Zu al-Mālikī vgl. Kapitel 4.2.2 („Kritik von Einzelakteuren aus der islamischen Welt“).

⁷⁷⁵ Vgl. <https://qibla.com/>; <http://seekershut.org> und <http://eshaykh.com/>. Zuletzt geprüft am 18.02.2018.

⁷⁷⁶ Diese treffen neben den hier untersuchten Salafisten unter anderem muslimische Akademiker wie den Professor Emeritus für Islamic Studies an der George Washington University Ḥusain Naṣr, dem er Perennialismus unterstellt; vgl. Haddad, Gibril Fouad (2016). „Book Review. Seyyed Hossein Nasr et al., ed. (2016). The Study Quran: A New Translation and Commentary. New York: Harper Collins.“ 36 (3). S. 20–25. Er kritisiert aber auch Akteure aus dem Umfeld der Muslimbruderschaft wie Yūsuf al-Qaradāwī, dem er vorwirft für Willkür im *fiqh* zu stehen; vgl. Haddad, Gibril Fouad (2007). „Yusuf Al-Qaradawi: Shaykh GH Haddad’s Exposition“. *Osmanisnin*. August 2007. <https://osmanisnin.wordpress.com/2014/11/24/yusuf-al-qaradawi-shaykh-gh-haddads-exposition-2/>. Zuletzt geprüft am 10.11.2017.

⁷⁷⁷ Vgl. <http://www.livingislam.org/>. Zuletzt geprüft am 18.02.2018.

sich nur dem Namen nach dem Sufismus zuordnen (*Mutaṣawwifa*), jedoch von den Anhängern des wahren *taṣawwuf* selbst abgelehnt würden.⁷⁷⁸ Dies sei nur folgerichtig, denn der wahre Sufismus sei tief im Islam verwurzelt und somit gänzlich mit der Scharia vereinbar. Diese wiederum habe sich schließlich selbst stets weiterentwickelt und für neue Konzepte passende Begrifflichkeiten verwendet. Insofern sei es unsinnig, das Wort und das dahinterstehende Konzept des *taṣawwuf* abzulehnen, nur weil es in dieser Form nicht zur Zeit des Propheten verwendet wurde:

*And just as the Shari`a [sic] did not develop outside the framework of Islam, the Qur`an and the Sunna, even though it [sic] branches and knowledge encompassed many areas not mentioned verbatim in these sources, so too did tasawwuf develop based on the framework established by the Book and the Sunna and never did it step out of the bounds of these parameters.*⁷⁷⁹

Diese Schariakompatibilität werde anhand von Koranzitaten, Hadithen und deren Kommentierung durch die vier Imame und weitere Gelehrte deutlich. So sei zum Beispiel das Konzept der Reinigung der Seele (*tazkiyat an-nafs*), eines der wichtigsten Ziele im Sufismus, aus Sure 91, Vers 9-10 abzuleiten.⁷⁸⁰ Sure 29:69 wiederum betont die Notwendigkeit, stets so gut wie möglich zu handeln, womit das Konzept des *iḥsān* gemeint sei.⁷⁸¹

Bei den in diesem Kontext zitierten Überlieferungen fällt auf, dass die insbesondere bei Salafisten beliebten Hadithe über die 73 Gruppen und die Fremden (*ḡurabā`*) Verwendung finden.⁷⁸² Wenn der Sufismus integraler Bestandteil des Islams sei, so können mit der auserwählten Gruppe nur Muslime gemeint sein, die sich einer *ṭarīqa* angeschlossen haben. Die durch den Salafismus in der heutigen Zeit propagierte und verbreitete Verteufelung der Sufis führe dazu, dass diese sich wie die Fremden innerhalb der Umma fühlen.⁷⁸³ Diese Lesart der Hadithe ist strukturell gesehen mit der salafistischen Interpretation nahezu identisch, es werden nur die jeweiligen Label vertauscht.

Auffällig ist im Weiteren die Masse an Zitaten der vier Gründer der Rechtsschulen sowie weiterer mittel- bis spätmittelalterlicher Rechtsgelehrter zum Thema Sufismus. Besonders viel

⁷⁷⁸ Mitschuld daran hätten – wie so oft – westliche Orientalisten, welche in ihren Schriften den Sufismus mit unislamischen Exzessen in Verbindung gebracht haben sollen. Vgl. Kabbani, Muhammad Hisham (1996). *Islamic Beliefs & Doctrine According to Ahl Al-Sunna. A Repudiation of 'Salafi' Innovations*. Mountain View: As-Sunna Foundation of America. S. 235.

⁷⁷⁹ Ibid. S. 266.

⁷⁸⁰ „Selig ist, wer es [das Herz] (von sich aus) rein hält (...), aber enttäuscht wird (...) wer es verkommen läßt“.

⁷⁸¹ Paret stellt den Vers allerdings in einen militärischen Kontext: „Diejenigen aber, die sich um unseretwillen abmühen (d.h. Kriegsdienst leisten?), werden wir unsere Wege führen. Gott ist mit denen, die fromm sind“. Bobzin folgt ihm hierbei nicht: „Doch die für uns streiten, die wollen wir auf unseren Wegen leiten. Denn siehe, Gott ist fürwahr mit denen, die Gutes tun“.

⁷⁸² Vgl. hierzu Kapitel 3.2.1.1 („Merkmale des gegenwärtigen Salafismus“) sowie 4.2.2.3 („Die Mehrheit ins Feuer?“).

⁷⁸³ Vgl. Kabbani (1996). S. 284-287.

Raum nehmen die zitierten Ansichten al-Ġazālīs ein, welcher die Kombination aus islamrechtlicher Gelehrsamkeit und theologisch begründeter Spiritualität perfektioniert habe. Denn wie schon Imam Mālik einst gesagt haben soll:

*Wer Sufismus ohne islamrechtliche Kenntnisse betreibt, ist ein Häretiker, wer [wiederum] Jurisprudenz ohne Sufismus betreibt, ist ein Frevler. Wer jedoch beides vereint, ist im Besitz der Wahrheit (man taṣauwafa wa-lam yatafaqqah fa-qad tazannadaqa wa-man tafaqqaha wa-lam yataṣauwaf fa-qad tafassaqa wa-man ḡama ‘a bainahumā fa-qad taḥaqqaqā).*⁷⁸⁴

Wenn nahezu alle führenden Gelehrten den Sufismus als islamische Disziplin anerkannten und positiv hervorhoben, ja sogar oft selbst praktizierende Sufis waren, auf wen wollen sich dann die Salafisten berufen, wenn sie den Sufismus als unislamisch beschreiben?

Nachdem der Sufismus durch den Koran, die Sunna und die Kommentare der Gelehrten als fester Bestandteil des Islams ausgemacht wurde, folgern die Sufis daraus, dass man sich jemandem anschließen müsse, der sich in diesem Wissenschaftsgebiet auskennt. Denn es gilt zu beachten „[that] every true Sufi is a scholar in Sacred Law, though the reverse is not necessarily true“.⁷⁸⁵ Erneut wird über Koranverse, Hadithe und die Gelehrtenkommentare aufgezeigt, wieso es notwendig sei, einem *ṣaiḥ* zu folgen.⁷⁸⁶ Dabei gelte, dass der *ṣaiḥ* dem nicht sufischen *‘ālim* überlegen sei. Dies hätten die *‘Ulamā’* selbst so erachtet, beispielsweise der syrische schafiiitische Gelehrte ‘Izz ad-Dīn Ibn ‘Abd as-Salām (gest. 1182).⁷⁸⁷ Ihm zufolge haben die als „Freunde Gottes“ (*Auliyyā’*) bezeichneten *Suyūḥ* der Sufis einen höheren Rang bei Gott als die *Fuqahā’*, ja sogar als die Märtyrer (*Ṣuhadā’*).⁷⁸⁸ Dass er die Hadithgelehrten (*al-Muḥaddiṭūn*) in der zitierten Stelle nicht einmal erwähnt, sei indes ein Beleg dafür, dass

⁷⁸⁴ Ibid. S. 278. Das Zitat ist erstmalig erwähnt in den Randbemerkungen (*ḥāṣiyāt*) des malikitischen Gelehrten Aḥmad al-‘Adawī (gest. 1775) zu einem Erklärungswerk (*ṣarḥ*) des ebenfalls malikitischen Gelehrten ‘Alī Ibn Muḥammad al-Manfūfī (gest. 1532) über das prominente malikitische Rechtskompendium *Risālat Ibn Abī Zaid* von Muḥammad Ibn Abī Zaid al-Qairawānī (gest. 996). Zu letzterem vgl. Cottart, N. (2012). „Mālikiyya“. *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. 2012. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0652. Zuletzt geprüft am 06.02.2018. Salafisten ist diese Verbindung zu vage, weswegen sie die Zuordnung des Zitates zu Mālik ablehnen. Vgl. o.V. (2005). „Man taṣauwafa wa-lam yatafaqqah...‘ lā taṣiḥḥu nisbatuhā li-l-imām Mālik“. *Islamweb*. 03.09.2005. <http://fatwa.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatwa&Option=FatwaId&Id=59757>. Zuletzt geprüft am 06.02.2017.

⁷⁸⁵ Kabbani (1996). S. 396.

⁷⁸⁶ So z.B. 9:119: „Ihr Gläubigen! Fürchtet Gott und haltet es mit denen, die die Wahrheit sagen!“ oder 18:65-66: „Da fanden sie einen von unseren Dienern, dem wir Barmherzigkeit von uns hatten zukommen lassen, und den wir Wissen von uns gelehrt hatten. Moses sagte zu ihm: ‚Darf ich dir folgen, damit du mich (etwas) von dem rechten Weg lehrst, den du gelehrt worden bist?‘“ sowie 31:15: „(...) folge dem Weg derer, die sich mir (bußfertig) zuwenden. (...)“.

⁷⁸⁷ Zu seiner Person vgl. Chaumont, E. (2012). „al-Sulamī“. *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. 2012. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_7148. Zuletzt geprüft am 29.01.2018.

⁷⁸⁸ Das Zitat stammt aus einer seiner Fatwa-Sammlungen und ist zu finden in Ibn ‘Abd al-Fattāḥ, ‘Abd ar-Raḥmān (1986). *Kitāb al-Fatāwā. Al-‘Izz Ibn ‘Abd as-Salām*. Beirut: Dār al-Ma‘rifa. S. 118-119.

diese entweder zu den Rechtsgelehrten gezählt werden, oder sogar noch einen weiteren Rang unter ihnen belegen.⁷⁸⁹

Der Grund hierfür sei, dass man wahrhaftiges Wissen (*yaqīn*) nicht über den Verstand, sondern nur über das Herz erwerben könne. Das reine Studium der Hadithe sei ein erfolgloses Unterfangen, wenn man dabei sich selbst und die wichtigen Dinge im Leben vergessen würde.⁷⁹⁰ Aus diesem Grund seien die Salafisten auf dem Holzweg, wenn sie glauben, sich alles für den Islam notwendige Wissen aus Büchern aneignen zu können. Diese Einstellung sei nur ein weiterer Beleg dafür, dass die Salafisten eine neuartige Erscheinung sind, deren hermeneutische Methoden sich von westlichen, profanen Ideologien haben inspirieren lassen:

The delusion that ,no Islamic knowledge is hidden from me if only I decide to find it in the books,‘ is the Westernized belief of the ‘Salafis‘ who rebel against the idea of having an Imam of fiqh or tasawwuf (...). Therefore it [Islamic knowledge] is taken and understood NOT [Hervorhebung im Original] from the books - as is taught by Jewish and Christian professors in non-Muslim academies -- but from Allah’s awliya’, the scholars of knowledge who are the full beneficiaries of the Prophet (...).⁷⁹¹

Die *Auliya’* hingegen seien von Gott auserwählt und geehrt worden und würden durch ihre spezielle Beziehung zum Propheten direkten Zugang zu göttlichem Wissen bekommen. Deshalb soll ad-Dāğistānī zu seinem Schüler *šaiḥ* Nāzīm gesagt haben: „Du wirst mit den Menschen zusammensitzen und ihnen von meinem Wissen geben, von jenem göttlichen Wissen, das direkt von dem Propheten Muhammad kommt. Du brauchst all diese Bücher nicht.“⁷⁹²

Die Leugnung dessen würde hingegen Gottes Allmacht, Personen besondere Fähigkeiten zukommen zu lassen, in Frage stellen. Das beste Beispiel hierfür sei schließlich der Prophet selbst gewesen, der Wissen über das Verborgene (*‘ilm al-ğāib*) besaß. Dieses sei nicht immanenter Teil seines Selbst (*dātī*), sondern wurde ihm durch Gott gewährt (*‘aṭā’*). Was die Salafisten nicht verstünden sei, dass Muhammad deshalb keinesfalls Gott gleichgestellt werde, da dieses verliehene Wissen partiell (*ğuz’*) und nicht allumfassend (*muḥīṭ*) sei:

(...) it is established that the Prophet’s knowledge, in relation to the Divine Knowledge, was like a drop in the ocean or less, but that such a drop was an ocean in relation to the knowledge of the rest of creation. (...) Instead of proclaiming ta’zīm [Erhöhung des Propheten] (...) they [the Salafis] promote tanqīs [Beschneidung seiner Fähigkeiten], which is kufr.⁷⁹³

⁷⁸⁹ Vgl. Kabbani (1996). S. 349.

⁷⁹⁰ Vgl. Kabbani, Muhammad Hisham (1998). *Self-Purification and the State of Excellence*. Mountain View: As-Sunna Foundation of America. S. 160. Für eine islamwissenschaftliche Gegenüberstellung von *‘ilm* und *yaqīn* vgl. Black, Deborah L. (2006). „Knowledge (*‘ilm*) and Certitude (*Yaqīn*) in al-Fārābī’s Epistemology“. In: *Arabic Sciences and Philosophy* 16 (1). S. 11–45.

⁷⁹¹ Kabbani, Muhammad Hisham (1997). *The ‘Salafi’ Movement Unveiled*. Mountain View: As-Sunna Foundation of America. S. 110–111.

⁷⁹² Siegel (o.D.). S. 8.

⁷⁹³ Haddad, Gibril Fouad (2009). *Albani & his Friends. A Concise Guide to the Salafi Movement*. Birmingham: AQSA Publications. S. 205. Deutsche Erklärungen von mir hinzugefügt.

Das Gleiche gelte analog für die *Auliyā*. Wer sich erlaube, sie und ihre Fähigkeiten zu hinterfragen, müsse mit Allahs Strafe rechnen. Als Beispiel wird der schafiitsche Gelehrte Burhān ad-Dīn al-Biqā'ī (gest. 1480) angeführt. Nachdem er Ibn 'Arabī als *kāfir* abgestempelt hatte, sei al-Biqā'ī von einer schweren Krankheit befallen worden. Sein Zustand habe sich erst leicht verbessert, als er seine Ansichten revidierte und „nur“ noch vom partiellen *kufr* in Ibn 'Arabīs Werken sprach. Obwohl er ein guter Wissenschaftler war, habe Gott dafür gesorgt, dass sein Wirken weitestgehend in Vergessenheit geriet.⁷⁹⁴ Das Verbot der Kritik gilt dabei nicht nur für den Sufismus als Ganzes, sondern auch für die Praktiken, die ihm zu Eigen sind, wie im nächsten Kapitel deutlich wird.

4.3.1.2 *Besser als Dschihad: zum dīkr und anderen Praktiken*

Oft zielen die Kritiken der Salafisten gar nicht auf die abstrakten Ziele des Sufismus, wie *tazkiyat an-nafs* und *ihsān*, als vielmehr auf die konkreten Praktiken, mit denen diese Ziele erreicht werden sollen. Im Folgenden wird dargelegt, wie die Sufis der *Nāzimīya* ihre Methoden, Gott nahe zu kommen, gegenüber dem salafistischen Vorwurf, *širk* zu begehen, verteidigen. Beispielhaft hierfür dienen die Praxis des Gottesgedenkens (*dīkr*), das Schutzsuchen bei Muhammad (*šafā'a*) sowie das Feiern des Prophetengeburtstages (*maulid*).⁷⁹⁵

Zumeist wird Sufis vorgeworfen, ihre Zeremonien und konkreten Handlungen, insbesondere beim *dīkr*, nicht auf Belege aus dem Koran oder der Sunna stützen zu können. Dem wird entgegengehalten, dass die Quellentexte keine Einschränkung über die Art, Häufigkeit oder den Zeitpunkt des *dīkr* vornehmen. Hingegen werde durch einen prüfenden Blick auf die Quellen deutlich, welche Wichtigkeit der *dīkr* im Leben eines jeden Muslims spielen sollte. Mit Verweis auf Sure 33, Vers 35 wird argumentiert, dass man gar nicht genug *dīkr* betreiben könne.⁷⁹⁶ Aus verschiedenen authentischen Hadithen ginge sogar hervor, dass Muhammad dem *dīkr* den Vorzug gegenüber dem Dschihad gegeben haben soll. So heißt es in einer Überlieferung, dass ein Mann dem Propheten gegenüber angab, die vielen Regeln und Pflichten des Islams würden ihn überfordern und er suche nach einem Ritual, das er mit Gewissheit ständig ausführen könne. Darauf antwortete Muhammad: „Behalte eine feuchte Zunge über das be-

⁷⁹⁴ Vgl. Kabbani (1996). S. 392-394. Zu al-Biqā'ī vgl. Walid, Saleh (2012). „al-Biqā'ī“. *Encyclopaedia of Islam, Third Edition*. 2012. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_23717. Zuletzt geprüft am 29.01.2018. An der FU Berlin arbeitet der Islamwissenschaftler Islam Dayeh an einer Monografie zu al-Biqā'ī: Vgl. <http://www.geschkult.fu-berlin.de/e/semiarab/arabistik/Seminar/Mitarbeiterinnen-und-Mitarbeiter/Professuren/Dayeh/index.html>. Zuletzt geprüft am 12.03.2019.

⁷⁹⁵ In der Literatur finden sich noch viele weitere Apologetiken zu Themen wie dem Gräberbesuch, Muhammads Wissen über das Verborgene sowie die Fähigkeiten der Toten, die allerdings bereits im Kapitel über die Traditionalisten weitestgehend abgehandelt wurden.

⁷⁹⁶ „(...) Männer und Frauen (...), die Gottes ohne Unterlaß (w. viel) gedenken, – für sie (alle) hat Gott Vergeltung und gewaltigen Lohn bereit“.

ständige Gottesgedenken (*lā yazālu lisānuka raṭban min dīkr Allāh*).⁷⁹⁷ Noch expliziter wird es in einem weiteren Hadith. Als Antwort auf die Frage, welcher Diener Allahs am Tag der Auferstehung den höchsten Rang besäße, soll Muhammad denjenigen genannt haben, der so oft wie möglich Gottes gedenkt. Verwundert über die Antwort hakt der Fragende nach, was denn mit dem Kämpfer auf dem Wege Allahs sei, woraufhin Muhammad sagte:

*Sogar wenn er die Ungläubigen und Polytheisten mit seinem Schwert bekämpft bis es bricht und sich rot vor Blut färbt, ist er unterhalb derer, die ständig Gott gedenken (lau ḍaraba bi-saifihi fī l-Kuffār wa-l-Mušrikīn ḥatta yankasira wa-yaḥtaḍiba daman la-kāna d-Dākirūn Allāh kaṭīr aḥḍal minhu).*⁷⁹⁸

Nicht nur der *dīkr* an sich, sondern auch die Verwendung von Gebetsketten, um die jeweiligen Einheiten zu zählen, sei erlaubt. Alle Hadithe, die seitens der Salafisten gegen die Verwendung von Gebetsketten aufgeführt werden, seien schwach und nicht in den sechs als kanonisch erachteten Hadithwerken zu finden.⁷⁹⁹

Die Delegitimierung der salafistischen Sichtweise mit Verweis auf die Benutzung schwacher Hadithe scheint zunächst irritierend, da an anderer Stelle deren Verwendung ausführlich diskutiert und legitimiert wird. Ausgangspunkt ist die salafistische Kritik an al-Ġazālī, dem vorgeworfen wird, in seinem berühmten Werk „die Wiederbelebung der religiösen Wissenschaften“ (*Ihyā' ulūm ad-dīn*) vornehmlich schwache Hadithe verwendet zu haben. Diese Kritik sei völlig fehl am Platze, da es sich nicht um ein Buch über Glaubensdogmen oder Rechtsprechung, sondern über das richtige Benehmen gegenüber Gott handele. Die Anforderungen an die Authentizität von Hadithen seien hier ganz andere als in anderen Wissenschaftsbereichen: „To hold works of tasawwuf to the criteria of the latter [*fiqh and 'aqīda*] works is to blame apples for not being oranges“.⁸⁰⁰ Eine kritische Masse an schwachen Hadithen führe im Übrigen dazu, dass die beschriebene Handlung zumindest als *ḥasan* (gut) einzustufen sei, auch wenn man nicht glauben dürfe, dass Muhammad sie auf jeden Fall vollzogen habe.⁸⁰¹

Aus diesem Grund habe auch Ibn Ḥanbal die Benutzung schwacher Hadithe – außer im Bereich der *aḥkām* – dem menschlichen Rasonieren (*ra'y*) vorgezogen. Missverstanden habe dies alles Ibn Taimīya, indem er die Behauptung aufstellte, schwache Hadithe dürften niemals

⁷⁹⁷ Der Hadith ist bei at-Tirmidī überliefert im Buch über Bittgebete im Kapitel „Über die Vorzüge des Gottesgedenkens“ (*mā ḡā'a fī faḍl dīkr Allāh*).

⁷⁹⁸ Der Hadith ist bei at-Tirmidī überliefert im Buch über Bittgebete im Kapitel „Weiteres [über die Vorzüge des Gottesgedenkens]“ (*minhu*). Al-Albānī wertet die Einstufung von at-Tirmidī von gut (*ḥasan*) zu schwach (*ḍa'īf*) herab. Vgl. Al-Albānī, Nāṣir ad-Dīn (1998). *Ṣaḥīḥ wa-ḍa'īf Sunan at-Tirmidī*. Riad: Maktabat al-Ma'ārif wa-t-Tauzī'. Online einsehbar unter: <http://shamela.ws/browse.php/book-782/page-3376>. Zuletzt geprüft am 30.01.2018.

⁷⁹⁹ Vgl. Kabbani, Muhammad Hisham (1998c). *Remembrance of Allah and Praising the Prophet*. Mountain View: As-Sunna Foundation of America. S. 41.

⁸⁰⁰ Kabbani (1996). S. 330.

⁸⁰¹ Vgl. Ibid. S. 333; Haddad (2009). S. 23.

als Grundlage dafür dienen, eine Handlung als vorgeschrieben (*wāğib*) oder empfohlen (*mustahabb*) zu konnotieren. Dabei habe bereits an-Nawawī darauf hingewiesen, dass der Verkauf bestimmter Waren in verschiedenen, als schwach eingestuften Hadithen als verabscheuenswert (*makrūh*) erwähnt wurde. Daraus folge, dass es *mustahabb* sei, den Verkauf zu unterlassen.⁸⁰²

Die historische Diskussion zeige, dass der Einsatz schwacher Hadithe in einem bestimmten Rahmen legitim sei. In Bezug auf das von heutigen Salafisten ausgesprochene Verbot von Gebetsketten gelte es jedoch einzuwenden, dass es hierzu klare Beweise in den authentischen Hadithwerken gebe, wodurch die schwachen Hadithe ihre Gültigkeit verlieren:

The statement that counting dhikr on beads is an innovation is undoubtedly false. The use of beads for counting dhikr was definitely allowed by the Prophet, and a sunna of the Companions. This is proven by the sahih hadith of Sad ibn Abi Waqqas, who related that the Prophet once saw a woman using some date-stones or pebbles to count dhikr (...), and dit not prohibit her use of them. (Dawud, Tirmidhi, Nasai, Majah).⁸⁰³

Ein weiterer Aspekt, den die Salafisten bei Sufis kritisieren, betrifft die Verehrung Muhammads als denjenigen, den man um Schutz bitten darf. Konkret geht es um das *qaṣīdat al-burdā* („Mantelgedicht“) des ägyptischen Sufis Šaraf ad-Dīn al-Būšīrī (gest. 1194), einem der bekanntesten Gedichte der islamischen Geschichte.⁸⁰⁴ Salafisten zufolge seien in dem Werk mehrere Aussagen als *širk* zu bewerten. So heißt es an einer Stelle:

Oh, edelste aller Kreaturen, ich habe niemanden, bei dem ich Schutz suchen kann, außer bei dir beim Eintreten der weitläufigen Katastrophe (Yā akram al-ḥalq, mā li-man alūdu bihi siwāka ‘inda ḥulūl al-ḥadiṯ al-‘amam).⁸⁰⁵

Aus Sicht der Salafisten sei die ausschließliche Anrufung Muhammads eine Form der Beigesellschaftung, denn wenn jemand als einziger Schutz gewähren kann, dann sei dies Gott. Für die Sufis ist dies eine beschränkte Sichtweise auf den Textteil, mit der die Salafisten sowohl sprachlich als auch kontextuell falsch lägen. Aus lexikalischer Sicht gelte es zu beachten, dass das verwendete Verb *lāda* (anrufen, um Schutz bitten) für Menschen verwendet wird. Für Gott hingegen nutzte man ausschließlich das Wort *‘āda*, so wie in der bekannten Formel „Ich nehme Zuflucht bei Gott vor dem verfluchten Teufel“ (*a ‘ūdu bi-llāhi min aš-šaitān ar-*

⁸⁰² Allerdings gehört diese Meinung streng genommen bereits zu den Rechtsvorschriften, wird aber von Kabbani nur als ergänzende Warnung oder Empfehlung und nicht als eigenständiges Rechtsurteil aufgefasst. Vgl. Kabbani (1996). S. 333-335.

⁸⁰³ Kabbani (1998c). *Remembrance of Allah*. S. 37.

⁸⁰⁴ Zu ihm vgl. Bearman, P.; et al (2012). „al-Būšīrī“. *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. 2012. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_8433. Zuletzt geprüft am 30.01.2018.

⁸⁰⁵ Kabbani (1998c). *Remembrance of Allah*. S. 91. Für das arabische Original vgl. <http://www.minhaj.org/english/tid/348/Qaseedah-Burdah-Shareef.html>. Zuletzt geprüft am 30.01.2018. Es werden im weiteren Verlauf diverse weitere Stellen des Gedichts thematisiert, wobei sich die Argumentation derart ähnelt, dass auf eine Wiedergabe hier verzichtet wird.

raġīm).⁸⁰⁶ Der Wortlaut impliziere damit, dass man eigentlich sage „ich habe niemanden [unter den Menschen], bei dem ich Schutz suchen kann“.⁸⁰⁷

Davon abgesehen würde aber auch der Kontext deutlich machen, worum es in der Anrufung geht. Mit *al-ḥādīṭ al-‘amam* sei der jüngste Tag gemeint, an dem Muhammad die große Fürsprache (*aš-šafā‘a al-kubra*) für die Menschheit einlegen werde. Der Beweis findet sich unter anderem in dem bekannten Hadith, in dem alle Propheten außer Muhammad die Bitte der Menschen nach Errettung aufgrund ihrer eigenen Machtlosigkeit ablehnen müssen. Nur ihm erlaubt Gott viermalig Fürsprache für die Verdammten einzulegen.⁸⁰⁸ Viele weitere Hadithe und die Erklärungen der Gelehrten würden diese durch Gott gewährte Fähigkeit Muhammads am jüngsten Tag bestätigen. Schließlich gelte es zu fragen, wie es sein könne, dass das Gedicht über Jahrhunderte hinweg in der gesamten muslimischen Welt gelehrt, vervielfältigt und auswendig gelernt wurde, wenn es angeblich häretische Aussagen beinhalte. Dass es erst die heutigen Salafisten brauche, um die Umma über ihre Fehler aufzuklären, sei gleichermaßen absurd wie anmaßend.⁸⁰⁹

Das nächste Thema betrifft das Feiern des Prophetengeburtstages (*maulid*), einer aus salafistischer Sicht unerlaubten Neuerung, die Muhammad nie befohlen habe. Dagegen sei zunächst einzuwenden, dass Saudi-Arabien 1980 eine „Muḥammad Ibn ‘Abd al-Wahhāb-week“ veranstaltet habe und man sich daher zu fragen habe, wieso eine Feier zu Ehren des ideologischen Ziehvaters des Landes erlaubt sei, nicht jedoch für den Verkünder des Islams.⁸¹⁰ Analog zu der Argumentation der Traditionalisten in Kapitel 4.2.1.3 („Was nicht verboten ist, ist erlaubt“), können nicht ausgesprochene Befehle Muhammads keine Grundlage für ein Verbot darstellen. Sonst wären Saudi-Arabiens islamische Hochschulen, die institutionalisierte *hisba* sowie die von dort gesteuerten weltweiten *da‘wa*-Organisationen alle als unerlaubte Neuerungen anzusehen. Es sollte also auch den Salafisten klar sein, dass es durchaus positive Neuerungen im Islam geben darf und muss.

Was das Feiern des *maulid* angeht, so werden vier Argumente ins Feld geführt. Zunächst, seien die Feierlichkeiten ein Mittel, um die Liebe zum Propheten zu erhöhen. Dass die Liebe zum Propheten die gegenüber jedem anderen Menschen übersteigen müsse, sei durch vielfa-

⁸⁰⁶ Diese Unterscheidung findet sich so auch im Wörterbuch von Hans Wehr.

⁸⁰⁷ Kabbani (1998c). *Remembrance of Allah*. S. 93.

⁸⁰⁸ Der Hadith findet sich bei Buḥārī im Buch über Monotheismus im Kapitel „über das Wort Gottes ‚für einen, den ich mit meinen beiden Händen erschaffen habe‘“ (*qaul Allāh limā ḥalaqtu bi-yadayi*).

⁸⁰⁹ Vgl. Kabbani (1998c). *Remembrance of Allah*. S. 94.

⁸¹⁰ Vgl. Kabbani, Muhammad Hisham (1998d). *The Prophet. Commemorations, Visitation and His Knowledge of the Unseen*. Mountain View: As-Sunna Foundation of America. S. XVIII.

che authentische Hadithe belegt. Des Weiteren sei jeder Mensch durch Sure 10, Vers 58 dazu aufgefordert, sich über Gottes Barmherzigkeit zu freuen, wobei Sure 21, Vers 107 spezifiziert, dass mit der Barmherzigkeit Muhammad gemeint sei.⁸¹¹ Konkreter bezogen auf das Feiern von Geburtstagen sei angemerkt, dass Muhammad zahlreichen Überlieferungen zufolge die Geburtstage vorheriger Propheten hervorgehoben hatte. Alle Hadithbücher außer al-Buḥārī erwähnen, dass Muhammad zufolge Adam an einem Freitag geboren wurde, weshalb dieser Tag in Ehren zu halten sei. Viertens habe die absolute Mehrheit der Gelehrten aufgrund dieser Beweise das Feiern des *maulid* für rechtmäßig erklärt. Selbst Ibn Taimīya habe sich dieser Meinung angeschlossen. Dabei gelte gemäß einer Aussage des Prophetengefährten Ibn Mas‘ūd (gest. 652): „Whatever the majority of Muslims see as right, then this is good to Allah, and whatever is seen by the majority of Muslims as wrong, it is wrong with Allah.“⁸¹²

Es gelte zu fragen, welche Kompetenz und Legitimität heutige Salafisten besäßen, diesen und weitere Konsense in Frage zu stellen.⁸¹³ Über ein Zitat des hanafitischen Gelehrten ‘Alī al-Qārī (gest. 1606) werden die Salafisten in den Bereich des Unglaubens gerückt, denn „to prohibit that upon which the scholars have formed consensus is disbelief, because it exceeds the allowable prohibiting that is agreed upon in this topic“.⁸¹⁴ Den Salafisten werden somit konkretes Fehlverhalten und irreführende Ansichten vorgeworfen, auf die in den nächsten Kapiteln näher eingegangen wird.

⁸¹¹ „Sag: Über die Huld Gottes und über seine Barmherzigkeit, darüber sollen sie sich nun freuen. (...)“. Paret übersetzt 21:107 allerdings wie folgt: „Und wir haben dich nur deshalb (mit der Offenbarung) gesandt, um den Menschen in aller Welt Barmherzigkeit zu erweisen (*wa-mā arsalnāka illā raḥmatan li-l-‘ālamīn*). Der indeterminierte Akkusativ von Barmherzigkeit (*raḥmatan*) lässt sich unterschiedlich übersetzen. Durch die Übersetzungen von Bobzin „Und wir sandten dich nur aus Barmherzigkeit zu den Weltbewohnern“ und von Paret lässt sich das Argument nicht stützen. Die mögliche Übersetzung „als eine Barmherzigkeit“ hingegen, findet sich bei Henning, Max (1960). *Der Koran*. Ditzingen: Reclam.

⁸¹² Kabbani (1998d). *The Prophet*. S. 11. Der Hadith ist nicht in den sechs bekannten Hadithwerken enthalten, sondern wird unter anderem in Ibn Ḥanbals *Musnad* erwähnt. Mir scheint jedoch, dass das Wort „majority“ der Übersetzung hinzugefügt wurde, da es im arabischen Original nicht vorkommt. Salafisten lehnen es mit Verweis auf al-Albānī als gefälscht ab. Vgl. o.V. (2009). „Mā ra’ a l-muslimūn ḥasanan fa-huwa ‘inda llāh ḥasan, wa-mā ra’ au saiyyi’ an fa-huwa ‘inda llāh saiyyi’“. 04.06.2009. <http://www.ahlalheeth.com/vb/showthread.php?t=20378>. Zuletzt geprüft am 31.01.2018. Ausführlich zu dem Hadith vgl. Brown, Jonathan A. C. (2009). *Hadith. Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*. New York: Oneworld Publications. S. 169-170.

⁸¹³ Es ist anzunehmen, dass dies auch die Reaktion auf die in der vorherigen Fußnote geäußerte Kritik gegenüber der vermeintlichen Schwäche des erwähnten Hadiths wäre. Al-Albānī hätte in den Augen der Autoren keinerlei Qualifikation und Befugnis, Hadithe, die von Ibn Ḥanbal oder at-Tirmidī als authentisch erklärt wurden, in Frage zu stellen.

⁸¹⁴ Kabbani (1998d). *The Prophet*. S. 98. Das Zitat entstammt aus dem Kommentarwerk al-Qārīs zu dem berühmten Buch „Die Heilung durch Identifizierung der Rechte/Wahrheiten des Auserwählten“ (*aš-Šifā’ bita’rif ḥuqūq al-muṣtafā*) des malikitischen Gelehrten Qādī ‘Iyād Ibn Mūsā (gest. 1149). Zu al-Qārī vgl. Franke, Patrick (2012). „‘Alī al-Qārī“. *Encyclopaedia of Islam. Third Edition*. 2012. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_24859. Zuletzt geprüft am 31.01.2018. Zu ‘Iyād vgl. wiederum Talbi, M. (2012). „‘Iyād b. Mūsā“. *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. 2012. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_3715. Zuletzt geprüft am 01.02.2018.

4.3.1.3 Ein Mond aus grünem Käse: konkrete Vorwürfe zum salafistischen Islamverständnis

Nachdem in den beiden vorherigen Kapiteln die Rechtfertigungen der Sufis gegenüber salafistischen Anschuldigungen dargestellt wurden, konzentriert sich dieses und das darauf folgende Kapitel auf tendenziell offensiver ausgerichtete Argumente. Zunächst wird es um theologische, im weiteren Verlauf um stärker personenbezogene Argumente gehen.

Salafisten legen aus Sicht der Sufis den Koran und die Hadithe falsch aus. Egal, ob sie literalistisch vorgehen oder Metaphern verwenden, am Ende würden sie stets im Anthropomorphismus landen. Historisch seien diese Ansichten auf Ibn Taimīya zurückzuführen, wobei die Wurzeln des Anthropomorphismus selbst im Judentum lägen.⁸¹⁵

Als Beispiel für eine zu literalistische Lesart in Bezug auf den Koran werden Sure 2, Vers 210 sowie Sure 89, Vers 22 angeführt, in denen Gottes Erscheinen am jüngsten Tag angekündigt wird.⁸¹⁶ Um Gott keine Richtung beimessen zu müssen, habe Ibn Ḥanbal „Sein Kommen zu ihnen“ (*ya`tīhum Allāh*) und „dein Herr kommt“ (*wa-ġā`a rabbuka*) als das Kommen seines Befehls (*amr*) gedeutet. Dies sei wiederum aus Sure 16, Vers 33 ersichtlich, wo es heißt: „Haben sie (d.h. die Ungläubigen) denn etwas anderes zu erwarten, als daß die (Todes)engel zu ihnen kommen (um sie dem Gericht zuzuführen?)“. Diese Ansicht sei von späteren hanbalitischen Gelehrten wie Ibn al-Ġauzī (gest. 1200), von schafiitischen wie Ibn Kaṭīr, ja sogar von Ibn Ḥazm, welcher der literalistischen, zahiritischen Rechtsschule angehörte, bestätigt worden.⁸¹⁷ Angesichts dessen sei es unerklärlich, wieso Ibn al-`Uṭaimīn nicht nur auf einer

⁸¹⁵ Vgl. Haddad, Gibril Fouad (2000). „al-`Uthaymin“. 17.07.2000. http://www.livingislam.org/n/uthaym_e.html. Zuletzt geprüft am 05.11.2017. Dieser Vorwurf findet sich auch in zeitgenössischen ibaditischen Kritiken gegenüber dem Salafismus. Den Juden wird unterstellt, sie würden an die Möglichkeit der Gottesschau (*ru`yat Allāh*) glauben. Dies ist jedoch für die nachalmudische Zeit nicht nachweisbar. Vgl. Berger, Lutz (2008). „Mit der Waffe des Islams gegen Zionisten und Anthropomorphisten. Die politische Relevanz mittelalterlicher Theologie im ibādītischen Islam der Gegenwart“. In: *Die Welt des Islams: International Journal for the Study of Modern Islam* 48. S. 222–239. S. 233.

⁸¹⁶ „Haben sie (d.h. die Ungläubigen), denn etwas anderes zu erwarten, als daß Gott (am jüngsten Tag) in Hütten (?) aus Wolken (zum Gericht) kommt, und (mit ihm) die Engel? (...)“ sowie „und dein Herr kommt (um Gericht zu halten), und (mit ihm) die Engel, eine Reihe nach der anderen“.

⁸¹⁷ Vgl. Kabbani (1996). S. 193. Zu al-Ġauzī vgl. Laoust, Henri (2012). „Ibn al- D̲jawzī“. *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. 2012. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_3139. Zuletzt geprüft am 31.01.2017.

wortwörtlichen Interpretation beharrt, sondern auch noch behauptet, die Deutung des Kommens von Gott als seinem Befehl würde dem Konsens der *Salaf* widersprechen.⁸¹⁸

An dieser Stelle wird deutlich, wie sehr die Sufis darum bemüht sind, die ideelle Linie heutiger Salafisten zu Ibn Ḥanbal zu dekonstruieren. Deren Rückgriff auf ihn bei den Eigenschaften Gottes (*dāt Allāh*) sei historisch nicht haltbar, da nicht er, sondern irregeleitete Abspaltungen der Hanbaliten, wie z.B. die *Ḥašwīya*, für diese häretischen Ansichten verantwortlich seien.⁸¹⁹ Der salafistische Irrglaube sei somit schon früh in der islamischen Geschichte zu finden, jedoch immer mit Randgruppen und keinesfalls mit einer der vier *maḏāhib* verknüpft gewesen:

*The recurrence of such historical incidents teach us time and again that the Salafis of today, like the Wahhabis before them, like Ibn Taymiyya and his student, did not make up all of their positions but took many of them from previous anthropomorphists, such as the Barbaharis and Karramis of Baghdad who raged in the fourth, fifth, and sixth centuries and were put down each time (...).*⁸²⁰

Die Meinung gegenüber Ibn Taimīya bleibt insgesamt jedoch mehrdeutig. Mal wird ihm vorgeworfen, gegen den rechtmäßigen, muslimischen, mongolischen Herrscher rebelliert zu haben, dann wiederum wird darauf verwiesen, dass er ja selbst Sufi gewesen sei und daher zu Unrecht von heutigen Salafisten als Ahnherr herangezogen werde.⁸²¹

Der wohl bekannteste Hadith, den Salafisten anführen, um Gottes Verweilen im Himmel zu bestätigen, ist der über das Sklavenmädchen des Prophetengefährten Mu‘āwiya Ibn al-Ḥakam (gest. 685).⁸²² In der Überlieferung fragt der Prophet das Mädchen, wo sich Gott befinde, worauf sie mit den Worten „im Himmel“ (*fī s-samā’*) geantwortet und mit dem Zeigefinger nach oben gezeigt haben soll. Diese Antwort sei jedoch im Kontext der damaligen irdischen Götzenverehrung zu sehen und zwingend metaphorisch zu deuten, da man Allah keine Richtung zuweisen dürfe:

⁸¹⁸ Vgl. Kabbani (1996). S. 191-194. Alle in diesem Kapitel erwähnten Vorwürfe gegenüber Ibn al-‘Uṭaimīn beziehen sich auf sein Kommentarwerk zu Ibn Taimīyās „die Glaubensdoktrin der Mitte“ (*al-‘aqīda al-wāsiṭīya*). In der zitierten Ausgabe fehlt jedoch das Erscheinungsdatum, auch ist sie online nicht auffindbar, sodass ich folgende Ausgabe zur Überprüfung der Aussagen verwendet habe: Ibn al-‘Uṭaimīn, Ṣāliḥ (2000). *Šarḥ Al-‘Aqīda al-wāsiṭīya*. Damman: Dār Ibn al-Ġauzī li-n-Našr wa-t-Tauzī’. Der Name des Verlages entbehrt in diesem Zusammenhang nicht einer gewissen Ironie.

⁸¹⁹ Zu dem Begriff vgl. Hoover, Jon (2012). „Ḥašwīya“. *Encyclopaedia of Islam. Third Edition*. 2012. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_30377. Zuletzt geprüft am 06.02.2018.

⁸²⁰ Kabbani (1996). S. 37.

⁸²¹ Bemerkenswerterweise wird für letztere Aussage auf die Arbeiten des Islamwissenschaftlers George Makdisis (gest. 2002) verwiesen, obwohl den Orientalisten generell angelastet wird, für das falsche Bild Ibn Taimīyas als Reformator mitverantwortlich zu sein! Vgl. *Ibid.* S. 42-43 sowie S. 354.

⁸²² Der Hadith ist zu finden bei Muslim im Buch über Moscheen und Gebetsorte im Kapitel über „Das Verbot beim Beten zu sprechen und die Aufhebung der vorherigen Erlaubnis“ (*tahrīm al-kalām fī ṣ-ṣalāt wa-nashḥ mā kāna min ibāḥatihi*). Zu Ibn al-Ḥakam vgl. Lammens, H. (2012). „Marwān b. al-Ḥakam“. *Encyclopaedia of Islam. First Edition*. 2012. http://dx.doi.org/10.1163/2214-871X_ei1_SIM_4575. Zuletzt geprüft am 16.02.2018.

The Prophet therefore meant to determine what she worshipped. When she said: in the 'heaven,' -- and another narration says that she made a sign towards the heaven -- it was understood that she was a believer in oneness. He meant by this line of questioning the disavowal of the gods of the earth (nafi al-aliha al-ardiyya) which are the idols, not the establishment of the heaven as a location for Allah, and Allah is greatly exalted from the sayings of the wrong-doers.⁸²³

Wenn die Salafisten wiederum selbst metaphorische Vergleiche in ihren exegetischen Schriften anstellen, scheinen sie alles nur noch schlimmer zu machen. So heißt es in Sure 57, Vers 4: „Er ist mit euch, wo ihr auch seid“. Um pantheistischen Vorstellungen vorzubeugen und darauf zu bestehen, dass Gott sich in persona (*bi-dātihī*) im Himmel befände, vergleicht Ibn al-‘Uṭaimīn Gott mit der Sonne, die sich ebenfalls am Firmament befände, deren Strahlen jedoch den Menschen berühren.⁸²⁴ Ein zweites Mal wird der Vergleich in Bezug auf einen Hadith aufgeführt, in dem der Prophet verbot, vor einen Betenden zu spucken, da in diesem Moment Gott vor ihm stehe.⁸²⁵ Laut Ibn al-‘Uṭaimīn sei dies kein Widerspruch, denn auch die Sonne sei beim Aufgehen vor dem Gesicht desjenigen, der nach Osten blickt, während sie sich zeitgleich im Himmel befinde. Was für etwas Erschaffenes gilt, gelte umso mehr für den Erschaffer. An dieser Stelle scheint Kabbani der Kragen zu platzen, sodass er moniert:

He [Ibn al-‘Uṭaimīn] continues his explicit similes ('just as the sun...') with royal indifference to his blatant commitment of tamthil (...). Since when do created things serve as an analogy for the Creator? (...) No rational person can say that such a meaning is meant here, for when the person at prayer prostrates, he does not draw near to a body nor to Allah's body. This proves that the proximity in question is that of his mercy, and that the words 'in front of him' in the above hadith mean that Allah is looking over him and taking account of his works – not that He is there literally, which would be ascribing to Him a place, and this is an aberration.⁸²⁶

Durch das Zitat wird deutlich, dass es nicht darum geht, ob per se eine literalistische oder metaphorische Deutung des Korans erlaubt sei. Vielmehr ist je nach Vers beides möglich, jedoch würden die Salafisten jedes Mal die falsche Methode anwenden.

Hinzu käme, dass sie in ihren editierten Ausgaben klassischer Hadithkommentarwerke die ursprünglichen Aussagen der Gelehrten verdrehen würden. Wenn zum Beispiel Ibn Ḥaḡar al-‘Asqalānī von einem Konsens der Gelehrten in Bezug auf die Ablehnung einer Richtungszuweisung für Gott spricht, ergänzt Ibn Bāz in einer Fußnote, dass damit nur die Anhänger des

⁸²³ Kabbani (1997). S. 41–42. Umschrift wie im Original. Auch diese Worte stammen ursprünglich von ‘Alī al-Qārī aus seinem Kommentar „Die Leiter aus Schlüsseln“ (*mirqāt al-mafātiḥ*) zu dem Buch über Hadithwissenschaften „Die Lampennische“ (*mišqāt al-mašābiḥ*) des persischen Hadithgelehrten Muḥammad Ḥaṭīb at-Tabrīzī (gest. 1341), welches wiederum auf dem Ursprungswerk „Die Leuchte der Sunna“ (*mišbāḥ as-sunna*) des schafitischen Gelehrten Abū Muḥammad al-Baḡawī (gest. 1122) aufbaut. Vgl. Dickinson, Eerik (2011). „al-Baḡhawī, Abū Muḥammad“. *Encyclopaedia of Islam. Third Edition*. 2011. <http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_23699. Zuletzt geprüft am 16.02.2018.

⁸²⁴ Dieser Vergleich stammt ursprünglich von Ibn Taimīya, der jedoch den Mond statt der Sonne als Beispiel heranzog. Kabbani macht sich darüber lustig, dass Ibn al-‘Uṭaimīn diesen Vergleich als Gottes unwürdig abgeändert hat, was an der Substanz des unzulässigen Vergleiches nichts ändere. Vgl. Kabbani (1996). S. 190.

⁸²⁵ Der Hadith ist bei Buḥārī im Buch des Gebets im Kapitel „Das Vergraben des Auswurfs in der Moschee“ (*dafn an-naḥāma fī-l-masǧid*) erwähnt.

⁸²⁶ Kabbani (1996). S. 191.

kalām, nicht jedoch *Ahl as-Sunna* gemeint seien. Diese offenkundige Manipulation der ursprünglichen Aussage verfolge das Ziel, andere Muslime in die Irre zu führen, was wiederum – bewusst oder unbewusst – ein Zeichen von Unglauben sei: „(...) the real atheist is he who tampers with the way of Ahl al-Sunna and tries to pass on to others his delusion that the moon is made of green cheese“.⁸²⁷

Neben den bereits viel diskutierten Eigenschaften Allahs geht es in den Auseinandersetzungen zwischen Sufis und Salafisten auch um die Natur des Propheten. Salafisten kritisieren insbesondere die Vorstellung, dass Muhammad als Licht bezeichnet werde, da dies seine Eigenschaft als Mensch in Frage stellen und dadurch ein Einfallstor für polytheistische Vorstellungen bieten würde. Mit dieser Kritik widersprechen die Salafisten niemandem geringerem als Allah, der selbst Muhammad im Koran mehrfach als Licht bezeichnet habe.⁸²⁸ Dabei würden sie in die Fußstapfen der heterodoxen *Muʿtazila* treten, die in Bezug auf Sure 5, Vers 15 argumentiert habe, mit dem Licht sei ausschließlich der Koran gemeint.⁸²⁹

Demgegenüber stehen die Aussagen dutzender Gelehrter, welche das Licht in diesen Versen unter Zuhilfenahme verschiedener Hadithe unzweifelhaft mit Muhammad in Verbindung bringen. Zentral ist dabei der Hadith, in dem der Prophet selbst gegenüber dem Gefährten Ğābir Ibn ʿAbdallāh (gest. 697) gesagt haben soll, dass Gott das Licht Muhammads (*an-nūr al-muḥammadī*) als allererstes, noch vor allen anderen Dingen wie dem Paradies, der Hölle und der diesseitigen Welt, welche alle aus diesem Licht hervorgingen, erschaffen habe.⁸³⁰ Da dieser Hadith nicht in den bekannten Hadithwerken von al-Buḥārī, Muslim, Dāwūd, at-Tirmidī, an-Nasāʿī und Ibn Māğah zu finden ist, gab und gibt es große Meinungsverschiedenheiten hinsichtlich seiner Authentizität, wie auch Kabbani anerkennt. Jedoch hätten so viele anerkannte Gelehrte – darunter sogar führende Vertreter der „Wahhabi-influenced Deobandi school“ – den Hadith zitiert, dass seine Echtheit wahrscheinlicher sei als seine Fälschung.⁸³¹

Im Verlauf der Argumentation verschwimmen teilweise die Grenzen zwischen einer figurativen Deutung der engelsgleichen Natur Muhammads und der Behauptung, er sei tatsächlich wie die Engel aus Licht erschaffen. Letztendlich wird argumentiert, dass beide Naturen in ihm

⁸²⁷ Kabbani (1996). S. 189.

⁸²⁸ Vgl. 5:15: “(...) Ein Licht und eine offenkundige Schrift sind von Gott zu euch gekommen“; 24:35: „(...) Sein Licht ist einer Nische (oder: einem Fenster?) zu vergleichen, mit einer Lampe darin. (...)“; 33:45-46: „Prophet! Wir haben dich (zu deinen Landsleuten) gesandt, damit du (...) ihnen eine helle Leuchte seiest“.

⁸²⁹ Vgl. Kabbani (1998c). *Remembrance of Allah*. S. 111.

⁸³⁰ Zu Ğābir Ibn ʿAbdallāh vgl. Kister, M. J. (2012). „Djābir b. ʿAbd Allāh“. *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. 2012. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_8480. Zuletzt geprüft am 04.07.2018.

⁸³¹ Vgl. Ibid. S. 127-134. Erwartungsgemäß sehen Salafisten dies genau anders herum: Vgl. o.V. (2002). „Suʿāl ʿan taḥrīğ ḥadīṭain fī anna auwal mā ḥalaqa llāh an-nūr al-muḥammadī“. *Multaqā Ahl al-Ḥadīṭ*. 30.10.2002. <http://www.ahlalhdeth.com/vb/showthread.php?t=6670>. Zuletzt geprüft am 06.02.2018.

vereint seien, denn als reiner Mensch hätte er keine Offenbarung empfangen können, als Engel jedoch hätte er nicht mit seinen Mitmenschen kommunizieren können: „Thus they [the prophets] have the aspect of men as far as their bodies and outward parts are concerned, and that of angels in respect of their souls and inward parts“.⁸³²

Die Position der *Nāzimīya* ähnelt hier den Ansichten der Barelwi-Strömung, die in Kapitel 4.2.3 („Kritik von Deobandis“) erwähnt wurde. Diese Nähe sowie die zeitgleichen Vorbehalte gegenüber der Deobandi-Strömung werden vor allem bei dem Topos der „Möglichkeiten Allahs“ (*imkān Allāh*) deutlich. Es geht dabei darum, ob Gott sich selbst widersprechen oder gar lügen könne. Gemäß der Salafisten sei dies zumindest theoretisch möglich, denn alles andere hätte zur Folge, dass Gott etwas, was Menschen möglich ist, selbst nicht könne. Die Sufis überzeugt dieses Argument nicht, denn es führe schnell zu häretischen Auffassungen. So habe schon Ibn Ḥazm die irreführende Ansicht vertreten, Gott müsse aus dem zuvor beschriebenen Grund fähig sein, menschliche Kinder zu zeugen.⁸³³

Einer der Hauptübeltäter in diesem Zusammenhang sei Šāh Ismā‘īl ad-Dihlāwī (gest. 1831) gewesen. Dieser hatte einige Jahre auf der arabischen Halbinsel verbracht, dort das wahhabitische Islamverständnis übernommen und nach seiner Rückkehr für dessen Verbreitung auf dem indischen Subkontinent gesorgt.⁸³⁴ Er habe tatsächlich behauptet, Allah könne jederzeit neue Propheten hervorbringen und somit der Botschaft von Muhammad als letztem Gesandten widersprechen; ein aus Sicht der Sufis klar häretisches Statement:

‘He [Allāh] may bring into existence millions of Prophets, saints, jinns, angels, entities equal to Gabriel and the Prophet Muḥammad in terms of status, merely by uttering a word ‘Be’`. (...) [This statement is] rightly denounced as heretical since these words do not denote the greatness of the Creator as much as they stress disparagement (tanqīs) of the Prophet, Gibril, and the rest of the Prophets, angels, and saints.’⁸³⁵

Theoretisch sei es natürlich möglich, dass Gott seine Botschaften wieder aufhebe, heißt es doch wenige Seiten später:

⁸³² Kabbani (1998d). *The Prophet*. S. 131. Auch hier stammt das Zitat ursprünglich aus Qāḍī ‘Iyāds *aš-Šifā’*.

⁸³³ Vgl. Haddad (2009). S. 94. Die Behauptung entstammt Ibn Ḥazms bekanntem Buch „Die Unterscheidung zwischen Religionen, Häresien und Sekten“ (*al-Faṣl fī l-milal wa-l-ahwā’ wa-n-niḥal*).

⁸³⁴ Aus islamwissenschaftlicher Sicht kann ad-Dihlāwī nicht als Salafist bezeichnet werden, da seine Wirkungszeit vor die Entstehung des zeitgenössischen Salafismus fällt. Allerdings werden seine Bücher durch zeitgenössische salafistische Verlage verlegt, was im Folgenden ein weiterer Kritikpunkt der Sufis sein wird. Zu ad-Dihlāwī vgl. Bazmee Ansari, A. S. (2012). „Ismā‘īl *Shahīd*“. *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. 2012. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_3661. Zuletzt geprüft am 06.02.2018.

⁸³⁵ Haddad (2009). S. 107. Das Zitat im Zitat stammt aus ad-Dihlāwīs Buch „Die Bestätigung des Islams“ (*tauqīyat al-islām*).

*The statement that Allāh is `like a king who is unable to contravene the law of his kingdom and needs a good reason to allow his minister to intercede for a thief (...)` is Mu`taẓilī belief. Sunnī belief is that Allāh is never for a moment bound by His own Law but is free to place believers in Hell and disbelievers in Paradise if He so wishes, and may do so without the least injustices on His part.*⁸³⁶

Diese Argumentation wirkt zunächst widersprüchlich. Vermutlich geht es dem Autor jedoch darum, dass man bestimmte theoretische Überlegungen – wie die Aufhebung des Prophetensiegels – schlicht nicht zu Papier bringen sollte, da dies die muslimischen Massen verwirren könnte. Denn in einem ähnlichen Statement, das dem obigen von ad-Dihlāwī verblüffend ähnelt, heißt es:

*To say to a thing `Kun (be) and it will be` belongs to Allah, just like drawing life out of death and drawing death out of life, however, as we said, it is obligatory to also believe that Allah grants His permission to whomever He will without impediment whatsoever, as He did with Ibrahim when he called the dead birds to life by Allah's permission, and as He did with `Isa when he raised the dead by Allah's permission.*⁸³⁷

Letztlich, so scheint es, übersteige Gottes Allmacht schlicht den menschlichen Verstand. Die normative Bewertung von gerecht und ungerecht sei relativ, und Gott sei in der Lage, Dinge zu tun, die dem Menschen als ungerecht erscheinen, während sie in Wahrheit gerecht sind.⁸³⁸

Die Tatsache, dass ad-Dihlāwīs Gedankengut großen Einfluss auf die Gründer der Deobandi-Bewegung ausgeübt hat, ist einer der Hauptgründe für die kritische Haltung der *Nāẓimīya* gegenüber den Deobandīs, wobei sie letztere nicht mit den Salafisten gleichsetzen.⁸³⁹ Die überzeugendsten Widerlegungen entstammten aus Sicht der Sufis wiederum der Feder Aḥmad Riḍā Ḥāns (gest.1921), dem Gründer der Barelwi-Bewegung, dem der Ehrentitel „Imam“ verliehen wird. Und obwohl dieser 75 der Positionen ad-Dihlāwīs als *kufr* entlarvte, habe er ihn nicht zum Apostaten erklärt. Solch ein redliches Verhalten könne wiederum ad-Dihlāwī nicht zugestanden werden. Im Gegenteil, dieser habe sich an der Seite Saiyid Aḥmad Barelwīs (gest. 1831)⁸⁴⁰ am Krieg gegen die Sikhs im Punjab beteiligt und damit die Interessen der bri-

⁸³⁶ Ibid. S. 121.

⁸³⁷ Kabbani (1997). S. 23.

⁸³⁸ Möglicherweise dient hier 2:216 als Inspirationsquelle: „(...) Aber vielleicht ist euch etwas zuwider, während es gut für euch ist, und vielleicht liebt ihr etwas, während es schlecht für euch ist. Gott weiß Bescheid, ihr aber nicht“.

⁸³⁹ Vgl. Haddad, Gibril Fouad (2010). „Deobandi’s, Tablighi’s and Wahhabi’s“. *eShaykh.com*. 05.10.2010. <http://eshaykh.com/doctrine/deobandis-tabighis-wahhabis/>. Zuletzt geprüft am 28.01.2018.

⁸⁴⁰ Saiyid Aḥmad Barelwī hat trotz seines Namens nichts mit der Barelwi-Strömung zu tun. Er war selbst hanafitischer Sufi und entstammte den Gelehrtennetzwerken, die aus dem Wirken des Reformers Šāh Walī Allāhs (gest. 1762), dem Großvater von Ismā‘īl ad-Dihlāwī, hervorgegangen waren. Vgl. Gaborieau, Marc (2013). „Barelwī, Sayyid Aḥmad“. *Encyclopaedia of Islam. Third Edition*. 2013. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_23867. Zuletzt geprüft am 16.02.2018.; Masud, Muhammad Khalid (2015). „al-Dihlāwī, Šāh Walī Allāh“. *Encyclopaedia of Islam. Third Edition*. 2015. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_26023. Zuletzt geprüft am 16.02.2018. Zu Šāh Walī Allāh vgl. auch Kapitel 4.4 („Modernistische Kritik“).

tischen Imperialisten unterstützt, anstatt den Dschihad gegen die Kolonialmacht auszurufen und zu führen.⁸⁴¹

An dieser Stelle wird die Verquickung theologischer Polemiken und politischer Rahmenbedingungen besonders deutlich. Der Vorwurf der Kollaboration und der falschen Prioritätensetzung ähnelt der damaligen Kritik an den Wahhabiten, die mit den ungläubigen Briten gegen das Osmanische Kalifat konspiriert hätten. Dass heutige Salafisten über ihre institutionellen Mechanismen in Saudi-Arabien dafür sorgen, dass die Bücher ad-Dihlāwīs übersetzt und verbreitet werden, zeige ihre Unaufrichtigkeit hinsichtlich ihres Anspruchs, sich für den Islam einzusetzen. Salafisten verträten demnach nicht nur falsche Glaubensansichten, sondern verhielten sich darüber hinaus auch noch unredlich, wie im nächsten Kapitel näher beschrieben wird.

4.3.1.4 „Die qibla der Erneuerer“: al-Albānī und seine Freunde

Wie bereits im vorherigen Kapitel erwähnt wurde, ist es aus Sicht vieler Sufis eine unrechtmäßige Anmaßung seitens der Salafisten, durch deren Kommentare verschlimmbesserte Klassiker der islamischen Rechtsliteratur und Theologie neu herauszugeben. Dies gilt insbesondere dann, wenn ursprüngliche Textteile nachweislich abgeändert oder falsch übersetzt wurden. Dies sei alles bewusst erfolgt, denn den Salafisten gehe es vor allem darum, die Umma im Angesicht ihrer Feinde durch interne Streitigkeiten zu schwächen:

It is ironic that under all such lying charges, the ‘Salafis’ cannot hide the fact that they are seldom seen bringing anyone into Islam, while the Naqshbandis whom they attack have brought thousands and tens of thousands into Islam! (...) The ‘Salafis’ have declared loud and clear that their aim is to destroy Islam from within, while wearing the cloak of Islam.⁸⁴²

Man müsse nur einen Blick auf die Biografien einzelner Vertreter des Salafismus werfen, um zu erkennen, um was für unlautere Charaktere es sich handle. Dabei genüge die Anbindung an das saudische Königshaus, um sich als Gelehrter zu disqualifizieren. Als Beispiel wird Ḥammād al-Anṣārī (gest. 1997) angeführt, „a rearguard Najdī slavishly loyal to the Saudi oligarchy, (...) [who] trumpeted Saudi Arabia as the only truly Islamic country to his death (...)“.⁸⁴³ Auch der ehemalige Mufti des Landes Ibn Bāz sei keinen Deut besser. Sein Anspruch, sich in seiner Urteilsfindung ausschließlich auf den Koran und die Sunna zu stützen, sei zurückzuweisen, da er von keinem anerkannten Gelehrten oder Gremium zum *muğtahid*

⁸⁴¹ Vgl. Haddad (2009). S. 98.

⁸⁴² Kabbani (1997). S. 14 sowie S. 137.

⁸⁴³ Haddad (2009). S. 54. In moralischen Fragen scheint die *Nāzimīya* jedoch mit den Salafisten teilweise übereinstimmende Positionen zu vertreten. So wird al-Anṣārī zu Gute gehalten, dass er Gruppen wie die Muslimbruderschaft und *Ḥizb at-Tahrīr* verurteilt hat, die unislamisches Verhalten wie geschlechterübergreifendes Händeschütteln erlaubt hätten. Ibid. S. 55.

muṭlaq erklärt wurde, also zu jemandem, der ohne Zugehörigkeit zu einer Rechtsschule eigenständige Rechtsprechung betreiben könne. Vielmehr sei er verantwortlich für die Wiederauflage und Vertreibung von historischen und zeitgenössischen Büchern, die gemäß *Ahl as-Sunna* als häretisch eingestuft worden seien.⁸⁴⁴

Der schlimmste Übeltäter von allen sei jedoch al-Albānī gewesen, dessen Ansichten bekanntermaßen selbst den Saudis zu viel wurden: „He remains the qibla of the people of Innovation [sic], self-styled re-formers of Islam, and other ‘Salafi’ and Wahhabi sympathizers, and the preferred author of book merchants and many uneducated Muslims”.⁸⁴⁵ Im Folgenden werden einige der gegen seine Person erhobenen Vorwürfe beispielhaft illustriert.

Zunächst sollte jeder Muslim hellhörig werden, wenn eine einzelne Person den Konsens der Gelehrten in Frage stellt. Meinungsverschiedenheiten seien fester Bestandteil der rechtswissenschaftlichen Auseinandersetzungen. Wenn sich jedoch eine Person allein gegen die Mehrheit stelle, sei dies keine legitime Uneinigkeit, sondern „illegitime Abweichung“ (*šudūd*).⁸⁴⁶ Ein Beispiel hierfür sei das Gebet:

*He advocates in his Salat al-Nabi the formula "Peace and blessings upon the Prophet" instead of "upon you, O Prophet" in the tashahhud in contradiction of the Four Sunni Schools, on the basis of a hadith of Ibn Mas`ud whereby the Companions used the indirect-speech formula after the passing of the Prophet. But the Prophet himself instructed them to pray exactly as he prayed saying: "Peace and blessings upon you, O Prophet" without telling them to change it after his death, nor did the major Companions (whose Sunna we were ordered to imitate together with that of the Prophet), such as Abu Bakr and `Umar, teach the Companions and Successors otherwise!*⁸⁴⁷

Der Vorwurf lautet demnach an dieser Stelle, dass al-Albānī etwas einfordere, was der Prophet selbst nicht eingefordert habe. Dies sei unzulässig. Widersprüchlich wird die Argumentation allerdings dadurch, dass er in der unmittelbar folgenden Textpassage für genau das Gegenteil kritisiert wird, nämlich dafür, etwas zu verbieten, weil der Prophet es nicht getan hätte: “He prohibits praying more than 11 rak`as in Tarawih prayers on the grounds that the Prophet never did and in blatant rejection of his explicit command to follow the Sunna of the well-guided Caliphs after him”.⁸⁴⁸

Dies wirft folgende Fragen auf: Zählen bei der Urteilsfindung eher die Worte oder die Taten des Propheten? Müssen bestimmte Handlungen *expressis verbis* durch ihn sanktioniert wor-

⁸⁴⁴ Vgl. Ibid. S. 88. Bei Kabbani (1996). S. 212 findet sich eine Liste von zu vermeidenden Büchern.

⁸⁴⁵ Haddad, Gibril Fouad (2000). „Al-Albani. Concise Guide to the Chief Innovator of Our Time“. 24.06.2000. http://www.livingislam.org/alb_e.html. Zuletzt geprüft am 05.11.2017.

⁸⁴⁶ Kabbani, Muhammad Hisham (1998b). *Intercession*. Mountain View: As-Sunna Foundation of America. S. 111.

⁸⁴⁷ Haddad (2000). „Al-Albani. Concise Guide to the Chief Innovator of Our Time“.

⁸⁴⁸ Ibid.

den sein, damit sie Legitimität beanspruchen können? Welche Gewichtung haben die Handlungen und Aussagen der Gefährten nach seinem Tod? Die Argumentation der Sufis macht deutlich, dass für sie hierzu keine pauschalen Antworten existieren, sondern als richtig zu erachten sei, was die Mehrheit der Gelehrten in der jeweiligen Angelegenheit als richtig befunden hat.

Dabei sind die Ansichten der Salafisten nicht zwangsläufig strenger. So wird al-Albānī von Haddad vorgeworfen zu nachsichtig im *takfīr* gewesen zu sein. Denn laut al-Albānī sei nur jemand als *kāfir* zu bezeichnen, wenn auch sein Herz von diesem Akt oder dieser Aussage überzeugt gewesen sei. Dies würde jedoch bedeuten, dass jemand, der Allah oder den Propheten beleidigt, ein Idol angebetet oder einen Propheten getötet habe, immer noch als Muslim anzusehen sei. Gemäß den Gelehrten gälten solche Worte und Taten jedoch als klarer Beweis für Apostasie (*ridda*).⁸⁴⁹ Eine diesem Verhalten widersprechende innere Haltung ist somit für Haddad unvorstellbar.

Al-Albānīs Ansichten wichen nicht nur inhaltlich vom Mainstream ab, sie sind darüber hinaus aus Sicht der Sufis auch methodisch falsch hergeleitet.⁸⁵⁰ So habe er in Bezug auf den Hadith über den blinden Mann behauptet, einer der Personen der Überlieferungskette, Mālik ad-Dār, sei unbekannt (*mağhūl*).⁸⁵¹ Jedoch habe er sich bei dieser Behauptung nur auf eine Quelle gestützt und offensichtlich übersehen, dass diese Person in einer anderen Überlieferungskette erwähnt wird. Gemäß der klassischen Hadithlehre gelte jedoch, dass niemand als *mağhūl* bezeichnet werden darf, der in zwei Quellen erwähnt und nicht in den Werken über schwache Überlieferer explizit aufgelistet wird.⁸⁵² Zu fragen sei demnach, ob al-Albānī die zweite Quelle nicht gekannt, oder sie absichtlich verschwiegen habe. Welches Szenario auch zutrifft, in beiden Fällen habe er damit seine Autorität im Feld der Hadithwissenschaften verspielt.

Neben diesen inhaltlichen und methodischen Fehlritten sei auch die Art und Weise, wie al-Albānī sich anderen Gelehrten gegenüber ausgedrückt habe, im negativen Sinne beispiellos in

⁸⁴⁹ Vgl. Haddad (2009). S. 53.

⁸⁵⁰ Erstaunlicherweise wird in diesem Punkt auf die kritischen Äußerungen des als „Dr. Faḍl“ bekannten ägyptischen Dschihadisten ‘Abd al-Qādir ‘Abd al-‘Azīz gegenüber al-Albānī verwiesen, die in seinem Buch „Die Sammlung über den [religiösen] Wissenserwerb“ (*al-Ġāmī fī ṭalab al-‘ilm*) zu finden sind. Haddad (2009). S. 32–34.

⁸⁵¹ Vgl. Kabbani (1998b). *Intercession*. S. 125. Zu dem Hadith vgl. Kapitel 4.2.2.5 („Unnötiger Lärm und Getöse“). Die Person scheint zumindest so unbekannt zu sein, dass sich kein Todesdatum zu ihr finden ließ.

⁸⁵² Vgl. Kabbani, Muhammad Hisham (1998a). *Forgotten Aspects of Islamic Worship: Part 2*. Mountain View: As-Sunna Foundation of America. S. 45.

der islamischen Geschichte.⁸⁵³ Der wohl unrühmlichste Vorfall in diesem Zusammenhang war der Vorwurf, dass Abū Ḥanīfa (gest. 767) schwach in der Verwendung von Hadithen gewesen sei, sowie der Vergleich des gesamten hanafitischen *fiqh* mit den Evangelien der Christen.⁸⁵⁴ Hierzu gelte es anzumerken, dass die Personen und Aussagen, auf die sich al-Albānī stütze, selbst in ihrer Gesamtheit als schwach einzustufen seien, während die Anzahl von Gelehrten, die Abū Ḥanīfa als Hadithgelehrten preisen, in keinerlei Vergleich hierzu stehe. Zwar sei tatsächlich von an-Nasā'ī, Muslim und al-Buḥārī überliefert, dass sie Abū Ḥanīfa als „nicht stark im Hadith“ (*laisa bi-l-qawī fī-l-ḥadīṭ*) bezeichnet haben. Allerdings hätte ihnen diese Kritik nicht zugestanden, da sie Anhänger der *Ahl al-Ḥadīṭ*-Methodik waren, während Abū Ḥanīfa zu den Rationalisten (*Ahl ar-Ra'y*) im Bereich der Rechtswissenschaften gehört habe. Gemäß den Regeln des Konzeptes von Kritik und Lob (*al-ḡarḥ wa-t-ta'dīl*) dürfe man die Vertreter des jeweils anderen Lagers nicht mit den Maßstäben seiner eigenen Schule kritisieren.⁸⁵⁵

Die bekannteste Kritik, auf die sich auch al-Albānī stützt, stamme von Sufyān aṭ-Ṭaurī (gest. 778), einem Nachfolger (*tābi'ī*) der Generation der Anhänger des Propheten (*Ṣaḥāba*). Nachdem er vom Tod Abū Ḥanīfas gehört hatte, soll er angeblich gesagt haben: „Gott sei Dank, nie war im Islam etwas Unheilvolleres geboren worden“ (*al-ḥamd li-llāh, mā wulida fī-l-Islām aš'am minhu*).⁸⁵⁶ Zunächst einmal sei es stark anzuzweifeln, dass ein respektabler Gelehrter wie aṭ-Ṭaurī sich dermaßen ausgedrückt habe. Dies umso mehr, als dass von ihm diverse Lobausprüche gegenüber Abū Ḥanīfa bekannt seien. Sollte er diese, für einen Gelehrten unan-

⁸⁵³ Seine Wortwahl hat einen seiner Kritiker sogar dazu veranlasst, ein eigenes Wörterbuch über seine Schmähungen zu verfassen. Vgl. As-Saqqāf, Ḥasan 'Alī (1993). *Qāmūs šatā'im al-Albānī wa-alfāzihi l-munkara allatī yuṭliquhā fī ḥaqq 'ulamā' al-umma wa-fuḍalā'ihā wa-ḡairihim*. Beirut: Dār al-Imām an-Nawawī.

⁸⁵⁴ „Dies ist dadurch klar, dass Jesus, Friede sei auf ihm, mit unserem Recht herrscht und mit dem Koran und der Sunna urteilt und mit nichts anderem wie den Evangelien oder dem hanafitischen Recht oder sonst etwas“ (*ḥāqā šarīḥ fī anna 'Isā 'alaiḥi as-salām yaḥkumu bi-šar'inā wa-yaqdī bi-l-kitāb wa-s-sunna lā bi-ḡairihimā min al-inḡīl au al-fiqh al-ḥanafī wa-naḥwihi*). Dieser Vergleich findet sich angeblich in seinem Kommentar zu „Zusammenfassung der Hadithsammlung von Muslim“ (*Muḥtaṣar ṣaḥīḥ Muslim*) des schafitischen Hadith-Gelehrten Zakī ad-Dīn Abū Muḥammad al-Munḍirī (gest. 1258). Der Kommentar sei, vermutlich aufgrund der vehementen Kritik, aus späteren Auflagen entfernt worden. Mir war es nicht möglich, eine Ausgabe mit dem Originalzitat zu finden. In salafistischen Netzwerken wird die Stelle jedoch zitiert und anders gedeutet: Al-Albānī habe nicht beides gleichgesetzt, sondern wollte darauf hinweisen, dass es hanafitische Gelehrte gebe, die sich nur auf ihr *fiqh* stützen und den Koran und die Sunna vernachlässigen würden. Vgl. o.V. (2011). „Hal šabbaha l-Albānī al-aḥnāf bi-l-kāfirīn min ahl al-kitāb?“. *Sunna.net*. 11.06.2011. <http://www.dd-sunnah.net/forum/showthread.php?t=129094>. Zuletzt geprüft am 16.02.2018.

⁸⁵⁵ Vgl. Kabbani (1998a). *Forgotten Aspects Part 2*. S. 164. Zu den beiden Schulen vgl. auch al-Būṭīs Ausführungen in Kapitel 4.2.2.1 („*Fiqh* ist nur den Experten erlaubt“) und 4.2.2.2 („Wie sie *Salaf*, so die *Ḥalaf*“). Zu *al-ḡarḥ wa-t-ta'dīl* vgl. Ali, Mohd Akil Muhamed; Ibrahim, Mohamad Norazan; Usman, Abur Hamdi; Nazri, Mohd Arif; Abdul Kadir, Muḥd Najib (2015). „Al-Jarḥ Wa Al-Ta'dīl (Criticism and Praise). It's Significant in the Science of Hadith“. In: *Mediterranean Journal of Social Sciences* 251 (6). S. 284–292.

⁸⁵⁶ Kabbani (1998a). *Forgotten Aspects Part 2*. S. 171.

gemessenen Worte allerdings tatsächlich ausgesprochen haben, hätte er sich damit völlig disqualifiziert und die Aussage sei als ungültig einzustufen.⁸⁵⁷

Letztlich gilt für die Autoren also, dass das, was nicht sein darf, auch nicht stattgefunden haben könne. Die Salafisten seien hingegen bekannt für ihre Schmähungen gegenüber den 'Ulamā'. Im Gegensatz zu den damaligen Polemiken im Bereich der Überprüfung der Glaubwürdigkeit von Übermittlern (*ilm ar-riğāl*), werden den Salafisten diese verbalen Ausfälle allerdings nicht zugestanden. Dabei ist es argumentativ betrachtet letztlich unerheblich, ob sie ihren irregeleiteten Ansichten deshalb folgen, weil sie per se schlechte Menschen seien, oder ob es sich umgekehrt verhält und die theologischen Fehldeutungen den Grund für die Korrumpierung ihres Charakters darstellen.

4.3.1.5 Zwischenfazit

Bevor im nächsten Kapitel ein weiteres Fallbeispiel aus dem Bereich des Sufismus untersucht wird, erfolgt an dieser Stelle ein zusammenfassender, analytischer Rückblick auf die Kritik der *Nāzimīya*. Dabei werden die Kernthemen zusammengefasst, die Art der Argumente beleuchtet, Ähnlichkeiten und Unterschiede zu den Traditionalisten diskutiert und das Ergebnis der Betrachtung sozio-politisch eingeordnet.

In den ersten beiden Unterkapiteln ging es vor allem um die Rechtfertigung sufischer Praktiken. Ein reines Ignorieren des Vorwurfs, unislamische Praktiken zu begehen, scheint für die Sufis nicht in Betracht zu kommen. Zu groß wird die Gefahr eingeschätzt, dass Muslime aufgrund des salafistischen Einflusses zu der Überzeugung kommen könnten, dass Sufismus und Islam tatsächlich etwas Gegensätzliches darstellen würden. Daher bemühen sich die Autoren darum, den Sufismus im Einklang mit der Tradition dastehen zu lassen. Dies geschieht vor allem über das Zitieren von bekannten Gelehrten der islamischen Geschichte, die zum einen sowohl im Traditionalismus wie auch teilweise im Salafismus, als Autoritäten anerkannt werden, und die zum anderen die aufgeführten Zitate aus den Primärquellen im Sinne der Autoren gedeutet haben sollen. Aufgrund dieser Verweise sind bei den in diesen Kapiteln untersuchten Argumenten deutliche Parallelen zur traditionalistischen Kritik feststellbar.⁸⁵⁸

Die beiden Folgekapitel widmeten sich den eher offensiver ausgerichteten Vorwürfen der Sufis gegenüber den Salafisten. Auch hier ließen sich zunächst Parallelen zum Traditionalismus

⁸⁵⁷ Vgl. Ibid. S. 172.

⁸⁵⁸ Die im Vergleich zum Kapitel 4.2 („Traditionalistische Kritik“) kürzere Zahl an Unterkapiteln liegt genau dieser Tatsache zugrunde: Es sind nicht weniger Argumente vorhanden, doch wurde eine Vielzahl davon bereits im Kapitel über die Traditionalisten abgehandelt.

feststellen, insbesondere bei der Diskussion um die Eigenschaften Allahs. Ziel ist es hier, den Salafisten anthropomorphistische Neigungen nachzuweisen, die in der islamischen Geschichte einvernehmlich als häretisch erachtet wurden. Denn wenn sich die Salafisten bereits theologisch disqualifiziert haben, bestünde kein Grund sich mit ihren weiteren – möglicherweise problematischer zu widerlegenden – Kritikpunkten am traditionalistischen und sufischen Islamverständnis auseinanderzusetzen. Das Gleiche gilt für die stellenweise erfolgte Gleichsetzung mit heterodoxen Gruppen wie den *Hawāriğ*. Genauso wie bei der historischen Kritik an der *Wahhābīya* erfolgt hierdurch die Ausgrenzung der Salafisten als marginale Sekte, die, wie all ihre Vorgänger in der islamischen Geschichte, zum Untergang verdammt sei.⁸⁵⁹

Im Hinblick auf den Status des Propheten und dessen Verehrung hingegen ist eine deutliche Schwerpunktverlagerung festzustellen. Der an die Salafisten gerichtete Vorwurf, den Propheten zu schmähen, indem er auf die Stufe eines gewöhnlichen Menschen gestellt werde, findet sich in dieser expliziten Form nicht in den untersuchten Dokumenten der Traditionalisten. Der Grund hierfür ist die den *Šuyūh* zugesprochene Nähe zum Propheten, die sich oftmals nur übernatürlich erklären lässt und die ein allgemeiner *‘ālim* deshalb nicht für sich in Anspruch nehmen könne. Wenn der *šaiḥ* den lebenden Stellvertreter des Propheten darstellt, darf es keinen Unterschied in seiner Verehrung im Vergleich zu Muhammad geben.⁸⁶⁰ Der im Vergleich zu den traditionalistischen Dokumenten stärkere Fokus auf Wundergeschichten der religiösen Anführer spiegelt dabei Max Webers Konzept von „charismatischer Herrschaft“ wider, die mehr über ihre persönlichen Träger als durch Formalismus sichergestellt wird.⁸⁶¹

Auch die ad-hominem-Kritiken sind deutlich schärfer und deutlicher. Während die Traditionalisten teilweise nicht einmal das Wort „Salafismus“ verwenden und nur selten ihre Vorwürfe an konkrete Personen richten, scheut sich die *Nāzimīya* nicht, den Feind beim Namen zu nennen. Im Gegensatz zu den untersuchten Dokumenten der Traditionalisten nutzen die Sufis der *Nāzimīya* unter anderem die institutionelle Anbindung saudischer Gelehrter an ihre Regierung als Zielscheibe ihrer Kritik. Ein möglicher Grund ist, dass dieser Kritikpunkt - im Ge-

⁸⁵⁹ Dabei wird einerseits zwar zwischen der *Wahhābīya* und dem heutigen Salafismus unterschieden; vgl. Kabani (1997). S. 100, andererseits werden Personen der „modernistischen *Salafīya*“ wie Maḥmūd Šukrī al-Alūsī (gest. 1924) als „another zealot of Wahhābism“ bezeichnet; vgl. Haddad (2009). S. 164. Während Peskes (1993) al-Alūsī ebenfalls dem pro-wahhabitischen Lager zuordnet, sieht die Historikerin Hala Fattah in ihm „a fervent anti-Wahhabi“, vgl. Fattah (2003). S. 138.

⁸⁶⁰ Die Aussage, die Anhänger der *Nāzimīya* sähen im *šaiḥ* die Manifestation des Propheten, finden wir sowohl in der anthropologischen Arbeit in London von Tayfun (2012). S. 49; wie auch in der Feldforschung auf Zypern durch den Islamwissenschaftler Simon Stjernholm (2015). S. 41.

⁸⁶¹ Das Konzept wurde von ihm in seinem Band „Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie“ 1922 erstmals ausgearbeitet. Es ist online einsehbar über textlog.de, einer Sammlung historischer Texte und Wörterbücher mit Schwerpunkt Philosophie, Kunst und Ästhetik: <http://www.textlog.de/7415.html>. Zuletzt geprüft am 18.02.2018.

gensatz zu Angehörigen der al-Azhar - nicht ohne weiteres an sie zurückgespielt werden kann, da die Führungspersonen des Ordens keine institutionelle Anbindung an eine bestimmte Regierung besitzen.

Den namentlich genannten zeitgenössischen Salafisten wird insbesondere eine mangelnde Ausbildung, eine unangemessene Ausdrucksweise, die gezielte Fälschung von Ursprungstexten und nicht zuletzt eine Beeinflussung durch westliche Ideenkonzepte vorgeworfen. Es verschmelzen somit die zuvor genannten historischen Vorwürfe der Beeinflussung durch und Gleichsetzung mit innerislamischen heterodoxen Gruppen sowie die Wahrnehmung und Darstellung des Salafismus als einer Neuerscheinung im Islam. Das Ergebnis ist jedoch das gleiche: In beiden Fällen gelte es, sie als häretische Sondergruppe nicht nur zu meiden, sondern auch aktiv zu kritisieren.⁸⁶²

Das Generieren von Autorität, um der eigenen Sichtweise Wirkungsmacht zu verleihen, wirkt ambivalent. So erscheint es zunächst kurios, dass versucht wird, den Wert der Hadithwissenschaft sowie von Büchern im Allgemeinen herabzustufen, indem Hadithe zitiert werden, die über genau diese Wissenschaft authentifiziert wurden. Aus Sicht der Verfasser ist dies jedoch nur konsequent: Wenn selbst die Gelehrten sagen, dass die *Auliya`* ihnen überlegen seien, wer dürfe dann noch widersprechen? Durch das seitenlange Zitieren und Aneinanderreihen klassischer theologischer und islamrechtlicher Werke, lässt sich allerdings oftmals keine eigene Argumentation der Verfasser erkennen.⁸⁶³ Wird von der These ausgegangen, dass die Aussagen des *šaiḥ* für die Anhänger der jeweiligen *ṭarīqa* aufgrund ihrer spirituellen Beziehung zu ihm auch ohne textuelle Belege verbindlich und nicht zu hinterfragen sind, mag die Zurückstellung seiner Person in den Texten verwundern.

Es scheint daher überzeugender davon auszugehen, dass die Literatur für nicht-Anhänger des Ordens oder gar für Kritiker gedacht ist. Dies gilt insbesondere für diejenigen, die keinerlei Beweise außer direkten Zitaten aus dem Koran und der Sunna akzeptieren. Diesem Anspruch wird versucht über die Masse an Zitaten und Verweise aus dem Koran und den Hadithen so-

⁸⁶² Vgl. Kabbani (1997), S. 139. Vgl. hierzu auch die Darstellung von Salafisten in der Comicserie „Sunni vs. Salafi“, die auf dem YouTube-Channel der *Nāzimīya* „Sufilive“ zu finden ist: https://www.youtube.com/channel/UC6_L-INyWa1S6A7oTeVFOiA. Der Kanal hat ca. 57.000 Abonnenten und wurde über 16 Millionen Mal aufgerufen. Zuletzt geprüft am 08.03.2019.

⁸⁶³ Aufgrund der Struktur der „Encyclopedia“, insbesondere des Fokuses auf Hadithe und ihrer Einstufung, scheint es mir als wahrscheinlich, dass beträchtliche Teile nicht von Kabbani selbst, sondern von Haddad verfasst worden sind. Neben ihren akademischen Werdegängen spricht dafür zum einen, dass Letzterer im Klapptext unter „edited by“ genannt wird, und zum anderen, dass mehrere, längere Passagen wortgleich unter seinem Namen auf „Living Islam“ veröffentlicht wurden. Da Kabbani jedoch in der Ordenshierarchie über Haddad steht und zudem über einen größeren Bekanntheitsgrad verfügt, scheint eine Herausgabe in seinem Namen prestigeträchtiger gewesen zu sein.

wie dem Rückgriff auf auch im Salafismus anerkannte Gelehrte in den Büchern nachzukommen. Dieser Argumentationsstil und die Wertlegung auf möglichst viele authentisch überlieferte Hadithe haben allerdings zur Folge, dass sich die Schriften im Aufbau und der strukturellen Argumentationsweise nicht allzusehr von salafistischer Literatur unterscheiden.

Inhaltlich sieht dies natürlich anders aus, wie die vorherigen Kapitel deutlich gemacht haben. Allerdings gibt es stellenweise auch Ähnlichkeiten. Dazu gehören ähnlich detaillierte Verhaltens- und Ritualregeln wie bei den Salafisten,⁸⁶⁴ das Verbot, die Authentizität und Gültigkeit der Hadithsammlungen von al-Buḥārī und Muslim anzuzweifeln,⁸⁶⁵ ein mit der eigenen Islamdeutung verbundener Exklusivitätsanspruch, sowie eine tendenziell skeptische bis ablehnende Haltung gegenüber westlich geprägten gesellschaftlichen Ordnungs- und Moralvorstellungen.⁸⁶⁶ Rückblickend auf die Eingangsdebatte dieses Kapitels kann daher die sufische Salafismuskritik der *Nāẓimīya* – ebenso wenig wie die der Traditionalisten – nicht einseitig als Beleg dafür gelten, dass diese Vertreter eines *liberaleren* Islams seien.

Insgesamt betrachtet scheinen der politische Kontext sowie die soziale Einbettung der Akteure in den Schriften keine allzu große Rolle zu spielen. Es gibt so gut wie keine Bezüge zu zeitgenössischen politischen oder gesellschaftlichen Ereignissen, auch werden fast keine religiösen Autoritäten des 20. oder 21. Jahrhunderts angeführt. Vielmehr verläuft ein Großteil der Debatte auf höchst abstrakter theologischer Ebene und ist daher weder zeitlich noch geografisch eindeutig zuzuordnen. Eine mögliche Erklärung ist der transnationale Charakter der *Nāẓimīya* und der Wunsch, eine universelle Botschaft doktrinärer Wahrheiten im Hinblick auf den Salafismus zu verbreiten. Um zu vergleichen, ob sich bei einem lokal begrenzt agierenden Orden Unterschiede in der Argumentation ergeben, werden im folgenden Kapitel Dokumente der ägyptischen *Ṭarīqa al-‘Azmīya* untersucht.

⁸⁶⁴ Beispielhaft hierfür: “As for those who lead prayer and khutba in Western-style pants and other tight-fitting garments, both they and those who follow them are behaving indecently and ignorantly, jeopardizing their worship, ignoring the excellent example of the prophet, and instead following the model of non-believers“. Kabbani, Muhammad Hisham (1998). *Forgotten Aspects of Islamic Worship: Part 1*. Mountain View: As-Sunna Foundation of America. S. 112.

⁸⁶⁵ Beispielhaft hierfür: “To reject a hadith that is in al-Bukhari and Muslim and claim that it is inauthentic is the mark of deviancy and innovation because it also contradicts the consensus of Ahl al-Sunna that everything attributed to the Prophet, upon him peace, in the Sahihayn is unquestionably authentic“. Haddad, Gibril Fouad (2005). „Deviancy from Ahl al-Sunna“. *Living Islam*. 20.02.2005. http://www.livingislam.org/fiqhi/sp2-gfh_e.html#25. Zuletzt geprüft am 09.02.2017.

⁸⁶⁶ Beispielhaft hierfür: „What Islam rejects is the social normalization of these [sexual] categories and their invasion of universally shared values pertaining to the couple and the family. ‘Gay advocacy’ in the West is an attempt to equalize between all statuses as morally indifferent, equally valid under the law, equally worthy of respect, and equally deserving of benefit and entitled to a place in the sun whether in subtle ways or as exhibitionistic and aggressive proselytism in the public space including schools. (...) Islam does not recognize such [homosexual] relations as anything valid. Haddad, Gibril Fouad (2007). „Gayness and Homosexuality“. *Living Islam*. 27.01.2007. http://www.livingislam.org/fiqhi/sp1-gfh_e.html#30. Zuletzt geprüft am 09.02.2018.

4.3.2 Fallbeispiel Ägypten: aṭ-Ṭarīqa al-‘Azmīya

Ein im Vergleich zur *Nāzimīya* regional begrenzter agierender Orden, der sich ebenfalls deziert gegen den Salafismus äußert, ist die ägyptische *Ṭarīqa al-‘Azmīya*. Sie ist zudem einer der politisch aktivsten Orden des Landes. Der Analyse ausgewählter Dokumente vorangestellt wird hier zunächst ein Abriss ihrer Entstehungsgeschichte im Kontext der allgemeinen Entwicklung des Sufismus in Ägypten mit Fokus auf dem 20. und dem 21. Jahrhundert.

Der Sufismus ist in Ägypten historisch tief verwurzelt. Offiziellen Angaben zufolge existieren derzeit 78 anerkannte Orden mit ca. 15 Millionen Mitgliedern,⁸⁶⁷ deren bekannteste Vertreter die übergeordneten Orden der *Barhāmīya*, *Badawīya* oder auch *Aḥmadīya*, *Šādīlīya*, *Rifā‘īya*, *Qāḍirīya*, *Ḥalwatīya* sowie deren Subgruppen darstellen.⁸⁶⁸ Die ersten Zentralisierungs- sowie Legalisierungsmaßnahmen der Orden erfolgten 1812 über ein Dekret (*firmān*) von Muhammad Ali Pasha (gest. 1849), dem Gouverneur und späteren Vizekönig von Ägypten. Das Dokument ist als Teil seiner Maßnahmen zu betrachten, die darauf abzielten einen modernen Nationalstaat mit einer effizienten Verwaltung aufzubauen. Das *firmān* sah unter anderem vor, dass alle Orden, die offiziell anerkannt werden wollen, die Oberhoheit des *šaiḥ* des *Bakrīya*-Ordens (*as-saḡḡāda al-bakrīya*) über die *ṭuruq*, Schreine und Festivitäten anerkennen müssen.⁸⁶⁹ Im Gegenzug erhielten sie staatliche Unterstützung und vor allem das so genannte Recht auf *qadam*, was bedeutet, dass sie das alleinige Recht besaßen, in ihrem Einzugsgebiet neue Mitglieder zu werben und zur Not mit staatlicher Unterstützung gegen – insbesondere nicht offiziell anerkannte – Konkurrenten vorzugehen. Wie der Islamwissenschaftler Frederick de Jong anmerkt, verfolgte Muhammad Ali Pasha dabei auch das Ziel, die Macht der ‘*Ulamā*’ zu schwächen, indem er den religiösen Markt unter mehreren Akteuren aufteilte. Die Trennung zu al-Azhar beispielsweise wurde durch ein weiteres Dekret 1847 weiter zementiert:

⁸⁶⁷ Vgl. Hussein, Walaa (2018). „Cairo Looks to Sufi Sheikhs to Counter Extremism“. *Al Monitor*. 18.03.2018. <https://www.al-monitor.com/pulse/originals/2018/03/egypt-adopts-new-sufi-order-fight-terrorism-shadhili-alliya.html>. Zuletzt geprüft am 25.05.2018.

⁸⁶⁸ Für einen äußerst knappen Überblick zur Geschichte des Sufismus in Ägypten vgl. ‘Urūḡnīyā, Parvānih (2002). „Sufism in Egypt“. In: Gholamali Haddad Adel; Mohammad Jafat Elmi; Hassan Taromi-Rad (Hrsg.): *Sufism. An Entry from Encyclopaedia of the World of Islam*. London: EWI Press Limited. S. 157–184.

⁸⁶⁹ Vgl. De Jong, Frederick (1978). *Ṭuruq and Ṭuruq-Linked Institutions in Nineteenth Century Egypt. A Historical Study in Organizational Dimensions of Islamic Mysticism*. Leiden: Brill. S. 21.

*The Bāshā had thus created a framework within which 'the old conflict between transcendental Unitarianism and Sufism' could be manipulated and made instrumental in his aim of reducing 'ulamā' power. From this time onward, the importance of taṣawwuf as one of the disciplines taught at al-Azhar decreased. The firmān, it might be suggested is the genesis of the transformation of al-Azhar into a stronghold of orthodoxy and a centre of opposition towards those propagating a mystical conception of Islam. Its proclamation widened the gap between 'ilm and taṣawwuf and contributed to the ossification of Islamic mysticism in Egypt, since the opportunity for the head of a ṭarīqa to obtain official sanction from al-Bakrī eliminated – at least partially – the need to prove himself as a scholar.*⁸⁷⁰

Die nächste wichtige staatliche Reform fand im Jahr 1895 statt, als ein Gremium mit dem Namen *al-Mağlis aṣ-Ṣūfī* geschaffen wurde, das aus vier permanenten Mitgliedern und vier Stellvertretern bestand, die wiederum ihren Präsidenten (*Ṣaiḥ Mašāyih aṭ-Ṭuruq aṣ-Ṣūfīya*) frei wählen durften. Dieser besaß nun ein offizielles Amt (*Mašyaḥa*), welches nicht mehr notwendigerweise an die Familie al-Bakrī geknüpft war. Alle drei Jahre sollten zudem die Mitglieder des Gremiums durch einen 20-köpfigen Ausschuss gewählt werden, der sich aus den Anführern der staatlich anerkannten Sufi-Orden zusammensetzte. Großen Einfluss auf diese Entscheidung hatte die Protektorats Herrschaft der Briten, die dies als einen notwendigen Schritt hinsichtlich der administrativen Reform des ägyptischen Staatswesens erachteten.⁸⁷¹

Eine Folge der Kriterien für die Aufnahme als anerkannter Orden war die Zurückdrängung bestimmter sufischer Praktiken, aber auch Glaubensüberzeugungen, die durch das Gremium als unorthodox angesehen wurden. Dazu gehörten unter anderem das Verspeisen von heißen Kohlen oder lebendigen Schlangen, die Selbstgeißelung, das Schwingen eines Morgensterns (*dabbūs*) bei Prozessionen oder die Praxis des *dausā*, bei der der *ṣaiḥ* auf einem Pferd über seine am Boden liegenden *murīdūn* reitet und diese auf übernatürliche Art und Weise unverletzt bleiben sollen.⁸⁷² Besonderer Druck auf die Orden kam zu dieser Zeit von den Reformern der „modernistischen *Salafīya*“, die in diesen Praktiken einen Grund für die Rückständigkeit der Muslime gesehen haben. Diese Entwicklung führte nicht nur zum Niedergang vieler Orden, deren Identität an einige dieser Rituale geknüpft war, sondern gleichzeitig auch zum Entstehen neuer, reformorientierter Bruderschaften, welche die Kompatibilität, wenn nicht gar die Gleichsetzung von Sufismus und orthodoxen Islam unter Beweis stellen wollten.

⁸⁷⁰ Ibid. S. 23. Bei der in Anführungszeichen gesetzten Stelle zitiert de Jong wiederum Gibb, H. A. R. (1947). *Modern Trends in Islam*. Chicago: The University of Chicago Press. S. 45. Mit Blick auf Kapitel 4.2.1 („Kritik aus dem Umfeld religiöser Institutionen in Ägypten“) sehe ich die Trennung zwischen al-Azhar und dem Sufismus etwas weniger dichotomisch, da verschiedene Vertreter in ihrer Salafismuskritik den – schariakompatiblen – Sufismus als Teil der Orthodoxie definiert haben. Vgl. auch Abu Rabi', Ibrahim M. (1988). „Al-Azhar Sufism in Modern Egypt. The Sufi Thought“. In: *Islamic Quarterly* 32 (4). 207-235.

⁸⁷¹ Vgl. De Jong (1978). S. 132. 1903 und 1905 wurde die Verordnung um weitere Kriterien erweitert.

⁸⁷² Vgl. De Jong, Frederick (1999). „Opposition to Sufism in Twentieth-Century Egypt (1900-1970). A Preliminary Survey“. In: Frederick De Jong; Bernd Radtke (Hrsg.): *Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*. Leiden: Brill. S. 310–323. S. 311. Zur Praxis des *dausā* vgl. MacDonald, D. B. (2012). „Dawsa“. *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. 2012. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_1753. Zuletzt geprüft am 10.09.2017.

Einer dieser Orden war die *‘Azmīya*, die 1893 durch Muḥammad Māḍī Abū l-‘Azā’im (gest. 1937) initiiert und 1933 offiziell anerkannt wurde. Abū l-‘Azā’im hatte sowohl an der al-Azhar wie auch am ägyptischen *Dār al-‘Ulūm* studiert und verbrachte die Zeit nach seiner Graduierung 1890 zunächst als Lehrer an verschiedenen ägyptischen Schulen und später am Gordon College in Khartum. 1915 wurde er nach Ägypten zwangsversetzt, da er die administrativen Reformen der britischen Verwaltung im Sudan öffentlich kritisiert hatte. In Ägypten engagierte er sich weiter gegen die Kolonialmacht und beteiligte sich am Aufstand von 1919, wofür er kurzzeitig inhaftiert wurde.⁸⁷³

Eingeführt in den übergeordneten Orden der *Šādīliya* wurde er von Ḥasanain al-Ḥiṣāfi (gest. 1910), der – genauso wie später Abū l-‘Azā’im – einen eigenen nach ihm benannten Orden gründete.⁸⁷⁴ Weder al-Ḥiṣāfi noch Abū l-‘Azā’im sahen in ihren jeweiligen Orden eine neue sufische Untergruppe, sondern verstanden die Neugründungen vielmehr als Notwendigkeit, um der Bevölkerung den wahren Sufismus – in ihrem Sinne gleichzusetzen mit dem *wahren* Islam – nahezubringen. Statt obskuren Praktiken und außerweltlicher Askese nachzugehen, sollten sich Muslime aktiv in die Gesellschaft einbringen, um sowohl islamistischen als auch zu liberal-säkularen Trends entgegenwirken zu können:

*Abu l-Aza’im’s teaching distinguished itself by the stress it placed upon inner-wordly asceticism in conjunction with active social commitment in conformance with the precepts of the Law, as opposed to the reitraitist other-wordly asceticism and its underlying relative disregard of the life of this world, as found implicitly or explicitly in the teachings of many Shadhliyya branches and other sufi orders.*⁸⁷⁵

Diese Reformbestrebungen sind zudem im Kontext der Entstehung weiterer sozialer islamischer Massenbewegungen in Ägypten, wie der Muslimbruderschaft, *al-Ġam‘īya aš-Šar‘īya* oder *Anṣār as-Sunna al-Muḥammadiya*, zu deuten. Da die genannten Organisationen eine – jeweils deutlich unterschiedliche – Reform traditionalistischer und aus ihrer Sicht überholter Islamauffassungen predigten, versuchten einige Orden ihre Rhetorik anzupassen und darauf zu verweisen, dass all ihre Ansichten und Handlungen auf dem Koran und der Sunna basieren. Die genannten Organisationen forderten die Sufi-Orden allerdings nicht nur ideologisch

⁸⁷³ Vgl. De Jong, Frederick (1983). „Aspects of the Political Involvement of Sufi Orders in Twentieth Century Egypt (1907-1970). An Exploratory Stocktaking“. In: Gabriel R. Warburg; Uri M. Kupferschmidt (Hrsg.): *Islam, Nationalism, and Radicalism in Egypt and the Sudan*. New York: Praeger Publishers. S. 183–212. S. 192. Insgesamt gesehen ist die Beteiligung sufischer Orden an den Aufständen von 1882 und 1919 jedoch als äußerst gering anzusehen. Vgl. hierzu El-Houdaiby, Ibrahim (2014). „The Meaning of Sufism“. *Al-Ahram Weekly*. Juli 2014. <http://weekly.ahram.org.eg/News/6667.aspx>. Zuletzt geprüft am 19.12.2017.

⁸⁷⁴ Vgl. De Jong (1983). S. 184–185. Zur Ordensgründung von al-Ḥiṣāfi vgl. De Jong (1978). S. 101-103. Sein Sohn und Nachfolger ‘Abd al-Wahhāb al-Ḥiṣāfi (gest. 1949) war wiederum der *šaiḥ* von Ḥasan al-Bannā, schloss diesen jedoch nach der Gründung der Muslimbruderschaft aus dem Orden aus. Vgl. auch Elmansoury, Tammy (2012). *Spirituality, Islam, and the State. The Origins and Disavowal of Sufism in the Ikhwan al-Muslimīn*. MPhil Thesis. London: School for African and Asian Studies. Ein weiteres prominentes Mitglied der *Ḥiṣāfiya* war ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Šaiḥ al-Azhar* 1970-1978.

⁸⁷⁵ De Jong (1983). S. 185.

heraus, sondern stellten gleichzeitig eine ernsthafte Gefahr im Hinblick auf bestehende und neue Mitglieder dar, da sie potenziell für die gleichen sozialen und intellektuellen Schichten attraktiv waren. Wie die Islamwissenschaftlerin Valerie Hoffmann treffend anmerkt, bestand in der „Orthodoxierung“ jedoch die Gefahr, dass die Orden ihre distinktiven Merkmale gegenüber anderen Gruppen verlieren:

*But it is precisely the appearance of being the same as all other aspects of Islam that may be a problem for Sufism. For if Sufism has nothing different to offer, why join a movement associated in the minds of so many with medievalism, ignorance, and backwardness?*⁸⁷⁶

Letztlich konnten sich die Orden in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts nicht behaupten, da die formale Zentralisierung ihre innere Autonomie oft verdeckte und sie daher selten als geschlossene Kraft auftraten.⁸⁷⁷

Dieser Bedeutungsverlust kehrte sich erst nach der Machtübernahme der Freien Offiziere und deren Zerwürfnis mit der Muslimbruderschaft wieder um. Auf der Suche nach einem neuen Partner aus dem Spektrum islamischer Strömungen näherte sich das Nasser-Regime den Orden an und begann, sie gezielt als Gegengewicht zur Muslimbruderschaft zu stärken.⁸⁷⁸ Gleichzeitig wuchs der Einfluss des Staates auf die Orden, was sich unter anderem dadurch zeigt, dass 1958 *Šaiḥ Mašāyih at-Ṭuruq aš-Šūfiya* Aḥmad aš-Šāwī al-‘Imrānī,⁸⁷⁹ ein Schüler Muḥammad ‘Abduhs und Azharit, unter Einflussnahme des revolutionären Komitees durch Maḥmūd ‘Ilwān (gest. 1969), einem Verbündeten des Regimes, ersetzt wurde.⁸⁸⁰

Vollständig zementiert wurde die Inkorporierung in den Staatsapparat und die damit einhergehende unmittelbare Einflussnahme auf die Orden unter Sadat im Jahre 1976 über das Gesetz Nummer 118. Es bestimmte die Umformung des bisherigen Gremiums zum „Höchsten

⁸⁷⁶ Hoffmann, Valerie J. (1995). *Sufism, Mystics and Saints in Modern Egypt*. Columbia: The University of South Carolina Press. S. 11.

⁸⁷⁷ Vgl. Gilson, M. D. (1967). „Some Factors in the Decline of the Sufi Orders in Modern Egypt“. In: *The Muslim World* 57 (1). S. 11–18. S. 14–15.

⁸⁷⁸ Vgl. De Jong (1999). S. 320; El-Houdaiby (2014).

⁸⁷⁹ Zu al-‘Imrānī ist kein Todesdatum bekannt. Eine arabischsprachige Internetquelle gibt als Todesdatum das Jahr seiner Ablösung an, vgl. Aḥmad, Šādī (o.J.). „Al-Bāb al-ḥāmis tadarruḡ tāriḥ mašyahat al-mašāyih aš-šūfiya baḥṭ ḡair masbūq“. *Šabakat wa-Mausū‘at aš-Šūfi wa-Bauwābat at-Tašauwuf*. o.J. <http://www.alsufi.net/page/details/id/572>. Zuletzt geprüft am 21.06.2018. Dies widerspricht jedoch de Jong, der von „dismissal“ und „abdication“ spricht, vgl. De Jong (1999). S. 320 und De Jong, Frederick (1975). „Turuq and Turuq-Opposition in 20th Century Egypt“. In: Frithiof Rundgren (Hrsg.): *Proceedings of the VIth Congress of Arabic and Islamic Studies. Visby 13-16 August, Stockholm 17-19 August, 1972*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International. S. 84–96. S. 89. Letztendlich relevant ist die Tatsache, dass sein Nachfolger unter maßgeblichem Einfluss des Regimes eingesetzt wurde, vgl. Qandiel, Mohamed Mokhtar (2016). „Worshipper and Politician: The Relation Between Sufi Orders and the Regime In Egypt“. *Katheon*. 26.12.2016. <http://katehon.com/article/worshipper-and-politician-relation-between-sufi-orders-and-regime-egypt>. Zuletzt geprüft am 01.03.2018.

⁸⁸⁰ Al-‘Imrānī hatte wiederum 1947 auf Geheiß König Faruks den letzten Vertreter der al-Bakrī-Dynastie, Aḥmad Murād al-Bakrī (gest. 1968), abgelöst, da letzterer die Separatistenbewegung im Sudan unterstützt haben soll. Vgl. De Jong (1999). S. 317-320.

Gremium der Sufi-Orden“ (*al-Mağlis al-A‘lā li-t-Ṭuruq aṣ-Ṣūfiya*), dessen Oberhaupt zukünftig durch den Staatspräsidenten direkt ernannt wurde. Des Weiteren wurde das Gremium um jeweils einen Vertreter aus dem Innenministerium, dem Kulturministerium, der *Wizārat al-Auqāf* sowie einem Abgesandten al-Azhars, der durch den Mufti ausgesucht wird, erweitert. Dem Gremium obliegt die Beaufsichtigung aller nationalen sufischen Aktivitäten und aller heiligen Schreine. Des Weiteren entscheidet es über die Rechtmäßigkeit sowie das Verbot sowohl bestehender, als auch neuer Orden und ist befugt, die Führer der jeweiligen Orden und ihre Stellvertreter zu sanktionieren, zu entlassen und neu zu bestimmen.⁸⁸¹

Die *‘Azmīya* pflegte zu allen ägyptischen Staatsoberhäuptern seit 1952 freundschaftliche Kontakte. Zu einem Eklat kam es erst im Jahr 2010, als sich Muḥammad ‘Alā’ ad-Dīn Abū l-‘Azā’im, der dem Orden seit 1994 vorsteht, als Kandidat für das Amt des *Ṣaiḥ al-Mašāyih* des *Mağlis al-A‘lā* antrat. Präsident Mubarak ernannte jedoch mit ‘Abd al-Hādī al-Qaṣabī den jungen *ṣaiḥ* eines eher unbedeutenden Ordens namens *al-Qaṣabīya al-Ḥalwatīya*, welcher allerdings Mitglied in der Regierungspartei NDP war. Dies veranlasste Abū l-‘Azā’im zu der Gründung der Sufischen Reformfront (*Ġabhat al-Iṣlāḥ aṣ-Ṣūfi*), welche die Führung al-Qaṣabīs als illegal bezeichnete und unter anderem forderte, dass die Orden ihren obersten *ṣaiḥ* wieder eigenständig bestimmen sollten. Zeitgleich drohte Abū l-‘Azā’im damit, sich als Gegenkandidat zu einem NDP-Mitglied für die kommenden Parlamentswahlen aufstellen zu lassen.⁸⁸² Eine ernsthafte Konfrontation mit dem Regime blieb jedoch aufgrund der kurz darauf eintretenden Ereignisse und Folgen im Rahmen des Arabischen Frühlings aus.

Ähnlich wie die Salafisten standen die ägyptischen Sufis dem am 25. Januar 2011 begonnenen Aufstand zunächst ablehnend gegenüber, änderten jedoch im weiteren Verlauf ihre Meinung. So hielt Abū l-‘Azā’im am 15. Februar 2011 – vier Tage nach der Absetzung Mubaraks – eine Pressekonferenz ab, in der er das ehemalige Regime kritisierte und für die Unterentwicklung Ägyptens verantwortlich machte.⁸⁸³ Es kam in der Folge sogar zur Gründung zweier sufisch dominierter Parteien: „Stimme der Freiheit“ (*Ṣaut al-Ḥurrīya*), die durch den *Rifā‘īya*-Orden dominiert war, sowie die von Abū l-‘Azā’im geführte „Partei der Befreiung Ägyptens“ (*Ḥizb Taḥrīr Miṣr*). Al-Qaṣabī wiederum sprach sich gegen beide Gründungen aus, da dies zu

⁸⁸¹ Vgl. Abu Zeid, Haytham (2015). „Al-Jaafari Mosque: Egypt's Sufi Orders“. *Al-Ahram Weekly*. 14.12.2015. <http://weekly.ahram.org.eg/News/15046.aspx>. Zuletzt geprüft am 30.10.2017.

⁸⁸² Vgl. Brown, Jonathan A. C. (2011). „Salafis and Sufis in Egypt“. *Carnegie Endowment for International Peace (The Carnegie Papers)*. Dezember 2011. <http://www.carnegieendowment.org/2011/12/20/salafis-and-sufis-in-egypt/8kfk>. Zuletzt geprüft am 28.06.2015.

⁸⁸³ Vgl. Ladjal, Tarek; Bensaid, Benaouda (2015). „Sufism and Politics in Contemporary Egypt. A Study of Sufi Political Engagement in the Pre and Post-revolutionary Reality of January 2011“. In: *Journal of Asian and African Studies* 50 (4). S. 1–19. S. 10.

sozialen Spaltungen führen könne.⁸⁸⁴ Die Parteigründung ist nicht zuletzt auch als Reaktion auf das öffentliche Erstarken salafistischer Gruppen und der Muslimbruderschaft zu deuten, da beide eine dezidiert anti-sufische Haltung vertraten. Allerdings schnitten beide Parteien in den Parlamentswahlen 2011/2012 eher bescheiden ab, was verschiedene Gründe hatte:

*The Sufi orders lacked a clear political vision and cohesive program of reform, whether in regards to their satisfaction with the call for a civil state, their adoption of hostile and competing approaches to other Islamic movements, their public attacks on the Salafi movements without offering any viable alternatives or their adoption of the liberals' programs, exactly as they had done in previous parliamentary and Presidential [sic] elections. The same was repeated in the wake of Morsi's political victory, where the Sufis were unable to reach a consensus in regards to the Brotherhood's influence and direction for the state.*⁸⁸⁵

Unter der Regierung Muhammad Mursis gerieten die Sufis in die Defensive. Es blieb schließlich nicht bei rhetorischen Angriffen durch Muslimbrüder und Salafisten, sondern es kam auch zu vermehrten gewalttätigen Übergriffen auf heilige Gräber und Schreine, was einige Sufis dazu veranlasste, eigene bewaffnete Milizen zur Verteidigung aufzustellen.⁸⁸⁶ Es ist daher nicht verwunderlich, dass alle namhaften Ordensführer den Militärputsch durch General al-Sisi unterstützten. Abū l-‘Azā’im ging dabei soweit, letzteren mit dem vierten Kalifen ‘Alī Ibn Abī Ṭālib (ermordet 661) zu vergleichen, und verkündete öffentlich, dass der Prophet Muhammad mit al-Sisi zufrieden sei.⁸⁸⁷ Im Gegenzug wurde die staatliche Unterstützung der Orden intensiviert, um die religiösen Bedürfnisse der potenziellen Wählerschaft zu befriedigen:

*The realisation of this growing demand is causing a new wave of new preachers to adopt a Sufi-friendly discourse, and the Sufi zikrs and spiritually oriented preaching have become integral components of their discourse. The marketisation and commercialisation of Sufism is further taking place through the co-opting of Sufi figures by satellite TV channels and the growing ties between them and the business class. Political actors, realising the power of the Sufi orders, have also been keen to invoke Sufi notions in order to win the support of key Sufi figures. These, in return, have increasingly capitalised on their religious capital to direct voters, a fact to which the recent constitutional referendum and presidential elections clearly attested.*⁸⁸⁸

⁸⁸⁴ Vgl. Harvard Divinity School (o.J.). „Sufism in Egypt“. o.J. <https://rlp.hds.harvard.edu/faq/sufism-egypt>. Zuletzt geprüft am 27.02.2018.

⁸⁸⁵ Ladjal; Bensaid (2015). S. 13.

⁸⁸⁶ Vgl. Ibrāhīm, Muḥammad (2013). „«Aṣ-Ṣūfiyya»: Musta‘iddūn li-muwāğahat as-salafīyīn bi-s-silāḥ li-ta’ mīn maulid «as-saiyida»“. *Mobtada*. 30.05.2013. <http://www.mobtada.com/details.php?ID=67559>. Zuletzt geprüft am 18.10.2015.

⁸⁸⁷ Vgl. o.V. (2016). „Abū l-‘Azā’im ra’īs al-Ittiḥād al-‘Ālamī li-ṣ-Ṣūfiyya: Naḥnu fī taḥāluf ṣūfi masīḥī li-muwāğahat ḥaṭar al-islāmīyīn“. *Journalists Around the World Organization*. Mai 2016. <http://www.journalists.at/?p=35941>. Zuletzt geprüft am 13.03.2018. Sein Ziel, al-Qaṣabī an der Spitze der Sufiorden abzulösen, hat Abū l-‘Azā’im bisher nicht erreichen können. Möglicherweise war dies der Anreiz für die Gründung des Internationalen Bündnisses der Sufiorden (*al-Ittiḥād al-‘Ālamī li-ṭ-Ṭuruq aṣ-Ṣūfiyya*) im November 2013 in Paris, dem er in persona vorsteht. Vgl. Barak, Michael (2014). „Egypt’s Sufi Al-Azmiyya: An Alternative to Salafism?“. *Moshe Dayan Center (Tel Aviv Notes)*. 26.04.2014. http://dayan.org/sites/default/files/Tel%20Aviv%20Notes_Barak_26.4.14.pdf. Zuletzt geprüft am 03.07.2015. S. 1.

⁸⁸⁸ El-Houdaiby (2014).

Aus dieser Rückschau ergibt sich der politische Kontext, vor dessen Hintergrund die Dokumente der *‘Azmīya* analysiert werden müssen. Dazu gehören drei Bücher, die von ‘Izz ad-Dīn Māḍī Abū l-‘Azā’im (gest. 1994), dem Vorgänger des derzeitigen *ṣaiḥ* verfasst wurden: „Der Islam der Sufis ist die Lösung, und nicht der Islam der *Ḥawāriḡ*“ (*Islām aṣ-ṣūfiya huwa l-ḥall lā islām al-ḥawāriḡ*), „Oh ihr Dämonen, wollt ihr denn nicht verstehen“ (*Aiyuhā l-qarnīyūn hallā faqihum*) und „Das Feiern der Geburtstage des Propheten und der Gottesfreunde ist erlaubt/vorgeschrieben und keine unerlaubte Neuerung“ (*al-Iḥtifāl bi-mawālīd al-anbiyā’ wa-l-auliyā’ muštara’ lā muštada’*).⁸⁸⁹ Darüber hinaus wird eine TV-Debatte aus dem Jahr 2013 in die Analyse mit einbezogen.

4.3.2.1 „In die Mülltonne mit dem Gerede dieser unwissenden Idioten“: ein sufischer Blick auf die Genese des Salafismus

Für die Sufis der *‘Azmīya* sind heutige Salafisten nichts anderes als eine Reinkarnation der *Ḥawāriḡ*.⁸⁹⁰ Um dies zu beweisen, erfolgt in den Dokumenten eine ausführliche historische Rückschau auf die Entstehung und Merkmale der ursprünglichen *Ḥawāriḡ* sowie auf weitere Gruppen in der späteren Geschichte des Islams, die aus Sicht der Sufis ihr Gedankengut weitertradiert haben. Hierbei fällt auf, dass schon Muhammads Gegner, wie etwa Abū Lahab oder Musailima, aber auch diejenigen Gruppen, die sich nach seinem Tod vom Islam lossagten, mit dem Begriff betitelt werden. Dadurch verliert er an Trennschärfe, da er für gewöhnlich – und dies gilt auch für den Bereich innerislamischer Polemik – für Gruppen verwendet wird, die sich selbst dem Islam zugehörig fühlen.

Darauf folgt eine Analyse des Gedankenguts der eigentlich ersten Gruppe der *Ḥawāriḡ*. Ähnlich wie die französischen Jakobiner in Bezug auf „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit“, hätten auch die *Ḥawāriḡ* positiv klingende Slogans wie „die Herrschaft gebührt nur Gott“ (*lā ḥukm illā li-llāh*) verwendet, um ihre schändlichen Absichten dahinter zu verbergen.⁸⁹¹ An-

⁸⁸⁹ *Qarnīyūn* ist eine despektierliche Bezeichnung für Wahhabiten und heutige Salafisten. Sie ist abgeleitet aus einem Hadith, in dem Muhammad prophezeit, dass aus der Gegend des Nadschd das Horn des Teufels (*qarn aṣ-ṣaiṭān*) emporsteigen wird. Der Hadith ist in leicht verschiedenen Varianten bei Buḥārī sowohl im Buch über Unheil im Kapitel „Die Aussage des Propheten: Das Unheil wird aus dem Osten kommen“ (*qaul an-nabīy al-ḥadīth min qibal al-mašriq*) als auch im Buch des Regens im Kapitel „was über Erdbeben und die Zeichen [der jüngsten Stunde] gesagt wurde“ (*mā qīla fī l-zalāzil wa-l-āyāt*) überliefert. Salafisten weisen in ihrer Interpretation des Hadiths darauf hin, dass Nadschd wörtlich „erhöhtes Land“ bedeute und es daher, unter Heranziehung weiterer Hadithe, wahrscheinlicher sei, dass der Irak und nicht das heutige Saudi-Arabien gemeint sei. Vgl. Al-Almani, Amr Abdullah (2002). „Der Hadith über Najd“. *Salaf.de*. 2002. http://salaf.de/sunna/PDF/sun0024_Der%20Hadith%20ueber%20Najd.pdf. Zuletzt geprüft am 15.03.2018.

⁸⁹⁰ Vgl. Abū l-‘Azā’im, ‘Izz ad-Dīn Māḍī (1995). *Aiyuhā l-qarnīyūn hallā faqihum*. Kairo: Dār al-Kitāb aṣ-Ṣūfī. Alif. Die ersten Seitenzahlen des Buches sind durch arabische Buchstaben nummeriert.

⁸⁹¹ Vgl. Abū l-‘Azā’im, ‘Izz ad-Dīn Māḍī (1993). *Islām aṣ-ṣūfiya huwa l-ḥall lā islām al-ḥawāriḡ*. Kairo: Dār al-Kitāb aṣ-Ṣūfī. S. 72.

statt gegen die damaligen Feinde des islamischen Imperiums, Römer und Perser, zu kämpfen, hätten sie sich im Namen des Islams gegen die muslimische Umma gewandt. Dies gleiche dem Verhalten heutiger Salafisten, die sich damit beschäftigen, andere Muslime zurechtzuweisen, anstatt sich den drohenden Gefahren des Säkularismus, Kolonialismus, Zionismus und des Kreuzzüglertums zu stellen.⁸⁹²

In den folgenden Jahrhunderten sei ihr Gedankengut zunächst im Osten des islamischen Reiches durch einige fehlgeleitete Personen der hanbalitischen Rechtsschule wiederbelebt worden. Von dort sei es bedauerlicherweise auf die malikitische Rechtsschule übergegriffen, die im Westen des Reiches dominant war. Schuld daran sei die Dynastie der Almoraviden (*al-Murābiṭūn*) gewesen, welche die heiligen Schriften nur nach ihrem äußeren Wortlaut (*ẓāhir*) verstanden hätten und zudem in Anthropomorphismus (*taḡsīm*) verfallen wären. Erst durch die darauf folgende Dynastie der Almohaden (*al-Muwaḥḥidūn*), sei die ascharitische *‘aqīda* in der malikitischen Rechtsschule wieder dominant geworden.⁸⁹³

Während dieser Zeit sei vor allem eine Person für die Wiederbelebung und Verbreitung der Ideen der *Ḥawāriḡ* verantwortlich gewesen: Ibn Ḥazm. Für die *‘Azmīya* ist die zahiritische Rechtsschule nichts weiter als ein „Gewand zur Verdeckung des Gedankenguts der *Ḥawāriḡ*“ (*ṭaub li-taḡṭīyat fikr al-Ḥawāriḡ*).⁸⁹⁴ Dies werde durch einen Vergleich verschiedener Ansichten im Bereich des islamischen Rechts deutlich, wie z.B. dem Verbot von *tawassul* oder dem Gräberbesuch sowie der Kritik gegenüber dem Sufismus. Des Weiteren sei bekannt, dass Ibn Ḥazm bedingt durch seine Abstammung große Sympathien für die Dynastie der Umayyaden gehegt und in diesem Kontext den vierten Kalifen ‘Alī Ibn Abī Ṭālib gehasst haben soll. Ausgehend davon, dass Salafisten vorgeben, die *Ṣaḥāba* zu verehren, könne Ibn Ḥazm aufgrund dieser Ansichten nicht als Salafī bezeichnet und als Vorbild erachtet werden. Denn wenn die ersten drei Generationen von Muslimen die beste Gemeinschaft darstellten, die unter den Leuten hervorgebracht wurde, dann fielen darunter auch die Imame der vier Rechtsschulen. Insofern gelte es, ihrem *fiqh* zu folgen und nicht späteren, abgeirrten Strömungen wie der *Zāhirīya*.⁸⁹⁵

Diese historische Beschreibung ist aus islamwissenschaftlicher Sicht nicht grundsätzlich falsch, jedoch aufgrund verschiedener Aspekte verkürzt und daher ungenau. Zu Ibn Ḥazm ist zunächst anzumerken, dass er zwar in der Tat ein prominenter Vertreter, nicht jedoch der

⁸⁹² Vgl. Abū l-‘Azā’im, ‘Izz ad-Dīn Māḏī (1995). Ba.

⁸⁹³ Vgl. Abū l-‘Azā’im, ‘Izz ad-Dīn Māḏī (1993). S. 88-89.

⁸⁹⁴ Ibid. S. 93. Vgl. die Wortgleichheit („cloak“) in den Dokumenten der *Nāzimīya* in Kapitel 4.3.1.4 („Die Qibla der Erneuerer“).

⁸⁹⁵ Vgl. Ibid. S. 99.

Gründer der zahiritischen Rechtsschule war. Diese geht vielmehr auf Dāwūd Ibn ‘Alī Ibn Ḥalaf az-Zāhirī (gest. 884) zurück, der ein Zeitgenosse Ibn Ḥanbals war, welcher wiederum in der Regel von Salafisten wie von nichtsalafistischen Muslimen zu den *Salaf aṣ-Ṣāliḥ* gezählt wird.⁸⁹⁶ Außerdem ist die Benutzung des Attributs *zāhirī* zur Bezeichnung der Glaubenslehre insofern problematisch, als es eigentlich eine Rechtsschulzugehörigkeit angibt. Hierbei gilt, dass die Zugehörigkeit zu einer literalistischen Rechtsschule nicht zwangsweise auch eine literalistische Glaubenslehre erfordert.⁸⁹⁷ Umgekehrt ist bekannt, dass einige Kalifen der Almohaden, obgleich theologisch ascharitisch orientiert, versucht haben, die *Zāhirīya* zur offiziellen Rechtsschule des Reiches zu erklären, um sich von den vorherigen Dynastien ideologisch abzugrenzen.⁸⁹⁸

Des Weiteren waren zum einen die rechtlichen und theologischen Zugehörigkeiten weder innerhalb des Herrscherhauses noch unter der Bevölkerung homogen, zum anderen waren verschiedene theologische Schulen zu diesem Zeitpunkt in ihrem Entstehungsprozess begriffen und daher noch nicht ausgeformt. Während bekannt ist, dass die Almoraviden Malikiten waren, ist ihre theologische Zugehörigkeit schwieriger zu definieren, sodass sie nicht pauschal zur *Aṭarīya* gezählt werden können. Als gesichert gilt, dass sie keine Aschariten waren, auch wenn ihre Herrschaftszeit mit den Anfängen der Verbreitung der *Aṣ‘arīya* in Andalusien parallel verläuft. In der Wissenschaft besteht allerdings Uneinigkeit darüber, ob sie der neu aufkommenden Glaubensschule offen oder ablehnend gegenüberstanden.⁸⁹⁹ Letztlich scheint sich ihre theologische Ausrichtung durch die heute dominanten Glaubensschulen des Islams nicht fassen zu lassen, wobei insbesondere die Chroniken der Almohaden zu dem Bild beigetragen haben, dass es sich bei den Almoraviden um fanatische, anti-rationale Literalisten gehandelt

⁸⁹⁶ Zu az-Zāhirī vgl. Schacht, J. (2012). „Dāwūd b. ‘Alī b. Ḥalaf“. *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. 2012. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_1755. Zuletzt geprüft am 04.07.2018.

⁸⁹⁷ So gehörte beispielsweise der seinerzeit höchste Richter Cordobas Abū l-Ḥakam Muḍir bin Sa‘īd (gest. 966) der *Zāhirīya* an, orientierte sich aber in Bezug auf seine *‘aqīda* an der *Mu‘tazila*. Vgl. Adang, Camilla (2005). „The Beginnings of the Zahiri Madhhab in al-Andalus“. In: Peri J. Bearman; Rudolph Peters; Frank E. Vogel (Hrsg.): *The Islamic School of Law. Evolution, Devolution, and Progress*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press. S. 117–125. S. 120.

⁸⁹⁸ Dabei sollten ausgerechnet die Werke von Ibn Ḥazm, den die *‘Azmīya* heftig kritisiert, als Grundlage dienen. Vgl. Fierro, Maribel (1999). „The Legal Policies of the Almohad Caliphs and Ibn Rushd's "Bidāyat al-Mujtahid"“. In: *Journal of Islamic Studies* 10 (3). S. 226–248. S. 234–36.

⁸⁹⁹ Für die These, dass die Almoraviden die *Aṣ‘arīya* gefördert haben, vgl. Ruano, Delfina Serrano (2016). „Later Ash‘arism in the Islamic West“. In: Sabine Schmidtke (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. Oxford, United Kingdom: Oxford University Press. S. 515–533. S. 519–520. Für die gegenteilige Sichtweise vgl. Ladjal, Tarek (2015). „The Development of the Ash‘arite Doctrine in North Africa. Building of Theological, Political and Religious Unity“. In: *Academic Journal of Interdisciplinary Studies* 4 (3). S. 291–300. S. 293.

hätte.⁹⁰⁰ Für die Almohaden gilt allerdings, dass, wenn auch unter ihrer Herrschaft die *Aš‘arīya* zur dominanten Glaubensschule Westafrikas wurde, zumindest die *Mahdī*-Lehre ihres Gründers Ibn Tūmart (gest. 1130) als eigenständige Ideologie betrachtet werden muss: „his thought should not be described as Ash‘arī, Mu‘tazilī, Zāhirī, or Malikī. Ibn Tūmart was the founder of a new system (...)“.⁹⁰¹

Die auf Ibn Ḥazm folgenden Personen, die in den Dokumenten abgehandelt werden, sind Ibn Taimīya und Ibn ‘Abd al-Wahhāb. Da die genannten Vorwürfe bereits in den vorherigen Kapiteln ausführlich abgehandelt wurden, wird auf eine Wiedergabe an dieser Stelle verzichtet. Es sei jedoch erwähnt, dass ein Argument aus dem Kapitel über die historische Kritik an der *Wahhābīya* (4.1) erstmalig wieder auftaucht: Da die Briten sich militärisch nicht in der Lage gesehen hätten, die Muslime zu besiegen, hätten sie die Wahhabiten gefördert, um den Islam von innen her zu zerstören. Dies habe zu einer Schwächung der muslimische Umma geführt, die dem aufkommenden Kolonialismus als geschlossene Einheit hätte gegenüberstehen müssen.⁹⁰²

Mit Blick auf die Moderne stehen zwei muslimische Denker im Fokus der Kritik, die aus islamwissenschaftlicher Sicht nicht dem Salafismus zugeordnet werden können: Saiyid Abū l-A‘lā Maudūdī und Saiyid Quṭb. Aus Sicht der *Azmīya* jedoch steht Maudūdī für die ideologische Fortführung der *Wahhābīya*. Seine Ansichten wichen in diversen Punkten vom traditionalistischen Islamverständnis ab und seien von einem ähnlichen Fanatismus durchtränkt wie die der Wahhabiten. Erschwerend komme bei ihm hinzu, dass er der arabischen Sprache nicht mächtig gewesen sei. Seine Werke seien alle auf Urdu verfasst worden und hätten nur als Übersetzung Verbreitung in der arabischen Welt gefunden.⁹⁰³ Sein größter ideologischer Fehler läge allerdings in der Verwechslung von Mittel und Zweck im Islam. Laut Maudūdī seien die gottesdienstlichen Handlungen (*‘ibādāt*) als weniger wichtig anzusehen als die Errichtung eines islamischen Staates, dem eigentlichen Ziel des Islams. In Wirklichkeit verhalte es sich

⁹⁰⁰ Vgl. Ruano (2016). S. 524 sowie Bennison, Amira K. (2016). *Almoravid and Almohad Empires*. Edinburgh: Edinburgh University Press. S. 241. Interessanterweise übernehmen heutige Salafisten diese Sichtweise und behaupten, die *‘aqīda* im Maghreb sei bis zur Herrschaft der Almohaden „*salafī*“ gewesen. Vgl. o.V. (2016). „Was Imam ash-Shaatibi an Ash‘ari?“. *Islam Q&A*. 01.02.2016. <https://islamqa.info/en/237492>. Zuletzt geprüft am 30.06.2018.

⁹⁰¹ Fierro (1999). S. 231. Für eine ausführliche Betrachtung vgl. Fierro, Maribel (2018). *The Almohad Revolution. Politics and Religion in the Islamic West During the Twelfth-Thirteenth Centuries*. Milton: Taylor and Francis.

⁹⁰² Vgl. Abū l-‘Azā‘im, ‘Izz ad-Dīn Māḍī (1995). Hah.

⁹⁰³ Vgl. Abū l-‘Azā‘im, ‘Izz ad-Dīn Māḍī (1993). S. 135. Allein daraus zu schließen, dass er kein Arabisch gekannt habe, erscheint jedoch etwas vorschnell. Allerdings scheint es tatsächlich Zweifel an den in seiner Autobiographie als herausragend dargestellten Sprachfertigkeiten zu geben. Vgl. hierzu Hartung (2014). S. 14-15.

jedoch genau umgekehrt: Ein islamischer Staat habe für die korrekte Durchführung der *'ibādāt* zu sorgen, sei also nur das Mittel zum eigentlichen Zweck, nämlich der durch entsprechende Rituale ausgedrückten Hingabe zu Gott.⁹⁰⁴

Genauso wie Maudūdī sei auch Quṭb kein islamischer Gelehrter gewesen, da er keine entsprechende Ausbildung durchlaufen habe und insofern in keiner Weise die Berechtigung besaß, über den Islam zu sprechen. Seine eklatanten exegetischen Fehler hätten sich beispielsweise in seiner Deutung von Sure 5, Vers 44 gezeigt, die er als Grundlage verwendet habe, um die Herrscher muslimischer Staaten zu exkommunizieren.⁹⁰⁵ Dabei sei es einhellige Meinung der meisten *tafāsīr*, dass mit diesem Vers die Juden im Speziellen und Ungläubige im Allgemeinen gemeint seien. Im Islam gelte jedoch, dass ein Herrscher, der, aus welchen Gründen auch immer, mit weltlichen Gesetzen herrsche, aber in seinem Inneren glaube, dass die Scharia vorzuziehen sei, immer noch als Muslim anzusehen sei.⁹⁰⁶

Quṭbs größte Sünde sei allerdings nicht der Apostasievorwurf an die Herrscher, sondern die „Exkommunikation“ der muslimischen Gesellschaften per se gewesen. Sein Vorwurf, die gesamte Umma sei in den Zustand prä-islamischer Unwissenheit (*ḡāhilīya*) verfallen, zeuge von seiner Unkenntnis im Bereich der Hadithwissenschaften. So steht in einer Überlieferung, Muhammad habe prophezeit, dass es alle hundert Jahre einen Erneuerer (*muḡaddid*) der Religion geben werde, sodass das korrekte Wissen nie verloren gehen werde.⁹⁰⁷ In einem weiteren Hadith habe Muhammad gesagt:

*Eine Gruppe meiner Gemeinde bleibt auf [dem Weg] der Wahrheit und nimmt keinen Schaden durch ihre Widersacher, bis zur letzten Stunde (lā tazālu ṭā'ifa min ummatī zāhirīn 'alā l-ḥaqq lā yuḍirruhum man ḥalāfahum ḥattā taqūmu s-sā'a).*⁹⁰⁸

Mit dieser Argumentation wird Quṭb demnach unterstellt, er habe den Propheten implizit der Lüge bezichtigt.

⁹⁰⁴ Vgl. Abū l-'Azā'im, 'Izz ad-Dīn Māḍī (1993). S. 141.

⁹⁰⁵ Die entscheidende Stelle des Verses lautet: „Diejenigen, die nicht nach dem entscheiden, was Gott (in der Schrift) herabgesandt hat, sind die (wahren) Ungläubigen“. In der Tat schreibt Quṭb hierzu: „Was ist Unglaube, wenn nicht dies“ (*wa-māḍa yakūnu l-kufr in lam yakun huwa ḥādā wa-dāka?*). Vgl. Quṭb, Saiyid (1952). *Fī zilāl al-Qur'ān. Sūrat al-Mā'ida*. Online erschienen: Minbar at-Tauḥīd wa-l-Ġihād. S. 105. Verfügbar unter <https://tafsirzilal.wordpress.com/>. Zuletzt geprüft am 13.03.2019.

⁹⁰⁶ Dies ist allerdings auch die Ansicht nicht dschihadistischer Salafisten! Vgl. Ibn Bāz, 'Abd al-'Azīz (o.J.). „At-Tasāhul fī l-ḥukm bi-ḡair šarī'at Allāh“. *Al-Mauqī' ar-Rasmī li-Samāḥat aš-Šaiḥ al-Imām Ibn Bāz*. o.J. <https://goo.gl/EwGPZQ>. Zuletzt geprüft am 04.07.2018.

⁹⁰⁷ Der Hadith ist überliefert bei Abū Dāwūd im Buch über die „Schlachten der Endzeit“ (*al-malāḥim*) im Kapitel darüber, „was alle hundert Jahre geschehen wird“ (*mā yuḍkaru fī qarn al-mi'a*).

⁹⁰⁸ Abū l-'Azā'im, 'Izz ad-Dīn Māḍī (1993). S. 132. Der Hadith existiert in verschiedenen Varianten, wobei das obige Zitat eine Mischung aus unterschiedlichen Versionen darstellt. Bei Ibn Māḡah im Buch der Sunna ohne weiteres Unterkapitel heißt es *manṣūrīn* („siegreich“), statt *zāhirīn 'alā l-ḥaqq*. Bei Muslim im Buch der Regierung ohne weiteres Unterkapitel heißt es *man ḥaḍalahum* („durch die, die sie [meine Umma] im Stich lassen“) statt *man ḥalāfahum* sowie *ḥattā ya'tī amr Allāh* („bis Gottes Befehl eintritt“) statt *ḥattā taqūmu s-sā'a*.

Die nächste Person, die ins Kreuzfeuer der Kritik gerät ist ausgerechnet jemand, der die beiden zuvor genannten selbst kritisiert haben soll: al-Albānī.⁹⁰⁹ Auch er habe bei keinem anerkannten Gelehrten studiert, sondern war gelernter Uhrmacher und hatte somit – wie viele andere muslimische Ideologen des 20. Jahrhunderts – einen technischen Beruf erlernt.⁹¹⁰ In seiner illegitimen Hadithkritik sei er von westlichen, dem Islam feindlich gesinnten Orientalisten wie Aloys Sprenger (gest. 1893), Ignaz Goldziher (gest. 1921) und Alfred von Kremer (gest. 1889) beeinflusst worden, welche die Authentizität von Hadithen in den sechs kanonischen Werken angezweifelt hätten. Dass die Hadithbücher in ihrer jetzigen Form erst Jahrhunderte nach dem Tod des Propheten entstanden sind, sei kein Grund für Zweifel, da die Berichte schon vorher gesammelt und geprüft worden seien.⁹¹¹ Nicht nur seien insbesondere die *Ṣaḥīḥain* al-Buḥārī und Muslim die fehlerfreiesten Bücher nach dem Koran, es sei zudem aufgrund des in Kapitel 4.2.2.3 („Die Mehrheit ins Feuer“) bereits erwähnten Hadiths unmöglich, dass sich die Umma in dieser Sache auf einen Irrtum geeinigt habe. Schließlich sei al-Albānī genauso wie Maudūdī kein arabischer Muttersprachler gewesen, wodurch er sowohl beim Leseverständnis wie auch beim Schreiben unzählige Fehler begangen habe.⁹¹²

Al-Albānī ist der einzige Salafist, der in den Dokumenten der *‘Azmīya* ausführlich behandelt und namentlich genannt wird. Aus islamwissenschaftlicher Sicht sind Teile der Kritiken nicht als Salafismuskritik zu bewerten, da sie Personen des klassischen Islamismus betreffen, die selbst zur Zielscheibe der Kritik von Teilen der salafistischen Bewegung geworden waren. Letztlich wird seitens der Sufis allen Gruppen und Personen das Gedankengut der *Ḥawāriğ* unterstellt, welche die dominanten traditionalistischen Ordnungsvorstellungen in Frage gestellt haben. Aus ihrer eigenen Sicht ist diese Titulierung legitim, da das „Charidschitentum“ (*al-Ḥārīğīya*) durch bestimmte Geisteshaltungen (*i‘tiqādāt*), Charaktereigenschaften (*aḥlāq*) und Verhaltensweisen (*sulūk*) gekennzeichnet und somit historisch indifferent sei.⁹¹³ Dadurch

⁹⁰⁹ Für eine Analyse innersalafistischer Debatten darüber, ob al-Albānī Quṭb in Gänze oder nur in Teilen ablehnt hat, vgl. Thurston, Alexander (2016). *Salafism in Nigeria. Islam, Preaching, and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press. S. 227-228.

⁹¹⁰ Für eine wissenschaftliche Aufarbeitung der These, dass unter prominenten Figuren des modernen Islamismus unverhältnismäßig viele Handwerker und Ingenieure zu finden seien, vgl. Gambetta, Diego; Hertog, Steffen (2018). *Engineers of Jihad. The Curious Connection Between Violent Extremism and Education*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

⁹¹¹ Als textueller Beweis für dieses Argument werden allerdings Hadithe aus eben diesen Werken herangezogen, wodurch der ursprüngliche Kritikpunkt nicht entkräftet werden kann.

⁹¹² Vgl. Abū l-‘Azā’im, ‘Izz ad-Dīn Māḍī (1995). S. 404-405.

⁹¹³ Vgl. Abū l-‘Azā’im, ‘Izz ad-Dīn Māḍī (1993). S. 158.

wird die Etikettierung jedoch ungenau, da sie Geistesströmungen vermengt, die sich in diversen ideologischen Fragestellungen dezidiert unterscheiden.⁹¹⁴

Die heutigen Salafisten seien die Letzten in der historischen Kette von Gruppierungen, die sich wie die *Hawāriğ* verhalten. Deshalb würden die Salafisten heutzutage neben der christlichen Missionierung die größte Gefahr für die Umma darstellen. Bezeichnenderweise gleiche ihr Beharren darauf, die einzig richtige Meinung in allen die Religion betreffende Fragen zu besitzen, der Haltung der christlichen Kirche im Mittelalter, die jede von ihr abweichende Meinung mit Exkommunikation abgestraft habe. Dies stünde im völligen Gegensatz zur toleranten islamischen Geistesgeschichte, so wie sie al-Būṭī in seinem Buch *as-Salafīya marḥala zamanīya lā maḍhab islāmī* aufgezeichnet habe.⁹¹⁵ Während diese Toleranz für den Aufstieg des Islams verantwortlich gewesen wäre, sei die heutige, durch die Salafisten geprägte Intoleranz der Grund für den Stillstand der islamischen Welt. Insofern müsse man das Gerede „dieser unwissenden Idioten“ (*hā'ulā' i l-ağbiyā' al-ğuhhāl*)⁹¹⁶ widerlegen oder aber „in die Mülltonne werfen“ (*yulqihā fī l-mazbala*).⁹¹⁷ Um festzustellen, welche konkreten Meinungsverschiedenheiten gemeint sind, werden in dem Folgekapitel die Themen *maulid* und Gräberbesuch exemplarisch analysiert.⁹¹⁸

4.3.2.2 *Keine Gnade trotz Handschlag: Sufis und Salafis zwischen religiöser Theorie und politischer Praxis*

Neben dem Vorwurf, dass bei den Feierlichkeiten am Geburtstag des Propheten diverse unislamische Verhaltensweisen festzustellen seien, wird die Praxis des *maulid* durch Salafisten auch prinzipiell abgelehnt, da sie eine unerlaubte Neuerung darstelle, die es zur Zeit der *Salaf aṣ-Ṣāliḥ* nicht gegeben habe. Wenngleich die Sufis darin übereinstimmen, dass diese Festlichkeit erst später Einzug in die kulturelle Praxis des Islam erhielt, weisen sie die pauschale Unrechtmäßigkeit des *maulid* anhand verschiedener Argumente zurück.

Aus islamrechtlicher Sicht müsse man die Glorifizierung (*ta'zīm*) des Propheten von seiner Anbetung (*ibāda*) unterscheiden. Seine angemessene Verehrung sei eine islamische Pflicht,

⁹¹⁴ Teilweise sind die erhobenen Vorwürfe schlicht unzutreffend. So wird z.B. die *Ġamā'at at-Tablīğ* dafür kritisiert, dass sie Rechtsschuldfreiheit (*lā-maḍhabīya*) propagiere, obwohl sie als Teil der Deobandi-Bewegung hanafitisch ausgerichtet ist. Vgl. Ibid. S. 147.

⁹¹⁵ Vgl. Abū l-'Azā'im, 'Izz ad-Dīn Mādī (1995). S. 418. Zu al-Būṭīs Buch vgl. Kapitel 4.2.2 („Kritik von Einzelakteuren aus der islamischen Welt“).

⁹¹⁶ Ibid. S. 330.

⁹¹⁷ Ibid. S. 349.

⁹¹⁸ Hierbei finden nur Argumente Berücksichtigung, die noch nicht bei der *Nāzīmīya* abgehandelt wurden.

die bei unzureichender Befolgung aus einem Muslim einen *kāfir* mache.⁹¹⁹ Wenn Salafisten darauf verweisen, dass Muhammad „nur“ ein Mensch gewesen und somit, zumindest potenziell, Fehler begangen haben könnte, gleiche ihr Religionsverständnis dem der Christen und Juden, in deren heiligen Schriften diverse Geschichten über sündiges Verhalten der Propheten zu finden seien. Wenn aber Propheten wie Lot, Salomon, David oder Noah Alkohol konsumiert oder Unzucht betrieben hätten, hieße das, dass man dies entweder auch dürfe, oder aber, dass man ihnen nicht in allen Dingen folgen müsse: zwei unmögliche Schlussfolgerungen. Für die Sufis sind alle Propheten sowohl vor wie auch nach dem Empfangen der Botschaft frei von Fehlern (*maʿṣūmūn*); eine Eigenschaft, die sich auf die Heiligen übertrage, welche schließlich die Nachfolger der Propheten seien.⁹²⁰

Salafisten lehnen diese Ansicht zumindest für die Zeit vor der Empfängnis mit Verweis auf Sure 93, Vers 7 ab. Schließlich heißt es dort „und [er hat] dich auf dem Irrweg gefunden und rechtgeleitet“. Für die Sufis ist dies nur ein weiterer Beleg für die mangelnde Kompetenz der Salafisten im Bereich der Koranauslegung. Das „Irregeleitet sein“ (*ḍāllan*) sei figurativ als die Sehnsucht oder Forderung nach Rechtleitung zu verstehen. Dies gehe aus der Verwendung des Wortes „Irrtum“ (*ḍalāl*) in Sure 12, Vers 95 hervor. Dort heißt es: „Sie (die Leute seiner Umgebung) sagten: Bei Gott! Du befindest dich in deinem alten Irrtum“. Der Kontext ist die Josephgeschichte. Nachdem Joseph in Ägypten seine Brüder wieder trifft, schickt er eine Karawane mit seinem Hemd nach Kanaan, um seinen Vater Jakob davon zu überzeugen, zu ihm zu ziehen. Dieser antizipiert die Ankunft, woraufhin die Menschen um ihn herum den zitierten Vers aussprechen.⁹²¹ Mit „deinem alten Irrtum“ (*ḍalāluka l-qadīm*) sei die fortwährende Liebe von Josephs Vater seinem Sohn gegenüber gemeint. Insofern müsse 93:7 elliptisch verstanden werden: Muhammad habe nicht gewusst, wie er sein geliebtes Volk oder seinen Clan (*raḥṭ*) hätte rechtleiten können und sich deshalb verloren (*ḍāllan*) gefühlt.⁹²²

Überhaupt sei die Haltung der Salafisten in der Frage nach der Lobpreisung von Propheten und Heiligen von einer unerträglichen Doppelmoral geprägt. Wenn jegliche Ehrerbietung Muhammads als unzulässige Neuerung und Anbetung zu verteufeln sei, wieso gibt es dann keine Kritik gegenüber Büchern, welche die saudische Königsfamilie oder sogar bestimmte salafistische Gelehrte in gleicher Art und Weise glorifizieren und blumige Titel tragen wie „Der Rosenduft in der Vorzüglichkeit der Familie Saud“ (*ʿAbiq al-wurūd fī faḍāʿil Āl Saʿūd*)

⁹¹⁹ Vgl. Abū l-ʿAzāʿim, ʿIzz ad-Dīn Māḍī (1995). S. 157.

⁹²⁰ Vgl. Ibid. S. 232-242.

⁹²¹ Vgl. Khoury, Adel Theodor (1997). *Der Koran. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar. Band 8.* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus. S. 269.

⁹²² Vgl. Abū l-ʿAzāʿim, ʿIzz ad-Dīn Māḍī (1995). S. 258-262.

sowie „die großartigsten der herausragenden Eigenschaften von Ibn Bāz“ (*al-Mumtāz fī manāqib Ibn Bāz*)?⁹²³ Warum werden die Herrscher der Golfstaaten mit diversen Ehrentiteln versehen, und wieso feiere man deren Geburtstage oder sogar weltliche Feste, wie den Nationalfeiertag, in pompöser Art und Weise, inklusive Tanz und Gesang?⁹²⁴ Dies alles zeuge von der Unaufrichtigkeit der Salafisten.

Einig sind sich die Sufis der *‘Azmīya* mit den Salafisten allerdings in der Tatsache, dass keinerlei verbotene Aktivitäten auf den *mawālīd* geschehen dürfen. So müsse eine strikte Geschlechtertrennung durchgesetzt und Läden, die keine Genehmigung erhalten haben, notfalls durch staatliche Gewalt geräumt werden.⁹²⁵ Dies spricht für eine eher konservative Haltung, was die konkrete Praxis der *mawālīd* angeht; eine Feststellung, die mit den Beobachtungen des Anthropologen Samuli Schielke im Rahmen seiner Feldforschung konform geht:

*The mawlid of al-imām al-muğaddid (as he is considered to be by his followers) Muhammad Mādī Abū l-‘Azā’im is consciously organized as an exemplary instance of a true and correct mawlid and in clear contrast to an ecstatic Sufī gathering. The entire festivity consists solely of a religious-political public conference. There are no amusements, no public ḍikr, and no trade save for a stand selling photographs of successive generations of sheikhs. (...) This gathering was organized in conscious opposition to traditional mawlid and did not even look like a mawlid. It did look very much like the many official political and religious gatherings shown on Egyptian television, however. In fact, it represents a clear attempt to fulfill the norms of the modern official public sphere: the form is that of a conference, the public is disciplined and passive and the content is intellectual, educational and rationalistic. It is not intended to be fun. (...) This follows a central topic of reformist Sufī discourse: the interpretation of mawlid as occasions of learning and education. Following the example set by state celebrations and conferences, learning is conceived of as a top-down relation between authoritative speakers and a passive audience.*⁹²⁶

Dass die Sufis sich aus ihrer Sicht völlig im Rahmen der Orthodoxie bewegen, gilt auch für das Thema Gräberbesuch. Das Hauptargument lautet hier, dass es stets auf die Absicht hinter eine Handlung ankomme, um zu bewerten, ob es sich um Unglauben handle oder nicht. Dies gelte für nahezu alle Handlungen, die sich im Bereich des Grabesbesuches beobachten ließen:

⁹²³ Abū l-‘Azā’im, ‘Izz ad-Dīn Mādī (1991). *Al-Iḥtifāl bi-mawālīd al-anbiyā’ wa-l-auliyā’ muštara’ lā mub-tada’*. Kairo: Lağnat al-Buḥūt wa-d-Dirāsāt bi-ṭ-Ṭarīqa al-‘Azmīya. S. 15. Die Existenz des ersten Buches ließ sich über meine Recherchen nicht bestätigen. Zum Zweitgenannten existieren zumindest zwei Vorträge mit dem gleichen Titel von den saudisch-salafistischen Gelehrten ‘Ā’id al-Qarnī und ‘Abd as-Salām Šāliḥ al-‘Uyayrī. Vgl. Al-Qarnī, ‘Ā’id (o.J.). „Al-Mumtāz fī manāqib Ibn Bāz“. *Islamweb*. o.J. <http://audio.islamweb.net/audio/index.php?page=FullContent&audioid=19620>. Zuletzt geprüft am 19.06.2018.; o.V. (2015). „Al-Mumtāz fī manāqib Ibn Bāz – Aš-Šaiḥ ‘Abd as-Salām Šāliḥ al-‘Uyayrī“. 27.05.2015. <https://www.youtube.com/watch?v=uWuMv0HzW3Y>. Zuletzt geprüft am 19.06.2018.

⁹²⁴ Vgl. Abū l-‘Azā’im, ‘Izz ad-Dīn Mādī (1991). S. 15.

⁹²⁵ Vgl. Ibid. S. 10.

⁹²⁶ Schielke, Samuli (2006). *Snacks&Saints. Mawlid Festivals and the Politics of Festivity, Piety and Modernity in Contemporary Egypt*. Dissertation. Amsterdam: Universiteit van Amsterdam. S. 220–221.

*Wir als Sufis sagen: Derjenige, der diese Handlungen wie das Anfassen, das Küssen oder die Umrundung des Grabes mit der Intention der Anbetung vollzieht, ist nach Meinung aller Muslime ein polytheistischer Ungläubiger, jedoch wenn er dies aus Liebe, Sehnsucht und dem Erbitten von Segen durch den Toten tut, so ist dies keine gottesdienstliche Handlung und erst recht nicht verboten (fa nahnu ṣ-Ṣūfīya naqūlu: inna l-insān lau atā bi-hāḍihī l-af‘āl min lams au taqbīl au tauwāf qāṣidan bihā l-‘ibāda fa-huwa kāfir mušrik (...) ‘alā iğmā‘ al-muslimīn kāfatan, ammā lau atā ḥubban wa-ṣauqan wa-tabarrukan bi-ṣāḥib aḍ-ḍarīḥ (...) fa-lā yakūnu ‘ibādatan ḥattā yakūnu ḥarāman).*⁹²⁷

Kein Muslim würde glauben, dass jemand außer Gott irgendetwas bewirke oder dass irgendjemand selbst Gott oder ihm gleichgestellt sei. Den Vorwurf der Salafisten, das Erbitten von Hilfe durch einen Toten sei mit Verweis auf Sure 39, Vers 3 *širk*,⁹²⁸ spiegeln die Sufis ihnen zurück. Da das Argument laute, von Toten könne keine Handlung ausgehen, müsse man den Salafisten unterstellen, sie gingen davon aus, dass Hilfeleistungen durch Lebende in persona und nicht durch Gott erfolgen würden; für die Sufis ein klarer Fall von *kufr*.⁹²⁹

Das Thema Gräberbesuch war auch Aufhänger einer TV-Debatte zwischen dem derzeitigen Anführer der *Ṭarīqa al-‘Azmīya*, Muḥammad ‘Alā’ ad-Dīn Abū l-‘Azā’im, und ‘Abd al-Mun‘im aš-Šāhhāt, dem ehemaligen Pressesprecher der salafistischen Partei *an-Nūr*. Sie wurde im April 2011 und somit zu einer Zeit ausgestrahlt, als in Ägypten vermehrt Übergriffe von Salafisten auf sufische Heiligtümer zu verzeichnen waren.⁹³⁰

Zunächst geht es um die Begriffe *Ṣūfī* und *Salafī*. Abū l-‘Azā’im erklärt, dass gemäß der wörtlichen Bedeutung von *Salafī* im Sinne von „Nachfolger“ alle Muslime *Salafīyūn* seien. Insofern sei der Begriff zum Zwecke der innermuslimischen Abgrenzung völlig ungeeignet. Aš-Šāhhāt entgegnet, dass es Salafisten um die Auslegung der heiligen Texte nach dem Islamverständnis der *Salaf* ginge. Insbesondere unter den Sufis gebe es diverse Strömungen, die hier abweichende Meinungen vertreten würden. Der „sunnitische Sufismus“ (*aṣ-Ṣūfīya as-Sunnīya*) im Sinne al-Ġazālīs sei in Ordnung, auch wenn das Prinzip der direkten Eingebung durch Gott an Heilige (*ilhām*) aufgrund mangelnder textueller Belege abzulehnen sei. Jedoch gebe es Strömungen, die auf den heterodoxen Ansichten Ibn ‘Arabīs und al-Ḥallāğs (hinge-

⁹²⁷ Abū l-‘Azā’im, ‘Izz ad-Dīn Mādī (1995). S. 104.

⁹²⁸ „Steht es Gott nicht zu, daß man ganz allein an ihn glaubt? Und diejenigen, die sich an seiner Statt Freunde genommen haben (mit der Begründung): ‚Wir dienen ihnen nur deshalb, damit sie uns in ein nahes Verhältnis zu Gott bringen‘ (befinden sich im Irrtum). Gott wird (dereinst) zwischen ihnen (d.h. zwischen den Menschen) entscheiden über das, worüber sie uneins sind. Wer ein Lügner und gänzlich ungläubig ist, den leitet Gott nicht recht“.

⁹²⁹ Vgl. Ibid. S. 61. Die Argumentation ist nur bedingt schlüssig, da die Salafisten ebenfalls davon ausgehen, dass hinter jeder Handlung Gott stehe, die Kontaktaufnahme jedoch nur durch Lebende, und nicht durch Tote erfolgen könne. Vgl. dazu auch Al-Albānī (2001).

⁹³⁰ Alle folgenden Zitate stammen aus o.V. (2011). „Miṣr fī Usbū‘: Auwal muwāğaha baina ṣ-ṣūfīya wa-s-salafīya“. 08.04.2011. <https://www.youtube.com/watch?v=d5I81t9TIFw>. Zuletzt geprüft am 03.07.2015.

richtet 922) und anderen frühen Sufis fußen.⁹³¹ Deshalb sei nicht jeder Nachfolger im wörtlichen Sinne (*Salaf*), auch ein *Salafī*, also jemand, der dem Religionsverständnis der *Ṣalaf aṣ-Ṣāliḥ* folge.

Zum Themenkomplex des Gräberbesuchs führt Abū l-‘Azā’im aus, dass monumentale Grabbauten für gewöhnliche Muslime tatsächlich verboten seien, nicht jedoch bei einflussreichen Persönlichkeiten, wie unter anderem an-Nawawī festgelegt habe. Ebenso könne man in einer neben einem Grab liegenden Moschee beten, solange sich das Grab nicht innerhalb des Moscheekomplexes befinde. Dies sei bei keinem sufischen Heiligen der Fall. Hier widerspricht aṣ-Ṣāhhāt, und sagt die Verehrung von Menschen sei genau das, wovor der Prophet gewarnt habe. Dies ließe sich anhand verschiedener Hadithe exemplarisch ableiten. Als Abū l-‘Azā’im einwirft, dass einer der Überlieferer dieser Hadithe, Sufyān aṭ-Ṭaurī, nicht vertrauenswürdig sei, fordert aṣ-Ṣāhhāt den Moderator im ironischen Unterton auf, bei der Fakultät für Hadithwissenschaften al-Azhars anzurufen, um diese ungeheuerliche Behauptung offiziell widerlegt zu wissen.

Laut aṣ-Ṣāhhāt sei das Aufsuchen von Gräbern der erste Schritt auf einem Weg (*sikka*), der schnell in Handlungen münde, die als *ṣirk* zu bewerten seien. Der theoretische, rechtswissenschaftliche Diskurs sei nebensächlich, wenn man sich die reale Lage ansehe. An vielen Orten Ägyptens würden Gräber umrundet und den dortigen Toten in unrechtmäßiger Art und Weise gehuldigt. Aus Sicht Abū l-‘Azā’ims sind diese Vorwürfe ungerechtfertigt. Die kreisförmige Bewegung um das Grab (*tauwāf*) sei notwendig, um einen ordnungsgemäßen Ablauf vom Eingang zum Ausgang des Grabes zu gewähren und Chaos zu vermeiden. Um *ṣirk* würde es sich zudem erst handeln, wenn das Grab analog zur Kaaba siebenmal umrundet würde. Zudem würde niemand *al-Badawī akbar* statt *Allāhu akbar* rufen.⁹³²

Abgesehen davon gebe es überhaupt keine Rechtfertigung für die gewalttätigen Übergriffe auf die Gräber sufischer Heiliger. Wer so etwas mache, sei ein *Balṭagī* („Schläger, Verbrecher“) und kein *Salafī*. Die Salafisten würden durch solche Taten versuchen, einen Bürgerkrieg unter den Muslimen in Ägypten anzuzetteln. Überhaupt sei ihr gesamtes Verhalten unglaubwürdig, da sie vor 2011 nie in Erscheinung getreten seien, blinde Loyalität gegenüber dem [ungerechten] Herrscher gepredigt hätten und sich nun als die einzig legitimen Vertreter

⁹³¹ Al-Hallāğ gehört zu den bekanntesten frühen Sufis und wurde für seinen Ausspruch „Ich bin die [göttliche] Wahrheit“ (*anā l-ḥaqq*) hingerichtet. Vgl. Massignon, L.; Gardet, L. (2012). „al-Ḥallāğ“. *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. 2012. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0256. Zuletzt geprüft am 21.06.2018.

⁹³² Das Grab des Sufi-Heiligen Aḥmad al-Badawī (gest. 1276) ist eine der populärsten Pilgerstätten für Muslime in Ägypten. Vgl. Vollers, K.; Littmann, E. (2012). „Aḥmad al-Badawī“. *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. 2012. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_0402. Zuletzt geprüft am 21.06.2018.

des Islams in Ägypten aufspielen würden. Dieser Darstellung widerspricht aš-Šahhāt vehement. Die Salafisten seien schon immer präsent gewesen und hätten im Gegensatz zu den Sufi-Orden zu keinem Zeitpunkt dem Regime den Treueschwur (*bai‘a*) geschworen. Abū l-‘Azā‘im entgegnet, persönlich zu keinem Zeitpunkt Mubarak die Treue geschworen zu haben, woraufhin beide Personen anfangen zu lachen und gegenseitig die Hände einschlagen. Abschließend betont Abū l-‘Azā‘im, dass es zum gegenwärtigen Zeitpunkt für die muslimischen Gruppen in Ägypten das Wichtigste sei, an einem Strang zu ziehen, um die islamische Identität angesichts der Gefahr durch die Säkularisten zu verteidigen.

An dieser Stelle endet die Sendezeit, sodass die politische Diskussion nicht vertieft werden kann. Das Ende der Debatte zeigt allerdings, dass Unterschiede hinsichtlich der Ausdrucksweise und den Forderungen zwischen den schriftlichen Dokumenten der *‘Azmīya* und ihrem öffentlichen Auftreten existieren. Während die Sendung scheinbar harmonisch endet und beide Akteure trotz ihrer inhaltlichen Differenzen äußerst höflich miteinander umgehen, finden sich in den Texten weitaus unversöhnlicher klingende Botschaften. Da man mit den *Qarnīyūn* bzw. *Ḥawāriğ* nicht diskutieren könne, bleibe dem Staat nur übrig „mit eiserner Hand durchzugreifen und ihnen gegenüber keine Gnade walten zu lassen“ (*lā budd min al-aḥd ‘alā yadhim bi-yad min ḥadīd lā hawāda ma‘ahum*).⁹³³ Da, wie im vorherigen Kapitel erläutert, oft nicht genau klar ist, wer genau mit *Qarnīyūn* bzw. *Ḥawāriğ* gemeint ist, wäre es denkbar, dass die *‘Azmīya* mit dieser Aussage auf Dschihadisten und nicht auf staatsloyale, puristische Salafisten abzielt und sich damit der scheinbare Widerspruch aus ihrer Sicht auflöst.

4.3.2.3 Zwischenfazit

An dieser Stelle werden noch einmal die Hauptargumente der Salafismuskritik der *‘Azmīya* dargestellt und kontextualisiert. Hierbei erfolgt auch ein Vergleich mit den Argumenten der *Nāzimīya* und denen aus dem Kapitel über die traditionalistische Kritik.

Zunächst muss festgestellt werden, dass sich die Annahme, der lokal begrenzte Wirkungskontext des Ordens habe Auswirkung auf die Themen und Art der Argumente, nur teilweise bestätigt hat. Es geht mehrheitlich um allgemeine islamrechtliche und theologische Fragestellungen, die meist keinen Bezug zur sozialpolitischen Situierung der Verfasser aufweisen.⁹³⁴ Auffällig ist jedoch im Vergleich zu den bisherigen Kritiken der Fokus auf die Ideologie Maudūdīs und Quṭbs. Dies überrascht insofern nicht, als die untersuchten Dokumente zu einer

⁹³³ Abū l-‘Azā‘im, *‘Izz ad-Dīn Mādī* (1995). S. 426.

⁹³⁴ Ein Großteil dieser Themen und Argumente wurde bereits in den vorherigen Kapiteln abgehandelt, wie z.B. *bid‘a*, *takfir*, *tawassul*, *dikr* oder Musik.

Zeit verfasst worden sind, als sich der ägyptische Staat in heftigen militärischen Auseinandersetzungen mit Dschihadisten befand.⁹³⁵ Daraus, dass die Kritik an der Ideologie nicht weiter kontextualisiert wird, lässt sich ableiten, dass für die Sufis die Wurzel des Übels nicht in bestimmten sozialen, wirtschaftlichen oder politischen Missständen, sondern in dem inkorrekten Islamverständnis anderer Gruppen des muslimischen Spektrums zu suchen ist.

Dies dürfte der Grund für die historische Betrachtung von Gruppen, Personen und Geisteshaltungen gewesen sein, die von dem sufisch-traditionalistischen Islamverständnis abweichen. Zwar ist die Gleichsetzung heutiger Salafisten mit den *Ḥawāriğ* auch in anderen Kritiken zur Sprache gekommen, wurde dort jedoch nicht derart ausführlich und tiefgehend behandelt. Wie bereits angemerkt, wurde der Begriff für eine Vielzahl von Gruppen verwendet, die aus islamwissenschaftlicher Sicht aus ideologischen, historischen und organisatorischen Gründen voneinander zu unterscheiden sind. Letztlich führt für die *ʿAzmīya* die ideologische Linie angefangen von den historischen *Ḥawāriğ* über Ibn Ḥazm und Ibn Taimīya zu Muḥammad Ibn ʿAbd al-Wahhāb und von dort sowohl zu den Ideologen des modernen Islamismus Saiyid Abū l-Aʿlā Maudūdī und Saiyid Quṭb als auch zu Vertretern des zeitgenössischen Salafismus wie al-Albānī. Dies ist deshalb kritisch zu betrachten, da Maudūdī und Quṭb nicht unter den in dieser Arbeit verwendeten Salafismusbegriff fallen und vor allem im puristischen Salafismus dezidierte Feindbilder darstellen. Des Weiteren wurde durch die Subsumierung so vieler unterschiedlicher Gruppen unter das Label *Ḥawāriğ* nicht deutlich, inwiefern die Akzeptanz politischer Gewalt für die Bezeichnung eine Rolle spielt.

Größeren Raum als bei der *Nāzimīya* nimmt das Thema Antikolonialismus bei der *ʿAzmīya* ein. Dies ist mit der im einleitenden Kapitel beschriebenen Entstehungsgeschichte des Ordens zu deuten, die zum Zeitpunkt der britischen Besatzung Ägyptens erfolgte. Nicht die angeblich unislamischen und rückständigen Praktiken der Sufis, sondern die unnötige, innermuslimische Haarspalterei der Salafisten sei der Grund für die Schwäche der Muslime im Angesicht ihrer Feinde. Statt Streitpunkte aufzuwerfen, die längst beigelegt worden seien, solle man sich lieber um die zunehmende Verwestlichung muslimischer Gesellschaften kümmern.

Neben der historischen Betrachtung wurde in Bezug auf diese Streitigkeiten in vielen Teilen islamrechtlich und theologisch argumentiert, insbesondere bei den Themen *maulid* und Gräberbesuch. Dabei gleichen Form und Inhalt oftmals den Dokumenten der *Nāzimīya*. Eine Fragestellung wird zunächst im Lichte des Korans, dann der Hadithe, dann der vier Rechtsschu-

⁹³⁵ Ein Bezug ist das Titelbild von *Aiyuhā l-qarnīyūn*, auf dem die zugedeckten Leichen der Opfer des Anschlags auf die ägyptische Botschaft in Pakistan vom 9. November 1995 abgebildet sind, die als Märtyrer (*Ṣuhadāʾ*) bezeichnet werden. Im Buch erfolgt jedoch keinerlei konkrete Bezugnahme zu dem Ereignis.

len und im Weiteren unter Umständen anhand der Werke oder Meinung des Ordensgründers betrachtet. Dabei zitiert die *ʿAzmīya* ihren Ordensgründer weitaus häufiger, als es in den untersuchten Dokumenten der *Nāzimīya* der Fall war. Dabei wird der *ṣaiḥ* jedoch vielmehr als *ʿālim* dargestellt und weniger als eine Person mit übernatürlichen Fähigkeiten. Dies basiert auf dem Selbstverständnis des Ordens, der seine reformerische Aufgabe darin sieht, dass traditionalistische Islamverständnis zu verbreiten und weniger Wert auf innerweltliche Askese zu legen.

Ein Aspekt, bei dem die sozio-politische Positionierung der *ʿAzmīya* im Vergleich zur *Nāzimīya* eine größere Rolle zu spielen scheint, sind ihre politischen Ansichten. Hier zeigt sich der Orden trotz aller Unstimmigkeiten, die dessen Anführer mit den jeweiligen Königen und Präsidenten gehabt haben mögen, letztlich klar staatsloyal. Insbesondere gegenüber kritischen Stimmen, sowohl aus dem religiösen wie auch dem nicht-religiösen Lager, dürfe keine falsche Toleranz gezeigt und müsse zur Not hart durchgegriffen werden. Ähnlich wie im Kapitel über al-Azhar dienen religiöse Streitthemen als Basis dafür, das jeweilige Gegenüber auf politischer Ebene zu diskreditieren. Im Kampf gegen regimiekritische Gruppen sehen sich die Sufis als alternative muslimische soziale Bewegung, damit zukünftige Generationen sich nicht zwischen aus ihrer Sicht religiösem Extremismus auf der einen und Atheismus auf der anderen Seite entscheiden müssen. Trotz der im Eingangskapitel dargestellten institutionellen Verflechtungen und Abhängigkeiten vom Staat können sich die Sufis aufgrund ihrer Organisation in scheinbar freien Orden als unabhängigere Akteure darstellen als Angehörige al-Azhars oder dem *Dār al-Iftāʾ*. Hoffman kommt in ihrer Monografie über Sufis in Ägypten zu dem Schluss, dass diese auch in Zukunft auf dem religiösen Markt eine Rolle spielen werden:

*Egyptian Society today has a complexity that makes it unlikely that a single form of spirituality will be universally appealing. But Sufism is likely to remain appealing for many, even for many in the educated middle class. It is a nonviolent, apolitical alternative that is culturally authentic, promises profound moral change, and carries with it the proof of power through healing and changed lives. Its influence is often subtle and unobserved, functioning at the level of reform of the individual rather than political activism. Sufism may continue to change and respond to the pressures to reform and eliminate some of its public displays of ecstasy and nonconformity. But it is unlikely to die out.*⁹³⁶

Unter „political activism“ subsumiert Hoffmann allerdings die Muslimbruderschaft als gewaltfreie Möglichkeit einerseits, und die Dschihadisten als militante Alternative andererseits. Die Salafisten finden in ihrem Buch keinerlei Erwähnung, und das, obwohl einige der im Zitat genannten Aspekte auch auf sie zutreffen würden. Um zu überprüfen, ob diese auf die

⁹³⁶ Hoffmann (1995). S. 372–373. Ein Aufsatz aus 2018 scheint diese Prognose zu bestätigen: El-Beih, Yasmin (2018). „Egypt's Millennials Turn to Sufism“. *Al Monitor*. 11.07.2018. <https://www.al-monitor.com/pulse/originals/2018/07/egyptian-millennials-turn-to-sufism.html>. Zuletzt geprüft am 16.07.2018.

ihnen entgegengebrachten Kritiken reagieren, wird im folgenden Kapitel ein Blick auf die Reaktion der Salafisten auf die sufische Kritik geworfen.

4.3.3 Zur Rezeption sufischer Kritik innerhalb des Salafismus

Analog zum Kapitel über die Rezeption traditionalistischer Kritik erfolgt in diesem Kapitel ein Blick auf salafistische Repliken auf die Kritik der beiden sufischen Orden. Dabei wird anhand von Stichproben festgestellt, ob und inwieweit die analysierten Dokumente Beachtung finden und welche möglichen Wechselwirkungen sich hieraus ergeben.

Im Internet findet sich eine große Bandbreite salafistischer Kritik an der *Nāzimīya*. Eine YouTube-Recherche mit den Suchbegriffen „Kabbani exposed“ oder „exposing Shaykh Nazim“ liefert zahlreiche Ergebnisse. Darunter ist auch ein Video der bereits in Kapitel 4.2.3.2 („Zwischenfazit Deobandis“) erwähnten britischen, salafistischen „Oldbury Foundation“. Darin wird der „*naqšbandī sect*“ – gemeint ist der Zweig der *Nāzimīya* – unter anderem vorgeworfen, das Konzept der Gottesfreunde (*Auliya*) missverstanden zu haben: Dieser Titel werde nicht durch eine vermeintliche Abstammung vom Propheten, sondern ausschließlich aufgrund der peniblen Befolgung von Koran und Sunna vergeben, was im Falle *šaiḥ* Nāzims in keinem Fall zutrefte.⁹³⁷ Beweis genug dafür sei, dass dieser Pakistans ehemaligen Präsidenten Pervez Musharraf empfangen, in höchsten Tönen gelobt und ihm prophezeit habe, die Muslime des Subkontinents zum Zeitpunkt des Erscheinens des *Mahdī* anzuführen.⁹³⁸

Weitere Kritikpunkte in dem Video beziehen sich auf das anonyme Dokument „Haqiqat ul-Haqqani“, in dem *šaiḥ* Nāzīm übernatürliche Fähigkeiten zugesprochen werden.⁹³⁹ Zu diesem Dokument existiert eine, ebenfalls anonym verfasste, Widerlegung namens „The Naqshbandi Tariqat [sic] Unveiled“.⁹⁴⁰ Dieser Sachverhalt wird in Kabbanis „al-Albani Unveiled“ aufgegriffen und thematisiert. Dabei distanziert man sich zunächst deutlich von dem erstgenannten Dokument:

⁹³⁷ Vgl. o.V. (2013). „Deviancy of Sheikh Nazim Al Haqqani | Abu Ibraheem Husnayn“. 19.09.2013. <https://www.youtube.com/watch?v=3b5S1zJCSs>. Zuletzt geprüft am 22.06.2018.

⁹³⁸ Wie aus dem Video des Treffens vom 3.11.2012 hervorgeht, hat *šaiḥ* Nāzīm diese Aussage tatsächlich getätigt: Vgl. o.V. (2012). „Mawlana Shaykh Nazim Meeting Former President Musharraf“. 03.11.2012. <https://www.youtube.com/watch?v=QsGsHbsSfeQ>. Zuletzt geprüft am 23.06.2018.

⁹³⁹ Für das Dokument vgl. o.V. (o.J.). „Haqiqat ul-Haqqani. The Spiritual Ranks of Moulana Sheikh Nazim“. o.J. <http://www.mailofislam.com/uploads/Haqiqat-ul-Haqqani-.pdf>. Zuletzt geprüft am 23.06.2018.

⁹⁴⁰ Vgl. o.V. (o.J.). „The Naqshbandi Tariqat Unveiled“. o.J. <https://de.scribd.com/document/91253094/The-Naqshbandi-Tariqat-Unveiled>. Zuletzt geprüft am 23.06.2018.

*'Haqiqat ul-Haqqani' is an unauthorized work, attributed to Shaykh Nazim but in actuality written about Shaykh Nazim in the third person. We completely deny this work to be authorized by Shaykh Nazim or any of his authorized deputies, nor can any of the information in it be attributed to him. In fact Shaykh Nazim wrote a letter instructing his murids not to read, reproduce, buy or sell this book many years ago and instructed that any copies of the book be destroyed. Unfortunately, some over-eager admirers did not accept this and continue to keep copies of this book due to its sensationalistic claims. Note that the attack of the 'Salafis' in their booklet of misguidance relies on this unauthorized book for the most part!*⁹⁴¹

In Bezug auf die angebliche Widerlegung schreibt Kabbani:

*This book is a masterpiece of false witness against Muslims and we ask all our sincere brothers and sisters in Islam who see this book to consider themselves warned before Allah of this anonymous deception and perjury. The Prophet explicitly warned of the hypocrites with a glib tongue who cite Qur'an and hadith but whose arguments are designed to shake people's faith in the truth: (...).*⁹⁴²

Hiermit endet jedoch nicht die Kette an Widerlegungen, da „al-Albani Unveiled“ selbst wiederum von Salafisten problematisiert wurde: In dem Forum „SalafiTalk.net“ findet sich folgendes Posting eines Users vom 29.11.2002:

*Asalamu Alaykum wa Ramatullahee wa Barakatuhu,
There is a big, big fitnah in my community of Vancouver Canada. Some brother is passing out this horrific book against our Sh.Albani(Raheemullah). I need to know if there is a book in english [sic] written in defence of the Shaikh, defending him against this book and it's lies??????? Or if there isn't who will stand up for the shaikh and write a piece in defence of him, and make Jihad against the people of desires and deceptions. I need to distribute this in my community ASAP!!! Inshaa'ALLAH.*

Was Salaam

Akhook Fil Islaam

*Abu Abdurrahman as Salafee al Kanadi*⁹⁴³

Als Antworten folgen zunächst ins Englische übersetzt Exzerpte eines Buches, welches wiederum eine Widerlegung des bereits erwähnten „Wörterbuches der Schimpfwörter al-Albānīs“ darstellt, auf das sich Kabbani in „al-Albani Unveiled“ häufig bezieht.⁹⁴⁴ Noch am gleichen Tag postete ein weiterer User zusätzlich den Hinweis, dass es auch eine direkte Replik zu Kabbanis Buch gebe, woraufhin die Diskussion ihr Ende fand.⁹⁴⁵

Die wohl umfangreichste Stellungnahme bzw. Aufsatzsammlung in direktem Bezug zu Kabbanis siebenbändiger „Encyclopedia of Islamic Thought“ findet sich schließlich auf der Webseite „Salafipublications“, die ebenso wie die zuvor erwähnte Webseite „SalafiTalk.net“ dem britischen Prediger Abu Khadeejah Abdul-Wahid zugeordnet werden kann.⁹⁴⁶ Unter der

⁹⁴¹ Kabbani (1997). S. 50.

⁹⁴² Ibid. S. 12.

⁹⁴³ o.V. (2002). „A Refutation of Albani Unveiled Desparately Needed!!!!!!“. *Salafitalk*. 29.11.2002. <http://www.salafitalk.net/st/viewmessages.cfm?Forum=14&Topic=781>. Zuletzt geprüft am 22.06.2018.

⁹⁴⁴ Vgl. Fußnote 853. Für das arabische Original der Replik vgl. ‘Abd al-Ḥamīd, ‘Alī Ḥasan (1991). *Al-Anwār al-kāšifa li-tanāquḍāt al-ḥassāf az-zā’ifa wa-kašf mā fihā min az-zīg wa-t-tahrif wa-l-muḡāzafa*. Beirut: Dār al-Aṣāla li-n-Našr wa-t-Tauzī’.

⁹⁴⁵ Für diese Replik vgl. o.V. (o.J.). „Full text of a Reply to the Slandorous Book of Falsehood: Al-Albani: Unveiled“. o.J. https://archive.org/stream/bookoffalsehood/bookoffalsehood_djvu.txt. Zuletzt geprüft am 22.06.2018.

⁹⁴⁶ Vgl. die Linkliste auf <http://www.abukhadeejah.com/useful-websites/>. Zuletzt geprüft am 14.03.2019.

Rubrik „Callers and Individuals“ finden sich bei „Hisham Kabbani“ insgesamt 21 Aufsätze, die verschiedene Themen der Bücher Kabbanis zu widerlegen versuchen.⁹⁴⁷

Insgesamt zeigt sich, dass die Publikationen der *Nāzimīya* vor allem im englischsprachigen Internet rezipiert und diskutiert werden. Oft richtet sich die Kritik gegen die Verfasser in Person, doch werden durchaus auch die Inhalte ihrer Dokumente problematisiert, was stellenweise zu regelrechten „Widerlegungsketten“ führt.⁹⁴⁸ Abschließend ist anzumerken, dass nicht alle Kritiken von salafistischer Seite stammen. So existiert beispielsweise eine ausführliche Kritik seitens der vor allem im Libanon verbreiteten Strömung der *Aḥbāš*, welche der *Nāzimīya* vorwirft, den wahren Sufismus zu verraten.⁹⁴⁹

Im Gegensatz dazu scheinen die drei analysierten Bücher der *ʿAzmīya* weitaus weniger Beachtung zu finden. Der Autor selbst sieht dies als Beleg dafür, dass die Salafisten außer Stande seien, ihn zu widerlegen.⁹⁵⁰ Eine andere mögliche Erklärung findet sich in einem Aufsatz von Richard Gauvain. Dort schreibt er, dass es aus Sicht der Salafisten keine Notwendigkeit mehr gebe, Repliken zu sufischer Kritik am Salafismus zu verfassen, da durch die beiden Bücher des dritten Anführers von *Anṣār as-Sunna al-Muḥammadīya*, ʿAbd ar-Raḥmān al-Wakīl, bereits hinlänglich dargelegt wurde, was es zu diesem Thema zu sagen gibt: „this particular battle was thought to have been won some years beforehand“.⁹⁵¹

Wenngleich es also keine schriftlichen, ideologischen „Widerlegungsketten“ wie im Falle der *Nāzimīya* zu geben scheint, bedeutet dies nicht, dass es keine wechselseitigen Beziehungen zwischen ägyptischen Salafisten und der *ʿAzmīya* gibt. Im Gegenteil: Beide Parteien liefern

⁹⁴⁷ Vgl. Abu Hudhayfah (1999). „Exposing Kabbani“. 30.06.-05.07.1999. <http://www.salafipublications.com/sps/sp.cfm?secID=NDV&subsecID=NDV07&loadpage=displaysubsection.cfm>. Zuletzt geprüft am 05.07.2015.

⁹⁴⁸ Dies scheint nicht jedem zu gefallen. Ein anonymer User, der nicht zwangsläufig als salafistisch bezeichnet werden kann, kommentiert einen Aufsatz von Haddad wie folgt: „What is all this nonsense on your website about refuting so and so??? Since when did the Prophet or his companions sit back behind the veil and slander their muslims [sic] brothers and sisters??? Where did you get this nonsense?“ Vgl. den Kommentar unter Haddad (2000). „al-Albani. Concise Guide to the Chief Innovator of Our Time“.

⁹⁴⁹ Vgl. o.V. (o.J.). „The Irrefutable Proof that Nazim al-Qubrusi Negates Islam“. *Alsunna*. o.J. <http://alsunna.org/QubrusiNegatesIslam.htm>. Zuletzt geprüft am 22.06.2018. Die auch unter dem Namen *Ġamʿiyat al-Mašārīʿ al-Ḥairīya al-Islāmīya* bekannte Gruppierung geht auf den äthiopischen Gelehrten ʿAbdallāh al-Harārī (gest. 2008) zurück, ist schafitisch, ascharitisch ausgerichtet und dem *Rifāʿīya*-Orden zuzuordnen. Sie ist unter anderem für ihre klare Feindschaft gegenüber Dschihadisten bekannt, die in der Vergangenheit mitunter durch Waffengewalt ausgetragen wurde. Vgl. Hamzeh, A. Nizar; Dekmejian R. Hrair (1996). „A Sufi Response to Political Islamism: al-Ahbash of Lebanon“. In: *Journal of Middle East Studies* 28. S. 217–229; Haggai, Erlich; Kabha, Mustafa (2006). „Al-Ahbash and Wahhabiyya: Interpretations of Islam“. In: *International Journal of Middle East Studies* 38. S. 519–538.

⁹⁵⁰ Vgl. Abū l-ʿAzāʾim, ʿIzz ad-Dīn Mādī (1995). *Ṭā*. Hierzu gilt es anzumerken, dass die einzelnen Kapitel von *Aiyuhā l-qarnīyūn* zunächst als Artikelserie in der Zeitschrift des Ordens „Der Islam ist eine Heimat“ (*al-Islām waṭan*) herausgegeben worden waren, sodass theoretisch Zeit gewesen wäre, bis zur Herausgabe des Buches darauf zu reagieren.

⁹⁵¹ Gauvain (2015). S. 34. Die Titel der beiden Bücher wurden in Kapitel 4.3 („Sufische Kritik“) erwähnt.

sich hitzige Wortgefechte innerhalb Ägyptens Medienlandschaft. Der immer wiederkehrende Vorwurf der Salafisten an die *ʿAzmīya* lautet dabei, dass letztere der Schia nahe stünden und die „Schiitisierung“ des Landes vorantreiben würden.⁹⁵² So sei in ihren Schriften eine auffällige Betonung der Liebe zur Familie des Propheten (*Ahl al-Bait*) festzustellen, die auch im Schiitentum eine maßgebliche Rolle spielt. Wenngleich man die *Ahl al-Bait* zwar in Ehren zu halten habe, sollte sich diese Liebe jedoch gleichermaßen auf alle Prophetengefährten (*Ṣaḥāba*) erstrecken, da die *Ṣaḥāba* die *Ahl al-Bait* mit einschließen würden, nicht jedoch umgekehrt.⁹⁵³ Tatsächlich hat der derzeitige Anführer der *ʿAzmīya*, ʿAlāʾ ad-Dīn ʿAbū l-ʿAzāʾim, in einem Interview mit al-Jazeera erklärt, ihm stünden die Schiiten näher als die Salafisten, da letztere die *Ahl al-Bait* nicht genügend zu würdigen wüssten.⁹⁵⁴ Hinzu kommt, dass er im November 2011 in den Iran gereist war, um finanzielle Unterstützung für seine Partei zu erhalten.⁹⁵⁵ Möglicherweise ist dies der Grund, warum die Trope der *ʿAzmīya* als „Brücke zur Schiitisierung Ägyptens“ (*qanṭarat at-taṣaiyuʿ fī miṣr*) auch in saudischen Medien verbreitet wird.⁹⁵⁶

Die *ʿAzmīya* wiederum kontert, indem sie den Salafisten vorwirft im Interesse der Zionisten zu handeln. Als Anfang März 2018 der ägyptische Salafist Sāmih ʿAbd al-Ḥamīd nichts Geringeres als die Auflösung sämtlicher Sufiorden forderte, da diese der Lehre al-Azhars und des Islams widersprächen,⁹⁵⁷ kam es kurz darauf zu einem TV-Duell zwischen ihm und ʿAbū l-ʿAzāʾim. In diesem wies Letzterer darauf hin, dass er seitens der Salafisten keine einzige kritische Stimme vernommen habe, nachdem die USA öffentlich die Entscheidung bekannt gegeben hatten, Jerusalem als offizielle Hauptstadt Israels anzuerkennen und ihre Botschaft dorthin zu verlegen. Er und viele andere Sufis hingegen hätten dagegen lautstark ihre Stimme

⁹⁵² Vgl. exemplarisch o.V. (2012). „Kaṣf at-Ṭarīqa al-ʿAzmīya aṣ-ṣūfiya aṣ-ṣīʿīya | Qanāt an-Nās“. 26.03.2012. https://www.youtube.com/watch?v=xf69B_vM15M. Zuletzt geprüft am 22.06.2018.

⁹⁵³ Vgl. o.V. (2015). „Ḥaḍrat al-Muwāṭin | Walīd Ismāʿīl At-Ṭarīqa al-ʿAzmīya yad aṣ-ṣīʿa wa-Īrān fī Miṣr“. 01.09.2015. <https://www.youtube.com/watch?v=O-a2c8Wj5R0>. Zuletzt geprüft am 22.06.2018.

⁹⁵⁴ Vgl. o.V. (2012). „Alāqat at-Ṭarīqa al-ʿAzmīya bi-ṣ-ṣīʿa“. 15.10.2012. <https://www.youtube.com/watch?v=RPImonduP54>. Zuletzt geprüft am 22.06.2018.

⁹⁵⁵ Vgl. Barak (2014). S. 3.

⁹⁵⁶ Vgl. Al-Hutaimī, Usāma (2008). „At-Ṭarīqa al-ʿAzmīya...qanṭarat at-taṣaiyuʿ fī Miṣr?“. *Ṣabakat Risālat al-Islām*. 05.10.2008. <http://main.islammessage.com/newspage.aspx?id=1717>. Zuletzt geprüft am 22.06.2016.; ʿAbd al-Wanīs, Aḥmad (2016). „ʿAbd al-Ḥalīm al-ʿAzmī...ṣīʿī min aṣl ṣūfi“. *Al Arabiya*. 01.08.2016. <http://www.alarabyanews.com/25183>. Zuletzt geprüft am 22.06.2018. Für einen wissenschaftlichen Aufsatz über Schiiten in Ägypten vgl. Ṣalāṭa, Aḥmad Zaḡlūl (2017). „Diffusion in the Opposition Environment. A Field Study on the Reality of Shiites in Egypt“. In: *Journal for Iranian Studies* 1 (3). S. 78–95. Das „Journal for Iranian Studies“ wurde 2017 in Saudi Arabien ins Leben gerufen. Dem Aufsatz ist jedoch kein anti-schiitischer Grundton zu entnehmen. Der Autor hat zudem eine, durchaus nicht unkritische, Monografie zur salafistischen Szene Ägyptens geschrieben: Vgl. Ṣalāṭa, Aḥmad Zaḡlūl (2011). *al-Ḥāla as-salafiya al-muʿāshira fī Miṣr*. Kairo: Maktabat al-Madbūlī.

⁹⁵⁷ Vgl. Kāmil, Kāmil (2018). „Dāʿiya salafi yuṭālibu bi-ḥall at-ṭuruq aṣ-ṣūfiya...wa-ṣaiḥ aṣ-Ṣabrāwīya yaruddu: Yaʿmalu li-ṣāliḥ Dāʿiṣ“. *Youm7*. 02.03.2018. <https://goo.gl/u2iBZc>. Zuletzt geprüft am 20.06.2018.

erhoben. Insofern müsse man von gemeinsamen Interessen zwischen Salafisten und Zionisten ausgehen. Der sichtlich konsternierte ‘Abd al-Ḥamīd erwidert darauf lediglich, dass er aufgrund der Absurdität dieses Vorwurfes nicht gewillt sei, darauf zu antworten.⁹⁵⁸

Diese kurzen Fallbeispiele zeigen, dass die Auseinandersetzungen zwischen Sufis und Salafisten in Ägypten nach wie vor aktuell sind und medial eine Rolle spielen. Dabei geht es vor allem um politische, teilweise tagesaktuelle Themen, wobei der religiöse Hintergrund der beider Parteien dem jeweiligen Gegenüber dazu dient, dessen Sichtweise schon im Vorfeld einer vertieften inhaltlichen Auseinandersetzung zu delegitimieren. Beide Seiten versuchen in diesem Kontext al-Azhar für sich zu vereinnahmen, welche einerseits als Richtschnur legitimer Glaubensüberzeugungen und Verhaltensweisen, andererseits als dem Sufismus freundlich gesinnte Institution dargestellt wird.

4.3.4 Schlussfolgerungen

Analog zum Schlusskapitel 4.2.5 werden an dieser Stelle übergeordnete Aspekte in Bezug auf die sufische Kritik diskutiert. Dabei geht es um Gemeinsamkeiten mit und Unterschiede zu der traditionalistischen Kritik sowie um die Frage, über welche Wege die Autoren der analysierten Dokumente Autorität erzeugen können, und welche Schlüsse sich hieraus über die Platzierung des Sufismus im religiösen Feld moderner islamischer Strömungen ziehen lassen.

Zunächst gilt es, die Gemeinsamkeiten zum vorherigen Kapitel festzuhalten. Umfang und Aufbau der von den Sufis verfassten Dokumente ähneln denen der Traditionalisten. Die meisten Bücher umfassen mehrere hundert Seiten, und die einzelnen Kapitel beginnen mit einer Problemstellung, die dann anhand von Koranzitaten, Hadithen und den Kommentaren klassischer Rechtsgelehrter kommentiert wird. Wie die Traditionalisten sind auch die hier untersuchten Sufis Befürworter der Rechtsschulangehörigkeit und erachten die *Aṣ‘arīya* und *Māturīdīya* als die beiden einzig legitimen Glaubensschulen der Sunniten.⁹⁵⁹ In ihrem Selbstverständnis verfolgen demnach sowohl die *Nāzimīya* als auch die *‘Azmiya* das Prinzip der *ittiṣālīya*, verstanden als die Anbindung an die klassische islamische Rechts- und Glaubens-tradition und deren Überlieferung. Dass beide Orden im 20. Jahrhundert entstanden sind, steht für sie selbst dazu in keinem Widerspruch.⁹⁶⁰ Für die Sufis ist die Legitimität einer Gruppe

⁹⁵⁸ Von der Debatte sind nur Ausschnitte im Internet verfügbar. Vgl. o.V. (2018). „Al-‘Āsira Masā’an | Šaiḥ aṭ-Ṭarīqa al-‘Azmiya: As-Salafiyūn yakrahūna s-saiyid al-Badawī li-annahu ḥaraba ṣ-ṣalībīyīn“. 06.03.2018. <https://www.youtube.com/watch?v=4n6TsGDCwS0>. Zuletzt geprüft am 22.06.2018.

⁹⁵⁹ Die *Aṭarīya* findet in keinem der untersuchten Dokumente Erwähnung.

⁹⁶⁰ Wie in den vorherigen Kapiteln dargelegt wurde, gehen zwar sowohl die *Nāzimīya* als auch als die *‘Azmiya* aus übergeordneten Orden hervor, müssen jedoch seit der Führung durch *šaiḥ* Nāzim und Muḥammad Māḍī ‘Abd al-‘Azā’im als eigenständige Abspaltungen betrachtet werden.

oder Organisation nicht von ihrem Gründungsdatum, sondern von ihrer Botschaft abhängig. Die Muslimbrüder und die Salafisten sind aus ihrer Sicht deshalb abzulehnen, weil sie von dem oben skizzierten traditionalistischen Islamverständnis abweichen.

Zugleich sind einige Unterschiede im Vergleich zu den Dokumenten der Traditionalisten festzustellen. Zusätzlich zu den drei argumentativen Elementen Koran, Hadith und Gelehrtenkommentare kommen bei den Sufis die Aussagen ihrer *Šuyūh* hinzu. Hierbei lässt sich folgendes feststellen: Seine Anhänger schreiben *šaiḥ* Nāzīm deutlich mehr übernatürliche Fähigkeiten zu als die Mitglieder der *‘Azmīya* ihrem Ordensgründer, nicht zuletzt in Bezug auf den Wissenserwerb.⁹⁶¹ In den Dokumenten von al-Kabbani und Haddad finden sich jedoch kaum Zitate des Ordensgründers. Der Fokus liegt stattdessen auf weniger kontroversen Persönlichkeiten der islamischen Geschichte wie al-Ġazālī oder ‘Abd al-Qādir al-Ġilānī. Muḥammad Māḍī ‘Abd al-‘Azā’im wird im Diskurs der *‘Azmīya* weniger als Heiliger, denn als versierter *‘ālim* dargestellt und in allen drei analysierten Büchern häufig zitiert. Dies lässt darauf schließen, dass die Dokumente nicht primär für Ordensmitglieder geschrieben wurden, sondern für ein Publikum, das durch rationale, islamrechtliche Argumente aus traditionalistischer Perspektive überzeugt werden soll. Die Wirkung von Charisma und wundersamen Geschichten als Mittel der Überzeugung ist daher eher etwas, was im persönlichen Kontakt mit Personen Wirkung entfalten kann oder soll, nicht jedoch über schriftliche Dokumente.

Ein weiterer Unterschied ergibt sich aus dem Duktus der Schriften, der im Falle der Sufis deutlich polemischer ausfällt als bei den Traditionalisten. Neben Titulierungen wie *Qarnīyūn* (Dämonen), *Ahl at-Takfīr* (Leute, die [zu Unrecht] Exkommunikation betreiben), *Ahl at-Tašrīk* (Leute, die anderen [zu Unrecht] die Beigesellung zu Gott vorwerfen) oder *Ahl at-Tabdī’* (Leute, die anderen [zu Unrecht] vorwerfen, Erneuerungen zu begehen), finden sich mitunter handfeste Beleidigungen.⁹⁶² Dieser Sprachgebrauch dürfte darauf zurückzuführen sein, dass sich die Sufis vergleichsweise schärferer Kritik ausgesetzt sehen als die Traditionalisten. Genau genommen gibt es keine salafistische Kritik am Traditionalismus als solchen, sondern an den ihn konstituierenden Teilelementen, wie die Rechtsschulanbindung oder dessen theologische Ausrichtung. Vereinfacht ausgedrückt: Die Kritik an al-Azhar ist im Gegen-

⁹⁶¹ Dies liegt an der – im Vergleich zu den reformerischen *turuq* – deutlich hervorgehobenen Stellung des *šaiḥ* innerhalb der *Naqšbandīya*. Vgl. Meier, Fritz (1994). *Zwei Abhandlungen über die Naqšbandīyya*. Stuttgart: Fran Steiner Verlag, insbesondere S. 259-304.

⁹⁶² Das wohl ausfallendste Beispiel dürfte die Aufforderung *šaiḥ* Nāzīms sein, „auf sie [die Salafisten] zu scheißen“ (*ḥarā’ ‘alaihim*). Die Aussage erfolgte während eines Besuchs durch Ḥabīb ‘Alī Ġifrī, der ihn dazu ermunterte, seine Brust zu öffnen und den Fluch herauszulassen. Vgl. o.V. (2017). „Sufi Saint, Nazim Al-Haqqani Curse: "Sh^t on them...on the Wahhabi.on Salafi...“. 08.08.2017. <https://www.youtube.com/watch?v=VwOaPF5sVKE>. Zuletzt geprüft am 29.06.2018.

satz zur Sufismuskritik nicht grundsätzlicher Natur. Aus salafistischer Sicht müsse die Institution nur von ihren korrupten Personen gereinigt werden, damit sie zukünftig wieder den *wahren* Islam propagieren könne.

Allerdings bezeichnen die Sufis die Salafisten trotzdem selten explizit als Ungläubige. Die Erklärung liegt darin, dass der vermeintlich fahrlässige *takfīr* eine der Hauptvorwürfe gegenüber den Anhängern des Salafismus darstellt. Stattdessen soll durch Fallbeispiele die Heterodoxität des salafistischen Islamverständnisses dargelegt werden, sodass es dem Leser obliegt, seine eigenen Schlüsse daraus zu ziehen. In den Worten al-Kabbanis: „It should be kept in mind that the above statements are being made for the purpose of conveying knowledge only and not to make a declaration of *kufr* (disbelief) of any people“.⁹⁶³ Während also die Sufis für sich in Anspruch nehmen, Handlungen als *širk* bezeichnen zu dürfen, wird dies den Salafisten nicht zugestanden, da dies bei letzteren stets den unrechtmäßigen *takfīr* impliziere.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass der Blickwinkel der Sufis die Salafismuskritik um weitere Argumente ergänzt. Zwar betonen auch die meisten Traditionalisten, dass der Sufismus fester Bestandteil des Islams sei, wie in Kapitel 4.2 („Traditionalistische Kritik“) deutlich wurde. In ihren Kritiken am Salafismus spielt dieser jedoch wiederum kaum eine Rolle. Möglicherweise liegt gerade in der Zurückdrängung sufischer Elemente in traditionellen islamischen Lehrinstitutionen der Reiz von Gruppen wie der *Nāzimīya*, welche attraktiv auf Personen wirken können, denen sowohl das salafistische wie auch das traditionalistische Islamverständnis zu formalistisch und theoretisch daherkommt und die sich nach einer spirituell erfüllenden Beziehung zu einer charismatischen Führungsperson sehnen. Wie Hoffman anmerkt, wiegt für diese Personen die moralische Vollkommenheit der Sufis möglicherweise mehr als doktrinäre Wahrheiten.⁹⁶⁴ In diesem Fall wirken die Bruchlinien zwischen Salafisten und Sufis identitätsstiftend, wobei die Zugehörigkeit zur jeweiligen Gruppe das bindende Element darstellt und die Argumente der Gegenseite a priori verworfen werden. Kurz gesagt: Der *šaiḥ* hat Recht, weil er der *šaiḥ* ist. Sufis und Salafisten scheinen sich demnach auf dem

⁹⁶³ Kabbani (1997). S. 138.

⁹⁶⁴ Vgl. Hoffmann (1995). S. 375.

religiösen Markt unversöhnlich gegenüber zu stehen.⁹⁶⁵ Hybride Identitäten, bestehend aus salafistischen und sufischen Elementen, scheinen hingegen kaum möglich.⁹⁶⁶

Trotz aller Differenzen teilen sich jedoch sowohl die *Nāzimīya* wie auch die *‘Azmīya* mit den Salafisten ein gemeinsames Feindbild: der Westen und sein vermeintlich schädlicher Einfluss (Atheismus, Säkularismus, Kapitalismus, Materialismus, etc.) auf die islamische Welt und die Muslime. Dabei werfen sie sich gegenseitig vor, mit dem Feind unter einer Decke zu stecken, um die Umma im Namen des Islams zu schwächen.⁹⁶⁷ Diese tendenziell antagonistische Haltung zum Westen findet sich wiederum auch bei den Traditionalisten. Wie die Analyse gezeigt hat, gibt es auch darüber hinaus diverse Schnittmengen bei den Argumenten der Traditionalisten und Sufis in Bezug auf den Salafismus. Daher werden im folgenden Kapitel Stimmen beleuchtet, die durch ihre modernistische Hermeneutik eine weitere Perspektive der Salafismuskritik bieten.

⁹⁶⁵ Nur vereinzelt fanden sich über die Recherche auch ökumenisch angehauchte Debatten. Vgl. o.V. (2016). „Imam's panel discussion: Salafis/ Sufis finding common ground“. 22.08.2016. <https://www.youtube.com/watch?v=825GBEOS6EM&t=89s>. Zuletzt geprüft am 19.06.2017.

⁹⁶⁶ Auch hier finden sich in der Sekundärliteratur Ausnahmen. Lauzière spricht in Bezug auf den marokkanischen Gelehrten und Gründer der Organisation *al-‘Adl wa-l-Ihsān*, ‘Abd as-Salām Yāsīn (gest. 2012), von „Post-Salafismus“, in dem Sinne, als dass sich dieser der pauschalen Sufismusfeindlichkeit entledigt habe. Vgl. Lauzière (2005). S. 250. Die Anthropologin Julia Day Howell wiederum meint in den Schriften und Vorträgen zweier indonesischer Prediger Elemente aus beiden Strömungen wiederzufinden. Vgl. Howell, Julia Day (2010). „Indonesia's Salafist Sufis“. In: *Modern Asian Studies* 44 (5). S. 1029–1051. In einem Aufsatz des Islamwissenschaftlers Sadek Hamid heißt es schließlich, dass sich Usama Hasan, ehemaliger Salafist und heutiger Mitarbeiter des britischen Think Tanks Quilliam, als „Wahhabi-Sufi“ bezeichnen würde. Vgl. Sadek, Hamid (2008). „The Development of British Salafism“. In: *ISIM Review: International Institute for the Study of Islam in the Modern World* (21). S. 10–11. S. 11.

⁹⁶⁷ Auch das ist ein altbekanntes Argument der historischen Kritik an der *Wahhābīya* und findet sich auch bei den Ibaditen wieder. Diese hätten gegen die britische Kolonialmacht gekämpft, die Wahhabiten hingegen nicht. Vgl. Berger (2008). S. 236.

4.4 Modernistische Kritik

In diesem Kapitel werden die Argumente von Personen analysiert, die als modernistisch bezeichnet werden. Dabei erfolgt zunächst eine Begriffsdefinition, an die eine historische Betrachtung der Entwicklung modernistischen Denkens in der islamischen Welt anschließt. Darauf aufbauend erfolgt die Analyse zweier Fallbeispiele aus der islamischen Welt und der Diaspora, wobei zwischen traditionskritischen und traditionsorientierten Modernisten unterschieden wird.

Begriffsbestimmung

Die Benutzung des Begriffes „modernistisch“ ist im Kontext dieser Arbeit vor allem als Abgrenzung zu der in Kapitel 4.2 („Traditionalistische Kritik“) genutzten Definition von „traditionalistisch“ gewählt.⁹⁶⁸ Insofern sehen sich Modernisten generell keiner der vier klassischen Rechtsschulen verpflichtet, sondern treten dafür ein, sich Ansichten aus verschiedenen Schulen auszusuchen (*tahaiyur*) oder auch kombinieren zu können (*talftiq*).⁹⁶⁹ Da dies jedoch zur Klärung gegenwartsbezogener Fragestellungen aus ihrer Sicht oft nicht ausreicht, dürfen im Rahmen eines modernen *iğtihād* auch andere Quellen, wie z.B. säkulare Gesetzgebung und westliche philosophische Konzepte und Methoden der Rechtsfindung, herangezogen werden.⁹⁷⁰

Viele Modernisten identifizieren sich auch nicht über die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Glaubensschule, oder halten die aus ihrer Sicht antiquierten theologischen Diskussionen angesichts akuterer Fragestellungen für die muslimische Umma als nicht zielführend. Für sie ist die traditionalistische Hermeneutik in ihrer jetzigen Form nicht dazu geeignet, aktuelle Fra-

⁹⁶⁸ Über die Notwendigkeit eines vorsichtigen Umgangs mit diesen Kategorien vgl. Stout, Jeffrey (1998). „Commitments and Traditions in the Study of Religious Ethics“. In: *Journal of Religious Ethics* 25 (3). S. 23–56. S. 49. Nach ausführlicher Abwägung wurde dem Begriff „modernistisch“ von mir der Vorzug gegenüber den in der Fachliteratur ebenfalls gebräuchlichen Begriffen wie „liberal“, „progressiv“, „moderat/gemäßigt“ oder „reformerisch“ gegeben. Die ersten drei erscheinen mir, analog zu dem Begriff „konservativ“, als zu normativ. Vgl. Murtaza, Muhammad Sameer (2012). „Islam ohne Seele oder alles nur PR?. Warum die Debatte zwischen 'liberalem' und 'konservativem' Islam eine Scheindebatte ist“. *Islam.de*. 27.06.2012. <http://islam.de/20577>. Zuletzt geprüft am 03.07.2015. Aus muslimischer Sicht suggeriere der Begriff „moderat“ zudem, man sei – im Gegensatz zu Extremisten – nicht ganz so streng bei der Befolgung islamischer Gebote. Vgl. Manzoor, Sarfraz (2015). „Can We Drop the Term ‘Moderate Muslim’? It’s Meaningless“. *The Guardian*. 16.03.2015. <https://www.theguardian.com/commentisfree/2015/mar/16/moderate-muslim-devout-liberal-religion>. Zuletzt geprüft am 31.07.2018. Der Begriff „reformerisch“ sagt schließlich nichts darüber aus, welche Form die Reform annimmt. Dass diese inhaltlich nicht notwendigerweise modern ausfallen muss, wird am Salafismus deutlich.

⁹⁶⁹ Vgl. Layish, Aharon (1978). „The Contribution of the Modernists to the Secularization of Islamic Law“. In: *Middle Eastern Studies* 14 (3). S. 263–277. S. 263.

⁹⁷⁰ Vgl. Rahman, Fazlur (1970). „Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives“. In: *International Journal of Middle East Studies* 1 (4). S. 317–333. S. 325–26.

gen, die sich aus dem Leben in der Moderne ergeben, zufriedenstellend zu beantworten. Zudem besteht für sie kein Widerspruch zwischen dem Islam – wenn richtig verstanden – und Konzepten wie Demokratie, Konstitutionalismus, Gerechtigkeit, Bürger- und Menschenrechte sowie Glaubens- und Meinungsfreiheit:

The authors and activists engaged in this movement saw the tension between Islamic faith and modern values as a historical accident, not an inherent feature of Islam. (...) One defining characteristic of this movement was the self-conscious adoption of 'modern' values. (...) Thus this movement was not simply 'modern' (a feature of modernity) but also 'modernist' (a proponent of modernity).⁹⁷¹

Dies unterscheidet sie von muslimischen Laizisten, welche die Rolle der Religion auf das Privatleben beschränkt wissen wollen. Im Gegensatz dazu soll bei den Modernisten der Islam im öffentlichen Leben weiterhin eine tragende Rolle spielen. In reformierter Form müsse er dies sogar, da eine Modernisierung ohne Rücksicht auf den kulturellen Kontext, in dem sie stattfindet, zum Scheitern verurteilt wäre:

For them [the modernists], the problem was not with Islam in itself (which they perceived as an important component of the society's culture and identity) but rather with its dominant traditional understanding, which is considered an obstacle to the social and cultural modernization of Arab societies. (...) [They] believe that a critical reinterpretation of Islam can contribute to the promotion of a social and political order based on such modern values as civil rights, equality, freedom of thought, and cultural and intellectual openness.⁹⁷²

Für eine Reinterpretation der islamischen Quellen ist aus ihrer Sicht eine Ausbildung in den klassischen Lehranstalten nicht notwendig, ja sogar hinderlich, zumindest so lange, wie diese nicht durch eine Weiterbildung in modernen Bildungseinrichtungen ergänzt wird. Langfristig muss gemäß vielen Modernisten jedoch das gesamte islamische Bildungswesen reformiert und mit den Erkenntnissen der modernen Wissenschaften in Einklang gebracht werden.

Die Akzeptanz nicht nur der technischen Errungenschaften, sondern auch juristischer und politischer Konzepte sowie von bestimmten ethischen Vorstellungen mag den Eindruck erwecken, Modernisten seien per se pro-westlich eingestellt. Dies ist jedoch eine oft aus traditionalistischen, wie auch aus islamistischen Kreisen kommende Unterstellung, welche die Sichtweise der Modernisten als „unislamisch“ diskreditieren soll.⁹⁷³ Dabei zeigen sich heutige Modernisten durchaus kritisch gegenüber westlicher Außenpolitik sowie bestimmten gesellschaftlichen Prozessen in der westlichen Welt.⁹⁷⁴ Zudem verkennt diese Sichtweise, dass der

⁹⁷¹ Kurzman, Charles (Hrsg.) (2002). *Modernist Islam 1840-1940. A Sourcebook*. Oxford, New York: Oxford University Press. S. 4.

⁹⁷² Abu Samra (2009). S. 265.

⁹⁷³ Vgl. hierzu den gesamten Aufsatz von Abu Samra (2009).

⁹⁷⁴ Dies zeigt sich zum Beispiel in den analysierten Dokumenten von Khaled Aboul Fadl oder Tariq Ramadan in Kapitel 4.4.2 („Traditionsorientierte Modernisten“).

islamische Modernismus historisch gesehen zunächst eine Gegenbewegung zur westlichen Dominanz in der islamischen Welt darstellte.

Historische Genese

Die früheste Figur, die von einigen Islamwissenschaftlern mit dem islamischen Modernismus in Verbindung gebracht wird, ist die des Inders Šāh Walī Allāh ad-Dihlawī (gest. 1762).⁹⁷⁵ Er entstammte einer angesehenen Gelehrtenfamilie des zu dieser Zeit bereits stark angeschlagenen Mogulreiches und war Leiter einer von seinem Vater gegründeten islamischen Bildungseinrichtung. Nach einem zweijährigen Aufenthalt in Mekka begann er mit dem Verfassen diverser Schriften, in denen er das Islamverständnis seiner Zeit als fehlgeleitet ansah und für eine theologische Reform und Weiterentwicklung des islamischen Rechts eintrat. Diese Reformen sollten wiederum die Grundlage für eine Erneuerung des muslimischen Staats- und Gemeindewesens sein und der erlebten Stagnation ein Ende setzen.⁹⁷⁶

Trotz vieler reformerischer Ansätze sind seine Schriften ebenso von traditionalistischen Elementen geprägt, sodass seine Positionen insgesamt eher heterogen ausfallen. Sein gedankliches Erbe ist daher von unterschiedlichen Reformbewegungen rezipiert worden, von denen nicht alle als modernistisch bezeichnet werden können:

Yet Wali-Allah was in many ways a revivalist. Despite his comments about dealing reasonably with local un-Islamic customs, he was highly intolerant of practices that he felt were equivalent to apostasy, such as visiting the tombs of great men to pray for intercession. Despite his comments about the age of reason — contemporaneous but apparently unconnected with European enlightenment sentiment — Wali-Allah did not place any great stock in 'modern' forms of knowledge and deemed traditional Islamic scholarship to be sufficient to meet the demands of the contemporary world (...). Instead of these novel forms of education, Wali-Allah emphasized traditional Islamic training and held that only graduates of this training were competent to practice ijtihad. On occasion, Wali-Allah appeared to suggest that only he was competent to practice ijtihad and that all other Muslims must practice taqlid (imitation) and follow his teachings.⁹⁷⁷

⁹⁷⁵ Vgl. Masud, Muhammad Khalid (2009). „Islamic Modernism“. In: Muhammad K. Masud; Armando Salvatore; Martin van Bruinessen (Hrsg.): *Islam and Modernity. Key Issues and Debates*. Edinburgh: Edinburgh University Press. S. 237–260. S. 240.

⁹⁷⁶ Vgl. Aziz, Ahmad (1962). „Political and Religious Ideas of Shāh Walī-Ullāh of Delhi“. In: *The Muslim World* 52 (1). S. 22–30. S. 24–28.

⁹⁷⁷ Kurzman, Charles (1998). „Introduction. Liberal Islam and its Islamic Context“. In: Charles Kurzman (Hrsg.): *Liberal Islam. A Source Book*. New York: Oxford University Press. S. 3–28. S. 7. Der in der englischen Literatur oft verwendete Begriff *revivalism* („Erweckungsbewegung“) ist nicht sonderlich präzise, da er in einigen Werken ausschließlich zur Bezeichnung von islamistischen Gruppen des 20. Jahrhunderts, an anderer Stelle jedoch auch für Reformbewegungen wie z.B. der Barelwi-, oder der Deobandi-Strömung, die nicht als islamistisch bezeichnet werden können, genutzt wird. In jedem Fall ist der Begriff in dieser Arbeit sowohl von einem traditionalistischen als auch von einem modernistischen Islamverständnis abzugrenzen.

Die Epizentren des islamischen Modernismus des 19. und frühen 20. Jahrhunderts waren Indien und Ägypten.⁹⁷⁸ Dies war kein Zufall, sondern die Folge gewaltiger sozioökonomischer Umbrüche in beiden Staaten, die zum großen Teil mit der Kolonisierung durch das Britische Weltreich einhergingen:

*In India and Egypt, the decline of the traditional order, the formation of the modern bureaucratic administrative and military organization of the state, the rise of new social classes, the development of capitalism, and integration of the indigenous economy into the world capitalist structure – all preceded the rise of a fairly strong Islamic modernism.*⁹⁷⁹

Zusätzlich zu den politischen und gesellschaftlichen Veränderungen wurde die muslimische Welt auch ideologisch herausgefordert, da der Kolonialismus unter anderem mit der vermeintlichen Rückschrittlichkeit des Islams gerechtfertigt wurde, dem unter anderem eine immanente Vernunftwidrigkeit und Tyrannei zugeschrieben wurde. Verstärkt wurde das Gefühl sich rechtfertigen zu müssen auch durch die gestiegene Aktivität christlicher Missionare, die mittelalterliche Polemiken zwischen Islam und Christentum neu belebten. Viele Modernisten sahen darin die Gefahr, zukünftige Generationen im religiösen Sinne zu verlieren, insbesondere wenn diese an westlichen Bildungseinrichtungen ausgebildet würden. Diesem Prozess sei nur durch einen zeitgemäßen Islam zuvorzukommen, der im Stande war, den Anschuldigungen zu widerstehen.

Für den indischen Richter und Philosophen Saiyid Aḥmad Ḥān (gest. 1898) beispielsweise, gab es keinen Widerspruch zwischen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen und dem Islam. 1875 gründete er das Muhammadan Anglo-Oriental College of Aligarh, Indiens erste muslimische Universität nach dem Vorbild von Oxford und Cambridge. Um die vermeintlichen Widersprüche zwischen dem Islam und den modernen Naturwissenschaften aufzulösen, sei laut Ḥān eine neue Theologie nötig. Diese müsse beweisen, dass die Gesetzmäßigkeiten der Natur deshalb ihre Richtigkeit haben, da sie selbst von Gott geschaffen wurden. Sollte eine Aussage im Koran tatsächlich auf den ersten Blick einem bestimmten Naturgesetz widersprechen, müsse sie anhand aktueller Erkenntnisse neu interpretiert werden:

*The theology he was espousing was not an outcome of an unsparing criticism of the orthodoxy. Sayyid's point of departure was rather on how Islam could be interpreted to accommodate rationalist thinking and the discoveries of modern science in order to overcome the charges of mediocrity that were leveled against his faith.*⁹⁸⁰

⁹⁷⁸ Gleichwohl gab es in etwas kleinerem Maße auch in anderen Teilen der muslimischen Welt, wie im türkischen Kernland des Osmanischen Reiches, in Südostasien, aber auch im Iran modernistische Denker und Bewegungen.

⁹⁷⁹ Moaddel, Mansoor (2001). „Conditions for Ideological Production. The Origins of Islamic Modernism in India, Egypt, and Iran“. In: *Theory and Society* 30 (5). S. 669–731. S. 712.

⁹⁸⁰ Ibid. S. 684.

Diesen naturalistischen Ansatz kritisierte niemand geringeres als Ğamāl ad-Dīn al-Afġānī,⁹⁸¹ was darauf hindeutet, dass der Modernismus zu keinem Zeitpunkt eine homogene Bewegung war. In einer Fatwa kritisierte er „die Materialisten“ (*ad-dahrīyūn*) dafür, die Offenbarung der – von Gott geschaffenen – Materie unterzuordnen. Durch die Übersetzung ins Arabische durch Muḥammad ‘Abduh prägte die Fatwa das Bild Saiyid Aḥmad Ḥāns in vielen Teilen der islamischen, aber auch der westlichen Welt.⁹⁸² Allerdings geht die neuere Forschung davon aus, dass al-Afġānī nie selbst die Werke Ḥāns gelesen hatte, sondern auf das vertraute, was ihm traditionalistische ‘*Ulamā*’ während seines Aufenthaltes in Hyderabad 1879-1883 über Ḥān erzählten.⁹⁸³ Ihnen schenkte er vermutlich deshalb Glauben, weil er als überzeugter Antikolonialist Ḥān für dessen Sympathien gegenüber den Briten verachtete:

*In fact, his modernism was as much radical and provocative as that of the Indian modernists at the Aligarh, and there was not much in his philosophical view that could not be reconciled with that of Sayyid Ahmad Khan and associates. If, for him, their naturalism was wanting and their commitment to Islam suspect, it was because of their ‘complicity’ with the British.*⁹⁸⁴

Auch ‘Abduhs Reformansatz war nicht in Gänze konträr zu Ḥān. Beide suchten nach rationalen Begründungen für islamische Glaubensvorstellungen und plädierten für Reformen im Bildungs- und Rechtswesen. Ebenso glaubte ‘Abduh wie Saiyid Aḥmad Ḥān an die Gültigkeit der Naturgesetze und die Notwendigkeit alles Geschaffenen, sich ihnen zu fügen. Mehr im Einklang mit der ascharitischen Glaubenschule ging er jedoch von der theoretischen Möglichkeit aus, dass Gott diese Gesetze jederzeit ändern könne, weshalb die Offenbarung über den Gesetzen stehen müsse.⁹⁸⁵

Gemein war vielen Modernisten, dass sie, bei aller Kritik an der mangelnden Flexibilität des traditionalistischen Islamverständnisses, davon ausgingen, es gebe eine Form des *wahren* Islam, und in dieser Weise selbst implizit exklusivistisch argumentierten.⁹⁸⁶ Dies, gepaart mit der proklamierten Aufhebung des Deutungsmonopols der Traditionalisten über die heiligen Quellen, gilt als mitursächlich für das Aufkommen und Erstarken des Islamismus:

⁹⁸¹ Zu al-Afġānī vgl. auch Kapitel 3.1.2 („Die Entstehung des Salafismus im 20. Jahrhundert“).

⁹⁸² Vgl. ‘Abduh, Muḥammad (1903). *Ar-Radd ‘alā d-dahrīyīn*. Kairo: Unbekannt. Online verfügbar unter <https://www.wdl.org/ar/item/17758/#>. Zuletzt geprüft am 06.08.2018.

⁹⁸³ Vgl. Masud (2009). S. 243-244.

⁹⁸⁴ Moaddel (2001). S. 697.

⁹⁸⁵ Vgl. Masud (2009). S. 245.

⁹⁸⁶ Vgl. Gesink (2010). S. 179; Hourani (1970). S. 145.

*Twentieth-century scholarship also asserted that modernists revived ijihad. Rather, modernists gave ijihad a social definition and enlarged its franchise by encouraging laymen to proceed directly to the primary sacred texts of their religion for guidance. Modernists believed, in a positivistic sense that Muslims would uncover in those texts the true, objective meaning of Islam, which to them had been covered up by centuries of juristic explanation and obfuscation. Muhammad 'Abduh never intended that ordinary people perform ijihad for legal issues, only for matters of personal belief, but his arguments developed a life of their own in the popular press.*⁹⁸⁷

Auf den ersten Blick mögen Modernisten und Islamisten zwei unversöhnliche Gegensätze darstellen. Dieser Eindruck ergibt sich vor allem hinsichtlich des von ihnen jeweils vermittelten Islamverständnisses und dessen Rolle in der modernen Gesellschaft. Bei genauer Betrachtung lassen sich jedoch gewisse, vor allem strukturelle und methodische Ähnlichkeiten feststellen. Beide Bewegungen waren in ihrem Entstehungsprozess Produkte der Moderne und versuchten durch eine Reform des bis dato vorherrschenden Islamverständnisses die Religion als gesellschaftspolitisch relevanten Faktor zu erhalten. Ihre Traditionskritik ging einher mit einer Neuinterpretation der heiligen Quellen, der als hermeneutische Methode oft ein direkter Zugang zu den Texten zu Grunde lag. Viele der Protagonisten beider Geistesströmungen waren Absolventen säkularer Bildungseinrichtungen und aus traditionalistischer Sicht religiöse Laien. Ebenso war beider Anliegen nicht nur von rein theologischem Interesse, sondern diente der soziopolitischen Mobilisierung, wenngleich mit unterschiedlichem Erfolg:

*While the political program of revivalism, or its particular reliance on religious ethics, may distinguish it from the more common view of modernism, at closer examination the two share much in their grounding in Western thought, syncretic outlook on religion, reliance on the fundamentals of faith, and idealization of the promise of the future based on the image of the past.*⁹⁸⁸

Ab ca. 1930 verloren die frühen Modernisten in vielen Teilen der islamischen Welt zunehmend an Einfluss. Stattdessen setzten sich auf Seiten des Staates zunehmend teils sozialistisch angehauchte säkularistisch-nationalistische Ideologien durch, auf Seiten der Opposition wurden wiederum islamistische Gruppierungen dominant. Die politisch liberalen Vorstellungen der Modernisten wichen somit auf beiden Seiten einem politischen Autoritarismus.⁹⁸⁹ Ein Grund lag in dem Widerstand traditionalistischer 'Ulamā', welche die theologischen und islamrechtlichen Ansichten der Modernisten als Verwässerung der reinen Lehre erachteten. Für sie waren Letztere zu sehr von westlichen Ideen beeinflusst und würden durch ihr Wirken der Säkularisierung der muslimischen Welt Vorschub leisten.⁹⁹⁰ Spätere Modernisten vertraten genau die entgegengesetzte Sichtweise: Weil sich die Modernisten nicht gegen die Traditiona-

⁹⁸⁷ Gesink (2010). S. 233.

⁹⁸⁸ Nasr, Seyyed Vali Reza (1993). „Religious Modernism in the Arab World, India and Iran. The Perils and Prospects of a Discourse“. In: *The Muslim World* 83 (1). S. 20–47. S. 46–47.

⁹⁸⁹ Selbstredend war das Erstarken eines politischen Autoritarismus zu dieser Zeit ein global zu beobachtendes Phänomen und nicht auf die islamische Welt beschränkt. Für die Perspektive auf die Entwicklung der islamischen Welt im 20. Jahrhundert als Teil der Weltgeschichte vgl. Schulze (2016).

⁹⁹⁰ Vgl. Gesink (2010). S. 203.

listen, die sich der notwendigen Reform versperrt hatten, hätten durchsetzen können, habe der Islam als gesellschaftspolitischer Faktor an Bedeutung verloren: „The pressures of a moribund conservatism and the imbecilities of Islamic modernism directly generate secularism“.⁹⁹¹

Letztlich sind die religiös-politischen Entwicklungen dieser Zeit zu komplex, um auf derart monokausale Erklärungsmuster reduziert zu werden. Auch ist dadurch nicht erklärbar, wie es spätestens ab den 1970er-Jahren zu einer Reislamisierung großer Teile muslimischer Gesellschaften kam, wobei das dabei dominante Islamverständnis sicher nicht im Sinne der Modernisten war oder ist. Gleichwohl gilt, dass modernistisches Gedankengut zu keinem Zeitpunkt vollständig verschwand, sondern von verschiedenen Personen vertreten und weitergedacht wurde. Vor allem in den letzten 20 Jahren werden entsprechende Stimmen prominenter:

Over the last two decades, globalization has contributed to the establishment and increased activity of transnational Muslim networks that support reform of the Sharia. (...) Indeed, while the champions of Islamist literalism and sectarianism have become dominant in many societies, new opportunities have begun to emerge for Muslims who are seeking modern reform of Sharia. It is widely believed that political struggles in the Muslim world have divided Muslim scholars into two camps: modern secularists and backward Islamists. This is a false dichotomy, since as the Malay [sic] scholar Adis Duderija notes, a third block has emerged in recent times that advances critical progressive Muslim thought and which rejects both the uncritical emulation of the West and Islamist fundamentalism.⁹⁹²

Das Spektrum von Modernisten, die sich mit dem salafistischen Islamverständnis auseinandergesetzt haben, ist weit, wobei einige die islamrechtliche und theologische Tradition äußerst kritisch, andere wiederum als nur falsch verstanden betrachten. Aus diesem Grund wird in dieser Arbeit zwischen traditionskritischen und traditionsorientierten Modernisten unterschieden. Das nächste Kapitel beschäftigt sich zunächst mit ausgewählten Fallbeispielen traditionskritischer Modernisten aus Ägypten.

4.4.1 Salafismuskritik traditionskritischer Modernisten aus Ägypten

Vor der Analyse der Salafismuskritik durch ägyptische traditionskritische Modernisten erfolgt eine kurze Einordnung der Akteure in den religiös-politischen Kontext des Landes. Da dieser bereits in den Kapiteln 4.2.1 („al-Azhar“) sowie 4.3.2 („ägyptische Sufiorden“) teilweise dargestellt wurde, finden sich an dieser Stelle ausschließlich ergänzende Informationen.

Wie im vorherigen Kapitel deutlich wurde, gibt es in Ägypten eine langjährige Tradition modernistischen Denkens. Diese ist, wenngleich nicht dominant, zu keinem Zeitpunkt in Gänze

⁹⁹¹ Rahman (1970). S. 331.

⁹⁹² Rumi, Raza (2015). „The Prospects for Reform in Islam“. *Hudson Institute*. 30.03.2015. <http://www.hudson.org/research/11172-the-prospects-for-reform-in-islam>. Zuletzt geprüft am 01.10.2016. Adis Duderija ist Bosnier, nicht Malaysier!

verschwunden. National sowie international prominente Modernisten der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts sind der Agrarwissenschaftler und Publizist Farağ Fauda (ermordet 1992), der Literaturwissenschaftler Naṣr Ḥāmid Abū Zaid (gest. 2010), der Richter Muḥammad Sa‘īd al-Ašmāwī (gest. 2013) sowie die Philosophen Fu‘ād Zakarīyā (gest. 2010) und Ḥasan Ḥanafī.⁹⁹³

Ihrem Wirken wurde zumeist mit massivem Widerstand aus traditionalistischen und islamistischen Kreisen begegnet. Im Falle Faudas führte dies sogar zu dessen Ermordung durch Mitglieder der islamistischen Gruppierung *al-Ġamā‘a al-Islāmīya*, Abū Zaid wurde unter dem Vorwurf der Apostasie durch ein Gericht zwangsgeschieden und ging ins niederländische Exil.⁹⁹⁴ Al-Ašmāwī gelang es wiederum, sich über gute Beziehungen zum seinerzeit herrschenden Regime hin und wieder gegen seine Widersacher zu behaupten. Als seine Bücher auf Druck al-Azhars 1992 von der Kairoer Buchmesse verbannt werden sollten, intervenierte der ehemalige Staatspräsident Mubarak persönlich, um das Auslegen der Bücher sicherzustellen.⁹⁹⁵

Trotz der Dominanz zahlreicher dem islamischen Modernismus kritisch bis feindlich gegenüber stehender Akteure war es den Modernisten möglich, ihre Ideen bis zu einem gewissen Grad zu verbreiten und somit zumindest in intellektuellen Kreisen Debatten darüber zu entfachen, wie ein aus ihrer Sicht zeitgemäßes Islamverständnis aussehen könnte. Die hierfür genutzten Formate und Freiräume wurden bis zu einem gewissen Grad durch das Regime gewährt. Dies lässt darauf schließen, dass dieses ein Interesse an innerislamischen Auseinandersetzungen hatte und trotz der institutionellen Bevorteilung vor allem traditionalistischer Kreise keinem Akteur ein unanfechtbares Deutungsmonopol gewähren wollte. Dies wiederum macht auch die Modernisten anfällig für Gegenkritik seitens der Salafisten, die behaupten können, Politik und Wirtschaft würden den Modernisten unberechtigterweise eine mediale Bühne bieten.

Auch wenn sich die genannten Autoren in ihren Schriften, teils mehr, teils weniger explizit, mit islamistischen Islamauffassungen befasst haben, existiert von ihnen keine dezidierte Kri-

⁹⁹³ Zu bekannten Modernisten der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, wie dem Richter ‘Alī ‘Abd ar-Rāziq (gest. 1966) oder dem Schriftsteller Ṭāhā Ḥusain (gest. 1973), vgl. Adams, Charles C. (1933). *Islam and Modernism in Egypt. A Study of the Modern Movement Inaugurated by Muḥammad ‘Abduh*. London: Milford.

⁹⁹⁴ Zur Causa Fauda vgl. Soage, Ana B. (2007). „Faraj Fawda, or the Cost of Freedom of Expression“. In: *The Middle East Review of International Affairs* 11 (2). S. 26–33. Für den Fall Abū Zaid vgl. Hirschkind, Charles (1995). „Heresy or Hermeneutics. The Case of Nasr Hamid Abu Zayd“. In: *American Journal of Islamic Social Sciences* 12 (4). S. 464–477.

⁹⁹⁵ Vgl. Fluehr-Lobban, Carolyn (1998). *Against Islamic Extremism. The Writings of Muhammad Sa‘id al-Ashmawī*. Gainesville: University Press of Florida. S. 4.

tik am zeitgenössischen Salafismus. Über die Gründe kann an dieser Stelle bestenfalls gemutmaßt werden. Es ist anzunehmen, dass die Salafisten zu jener Zeit nicht die gesellschaftspolitische Rolle gespielt haben, die ihnen heute zukommt. Zielscheibe der Kritiken der genannten Autoren waren die Muslimbrüder, militante islamistische Gruppierungen sowie die Traditionalisten aus dem Umfeld von al-Azhar. Dass es starke Überlappungen bei der Kritik am Salafismus und am Traditionalismus aus modernistischer Perspektive gibt, wird in den folgenden Kapiteln deutlich. Es werden an dieser Stelle Diskurse von der nächsten Generation ägyptischer Modernisten untersucht, die zwar bisher international weniger bekannt sind, jedoch auf nationaler Ebene in Bezug auf Salafismuskritik aus modernistischer Perspektive derzeit tonangebend sind.

Der momentan wohl bekannteste und zeitgleich kontroverseste Salafismuskritiker Ägyptens ist Islām Buḥairī.⁹⁹⁶ 1974 geboren, studierte er zunächst Rechtswissenschaften an der Universität Kairo und erlangte im Anschluss einen Master in Heritage Practice der University of Wales. Er arbeitete als Redakteur für die Zeitung „der siebte Tag“ (*al-Yaum as-Sābi`*) und begann 2014 sein Programm „Mit Islam Buḥairī“ (*Ma`a Islām Buḥairī*) auf dem privaten Satellitensender „Kairo und die Leute“ (*al-Qāhira wa-n-Nās*). Dort plädierte er für eine radikale Reform des zeitgenössischen Islamverständnisses und kritisierte gleichermaßen Islamisten sowie Traditionalisten für ihr Festhalten an überholten Glaubens- und Rechtsauffassungen. Gleichzeitig lieferte er sich mehrere TV-Duelle mit Vertretern beider Strömungen.⁹⁹⁷

Nach einer Beschwerde al-Azhars, die Buḥairī unter anderem der Blasphemie bezichtigte, wurde seine Sendung abgesetzt und er selbst zu fünf Jahren Haft verurteilt, wobei die Strafe im Berufungsverfahren auf ein Jahr reduziert wurde. Letztlich kam er durch eine präsidiale Amnestie nach wenigen Monaten wieder auf freien Fuß.⁹⁹⁸ Unmittelbar nach seiner Freilassung startete er neue Formate wie die Radiosendung „Freier Islam“ (*Islām Ḥurr*) sowie die beiden Fernsehprogramme „die Karte“ (*al-Ḥarīṭa*) und „der Kompass“ (*al-Bauṣala*), die auf dem privaten Satellitensender TEN TV ausgestrahlt werden. Analysiert werden im Folgenden ausgewählte Sendungen aus den alten wie auch aus den neuen Formaten.⁹⁹⁹

⁹⁹⁶ Vereinzelt auch als „al-Buḥairī“ vorgestellt, in der Mehrheit der Quellen jedoch ohne Artikel.

⁹⁹⁷ Auf die sozio-politische Rolle dieser TV-Duelle wird im Zwischenfazit dieses Kapitels detaillierter eingegangen. Für einen aufschlussreichen Sammelband zu dem Thema vgl. Armbrust, Walter (Hrsg.) (2005). *The Real (Arab) World. Is Reality TV Democratizing the Middle East?. And Other Studies in Satellite Broadcasting in the Arab and Islamic worlds*. Cairo: University in Cairo Press.

⁹⁹⁸ Vgl. Viersen, Harald (2016). „Islam Al-Beheiry & the Fragmentation of Muslim Authority“. *Muftah*. 14.01.2016. <http://muftah.org/al-beheiry-and-the-fragmentation-of-muslim-authority/>. Zuletzt geprüft am 08.06.2016.

⁹⁹⁹ Die meisten Videos finden sich auf seinem YouTube-Kanal <https://www.youtube.com/user/IslamBehery> (ca. 15.000 Abonnenten, 850.000 Aufrufe). Zuletzt geprüft am 08.03.2019.

Ein weiterer prominenter Salafismuskritiker ist Ibrāhīm ʿĪsā. Der Journalist und Fernsehmoderator blickt auf eine lange Karriere in Ägyptens Medienlandschaft zurück. 1995 gründete er die linksorientierte, regimekritische Zeitschrift „die Verfassung“ (*ad-Dustūr*), welche drei Jahre später durch das Regime geschlossen wurde. 2005 gelang es ʿĪsā, sie wiederzubeleben, allerdings musste er 2008 zwei Monate in Haft, nachdem die Zeitung einen Artikel über den Gesundheitszustand Mubaraks veröffentlicht hatte.¹⁰⁰⁰ 2010 wurde er nach einem Vorstandswechsel bei *ad-Dustūr* entlassen.

Im Juli 2011 gründete er mit „die Befreiung“ (*at-Tahrīr*) den ersten privaten Fernsehsender nach dem Sturz Mubaraks sowie die gleichnamige Tageszeitung.¹⁰⁰¹ Gegenwärtig hat er beide Projekte bereits wieder aufgegeben und moderiert stattdessen die Fernsehsendung „Umstritten“ (*Muḥtalaḥ ʿAlaihi*), die auf dem privaten Fernsehsender „die Freie“ (*al-Ḥurra*) ausgestrahlt wird. Analysiert werden im Folgenden aktuelle Sendungen von *Muḥtalaḥ ʿAlaihi* in denen sich ʿĪsā ausführlich mit dem Salafismus auseinandergesetzt hat.¹⁰⁰²

Schließlich werden noch Videos von Aḥmad ʿAbduh Māhir in die Analyse mit einbezogen. Māhir arbeitet als Rechtsbeistand am Kassationsgericht und ist häufiger Gast in TV-Debatten über das zeitgenössische Islamverständnis.¹⁰⁰³ Ähnlich wie Buḥairī äußert er darin scharfe Kritik am islamistischen wie auch am traditionalistischen Islamverständnis. Es war Māhir, der in einer TV-Sendung auf die Stellen in Unterrichtsmaterialien von al-Azhar aufmerksam machte, die den Verzehr von Menschenfleisch in bestimmten Situationen als erlaubt ansehen. Wie in Kapitel 4.2.1 („al-Azhar“) geschildert, führte der Vorfall zu einer landesweiten Debatte und schlussendlich zur Überarbeitung der entsprechenden Textstellen. Analysiert werden Videos mit Māhir, die zum größten Teil auf seinen beiden YouTube-Kanälen zu finden sind.¹⁰⁰⁴

¹⁰⁰⁰ Das Urteil wurde auch in der westlichen Presse wahrgenommen. Vgl. o.V. (2008). „Journalist Jailed for Writing About President Mubarak’s Health“. *France24*. 28.09.2008. <https://www.france24.com/en/20080928-journalist-jailed-writing-about-president-mubaraks-health-egypt>. Zuletzt geprüft am 31.10.2018.

¹⁰⁰¹ Die Namensgebung ist angelehnt an den gleichnamigen Platz in Kairo, dem Zentrum der Proteste des Umsturzes von 2011.

¹⁰⁰² Diese befanden sich auf dem YouTube-Kanal der Sendung <https://www.youtube.com/channel/UCA6DipbBZPLf9xX8K-fmD6Q> (ca. 13.000 Abonnenten). Die Videos waren zum Zeitpunkt der letzten Überprüfung am 08.03.2019 jedoch gelöscht, sodass keine Zahlen zu den Aufrufen vorliegen. Die analysierten Videos wurden von mir gesichert.

¹⁰⁰³ Dort wird er meist als „islamischer Denker/Forscher“ (*bāḥiḥ/mufakkir islāmī*) vorgestellt.

¹⁰⁰⁴ Vgl. <https://www.youtube.com/channel/UCu2pcJ0ibl3DKg2jyS-pJzw/featured> (ca. 26.000 Abonnenten, 2.880.000 Aufrufe!) und <https://www.youtube.com/user/ahmedmaher6/feed> (ca. 13.000 Abonnenten, 1.700.000 Aufrufe). Zuletzt geprüft am 08.03.2019.

4.4.1.1 „Ich bin der Gelehrte“: wider das salafistische Verständnis von religiöser Autorität

Ein Hauptkritikpunkt der Modernisten ist die aus ihrer Sicht mangelnde Unterscheidung der Salafisten zwischen den Kernbestandteilen der Religion und der persönlichen Meinung von Personen. Salafisten würden ihre Fatwas und sonstige Stellungnahmen stets als „den Islam“ präsentieren, dabei handele es sich um nichts weiter als ihre eigene – fehlerhafte – Interpretation des jeweiligen Sachverhalts.

Das einzige heilige Buch im Islam sei der Koran. Weder die von Menschen verfassten Hadithsammlungen noch (und erst recht nicht) das darauf aufbauende *fiqh* dürfe als heilig und unantastbar angesehen werden. Denn „was durch menschlichen Verstand verfasst wurde, kann nicht als [Kernbestandteil der] Religion angesehen werden“ (*mā kutiba min ‘aql bašar lā yumkiun an yu ‘adda dīnan*).¹⁰⁰⁵ Indem Salafisten ihre eigenen Meinungen und die früherer Gelehrter sakralisieren, würden sie gegen den Grundsatz verstoßen, dass der Islam keine Priesterschaft (*riğāl ad-dīn*) kenne.¹⁰⁰⁶ Das Konzept von „Islamgelehrten“ (*‘Ulamā’/Fuqahā’*), die als einzige befugt seien, im Namen der Religion zu sprechen, sei in Gänze abzulehnen. Was Salafisten als religiöse Wissenschaft (*‘ilm*) darstellen, sei nichts anderes als eine menschengemachte, unnötige Verkomplizierung von an sich klaren und deutlichen Botschaften, die den Muslim seiner Mündigkeit beraube. Jeder Muslim habe das Recht seine Religion frei zu interpretieren, alles andere führe zu einer Autokratie, die dem Islam fremd sei.¹⁰⁰⁷

Würden Salafisten ihren wissenschaftlichen Anspruch wirklich ernst nehmen, so müsse man wie in jeder anderen Disziplin Neues dazu denken und Bestehendes weiterentwickeln dürfen. Stattdessen würden Salafisten Denkverbote erteilen und das Festhalten an mittelalterlichen Lehrmeinungen propagieren. Dabei läge es in der Natur der Dinge, dass heute lebende Menschen aufgrund des wissenschaftlichen Fortschritts und der daraus resultierenden Wissensakkumulation vorherigen Generationen intellektuell überlegen seien. Die Kritik an früheren Gelehrten als deren „Verunglimpfung“ (*ta‘n*) darzustellen, sei lediglich ein rhetorisches Mittel

¹⁰⁰⁵ o.V. (2014). „Ma‘a Islām Buḥairī al-ḥalqa at-tāniya ‘ašr Istihdām as-salafiyīn li-l-ma‘ārīd li-l-kiḍb wa-n-nifāq Faqat ‘alā #l-Qāhira wa-n-Nās“. 10.07.2014. <https://www.youtube.com/watch?v=YkIC7IuyXVA>. Zuletzt geprüft am 01.09.2018. Die Umschrift entspricht je nach Zitat dem Hocharabischen oder dem ägyptischen Dialekt.

¹⁰⁰⁶ *Riğāl ad-dīn* wörtlich „die Männer der Religion“.

¹⁰⁰⁷ Vgl. o.V. (2014). „Kull aš-šurūr al-fikrīya fī l-muğtama‘ ašluḥā salafī #Ma‘a Islām al-Buḥairī fī Islām 21/7/2014 | #al-Qāhira wa-n-Nās“. 21.07.2014. https://www.youtube.com/watch?v=bwIsREzfv_k. Zuletzt geprüft am 01.09.2018.

der Salafisten, um andere Meinungen zu delegitimieren.¹⁰⁰⁸ Zur Veranschaulichung wird das Beispiel Isaac Newtons (gest. 1727) angeführt. Dieser sei für seine seinerzeit richtungsweisenden Impulse im Bereich der Physik zu Recht in Ehren zu halten. Dies ändere jedoch nichts an der Tatsache, dass viele seiner Erkenntnisse mittlerweile als überholt anzusehen seien.¹⁰⁰⁹

In zwei Fernsehdebatten zwischen Aḥmad Māhir und dem Salafisten Walīd Ismāʿīl werden die genannten Positionen der Modernisten besonders deutlich. Laut Māhir ist die salafistische Islaminterpretation hauptverantwortlich für die Rückständigkeit der islamischen Welt. Kinder würden so erzogen, als sei das gesamte vorislamische Erbe Ägyptens eine Schande. Historische Stätten (*āṭār*) und Statuen (*tamāṭīl*) seien jedoch nicht gleichzusetzen mit Götzen (*aṣṇām*), da sie nicht angebetet würden. Die Rechtfertigung der Zerstörung angeblicher Götzen basiere auf einer Fehlinterpretation eines Hadiths, dessen Authentizität von vorneherein anzuzweifeln sei. Darin soll der Prophet behauptet haben, dass kein Engel ein Haus betrete, in dem sich Bilder befinden.¹⁰¹⁰ Zum einen mache der Hadith inhaltlich keinen Sinn, da z.B. der Todesengel sehr wohl eines Tages in ein solches Haus kommen würde. Zum anderen widerspreche er Koranversen, welche die Existenz von Statuen, die nicht angebetet werden, für erlaubt erklären.¹⁰¹¹ Letztlich seien die Salafisten inkonsequent, da sie das Fernsehen zu ihren Gunsten nutzen würden, anstatt zu dessen Verbannung aus allen Haushalten aufzurufen.¹⁰¹²

Für Ismāʿīl entbehren die Ausführungen Māhirs jeglicher Grundlage und seien Ausdruck seiner völligen Unwissenheit im Umgang mit den heiligen Quellen. So sei allen religiösen Experten (*ar-rāsiḥūn fī l-ʿilm*) bewusst, dass bestimmte Engel, wie diejenigen, welche die guten und schlechten Taten eines jeden Menschen aufschreiben, selbstredend auch Wohnungen mit Bildern betreten. Der Hadith beziehe sich nur auf Engel, die Segnungen unter den Menschen

¹⁰⁰⁸ Vgl. o.V. (2018). „Muḥṭalaf ʿAlaihi – maʿa Ibrāhīm ʿĪsā | Radd nārī min ʿIslām Buḥairīʿ ʿalā šuyūḥ as-salafiya wa-l-Azhar – Ḥalqa kāmila“. 28.08.2018. <https://www.youtube.com/watch?v=EVLtZBo8dyw>. Zuletzt geprüft am 03.10.2018.

¹⁰⁰⁹ Vgl. o.V. (2015). „Maʿa Islām Buḥairī ḥalqa 23 kāmila ʿAt-Tanwīr wa-maʿrakat at-tanwīr“. 08.07.2015. https://www.youtube.com/watch?v=YW_LXSrzzpg. Zuletzt geprüft am 17.09.2018.

¹⁰¹⁰ Der Hadith ist in unterschiedlichen Variationen in fast allen Hadithwerken zu finden, beispielsweise bei Muslim im Buch über Kleidung und Schmuck im Kapitel über „das Verbot der Nutzung von goldenen und silbernen Behältern zum Trinken und anderen Dingen für Männer und Frauen“ (*tahrīm awānī ḡ-ḡahab wa-l-fiḍḍa fī š-šurb wa-ḡairihi ʿalā r-riḡāl wa-n-nisāʿ*).

¹⁰¹¹ So z.B. Sure 34, Vers 13, in der es um die Dienstleistungen von Dschinn für den Propheten Salomo geht: „Sie machten für ihn, was er wollte: Paläste, Bildwerke, Schüsseln (so groß) wie Tröge und (auf Füßen?) feststehende Kochkessel“. Ebenso Sure 3, Vers 49: „Und als Gesandter (Gottes) an die Kinder Israels (wies Jesus sich aus mit den Worten:) ‚Ich bin mit einem Zeichen von eurem Herrn zu euch gekommen (das darin besteht?), dass ich euch aus Lehm etwas schaffe, was so aussieht, wie Vögel. Dann werde ich hineinblasen, und es werden mit Gottes Erlaubnis (wirkliche) Vögel sein“.

¹⁰¹² Vgl. o.V. (2018). „Al-Ḥalqa al-kāmila...ʿAn at-tamāṭīl fī l-islām wa-Aḥmad ʿAbduḥ Māhir wa-muḥāwalāt ṭard Walīd Ismāʿīl min as-studyū“. 09.01.2018. <https://www.youtube.com/watch?v=fnBG8ZD3V8w>. Zuletzt geprüft am 19.08.2018.

verbreiten, wie schon Imam an-Nawāwī in seinem Erklärungswerk (*ṣarḥ*) zum *Ṣaḥīḥ Muslim* dargelegt habe.¹⁰¹³ Was die entsprechenden Koranverse angeht, so habe Māhir sie zum einen falsch zitiert und zum anderen unberechtigtweise in einen Zusammenhang mit dem besagten Hadith gestellt. Dies habe noch nie jemand zuvor getan. Sichtlich aufgebracht fragt Ismā‘īl daher: „Wer von den Gelehrten hat [jemals] das gesagt, was Sie von sich geben“ (*mīn min al-Fuqahā’ āl al-kalām illī ḥaḍritak bit’ūl*)?, worauf Māhir gelassen antwortet: „Ich, mein Herr, bin [selbst] der Gelehrte“ (*anā l-faqīh yā sīdī*)!¹⁰¹⁴

Anhand dieses Beispiels werden die unterschiedlichen hermeneutischen Methoden von Modernisten und Salafisten deutlich. Für die Modernisten gilt ausschließlich der Koran als im Wortlaut unveränderbare, heilige Schrift. Für dessen Interpretation sei zunächst nicht mehr nötig als der Einsatz des eigenen Verstandes. Letzterer ist wiederum geprägt von dem jeweiligen Zeitalter und den damit zusammenhängenden Lebensumständen des Interpreten. Dies gewähre eine zeitgemäße, rationale Auslegung. Die Salafisten hingegen, betrachten die Meinungen ausgewählter Gelehrter der Rechtstradition als sakrosankt.¹⁰¹⁵ Die Berufung auf Gelehrte, anstelle eines direkten Zugangs zum Text, kann dabei durchaus als Ansatz für eine Institutionalisierung des Salafismus als eigene Rechtsschule interpretiert werden.¹⁰¹⁶ Sich für die Diskussion zeitgenössischer Themen und Herausforderungen auf die Lehrmeinungen lange verstorbener Personen zu beziehen, deren Interpretationen von einem völlig anderen historischen und soziopolitischen Kontext beeinflusst waren, ist aus Sicht der Modernisten jedoch widersinnig. Zu dem archaischen Islamverständnis der Salafisten käme zudem erschwerend hinzu, dass diese dabei auch noch inkonsequent vorgehen und auch vor dem Mittel der bewussten Täuschung nicht zurückschrecken würden.

4.4.1.2 *Lügen heißt lügen heißt lügen: über das salafistische Verständnis von ma‘ārīḍ und Moral*

Ein wiederkehrender Vorwurf der Modernisten ist das aus ihrer Sicht unmoralische Verhalten der Salafisten. Diese bögen sich inhaltlich und historisch in Zweifel zu ziehende Aussagen des Propheten so zurecht, um damit sogar Lügen als islamkonform zu erklären. Dabei benut-

¹⁰¹³ Vgl. auch o.V. (2010). „Do the Recording Angels Enter Houses in Which There Are Images?“. *Islam Q&A*. 16.06.2010. <https://islamqa.info/en/answers/139953/do-the-recording-angels-enter-houses-in-which-there-are-images>. Zuletzt geprüft am 01.11.2018.

¹⁰¹⁴ o.V. (2017). „Sīra wa-Tafattaḥat ma‘a ‘Izzat al-Bandārī ḥalqa 17-11-2017 Al-Fikr as-salafī wa-fauḍā l-fatāwā“. 17.11.2017. <https://www.youtube.com/watch?v=N0MyRQDamAA>. Zuletzt geprüft am 26.09.2018.

¹⁰¹⁵ Diese Selektivität unterscheidet sie wiederum von den Traditionalisten, welche die Gesamtheit der Tradition und die unterschiedlichen Meinungen ihrer Gelehrten als Quelle der Rechtsfindung erachten.

¹⁰¹⁶ Vgl. ausführlich zu diesem Gedankengang Dziri (2014). „Das Gebet des Propheten als ob du es sehen würdest“.

zen sie andere Bezeichnungen als die allgemeinen Worte für Lüge (*kiḍb*, *kaḍib*, *kaḍba*, *kiḍba*, *ukḍūba*), da diese unter Muslimen negativ konnotiert seien.¹⁰¹⁷ Eine dieser Bezeichnungen ist *ma'ārīd* (Sg. *mi'rād*), was so viel wie „Wortspiele“ bedeutet.

Der Begriff geht zurück auf den Ausspruch des Propheten: „Mehrdeutige Aussagen sind eine Möglichkeit die Lüge zu umgehen“ (*inna fī l-ma'ārīd la-mandūḥa 'an al-kiḍb*).¹⁰¹⁸ In seiner Problematisierung dieses Konzeptes blendet Islām Buḥairī in seiner Sendung ein Video des salafistischen Predigers Muḥammad Ḥassān ein, in dem dieser das Konzept erläutert.¹⁰¹⁹ Nach Lesart der Salafisten seien *ma'ārīd* eine Art der Allegorie (*tauriya*), die von der verbotenen Lüge unterschieden werden müsse. Im Falle einer Notlage sei es erlaubt, eine Aussage zu treffen, die für den Sprecher eine andere Bedeutung beinhaltet als für den Empfänger.

Als Beispiel erwähnt Ḥassān einen Vater, der seinem Sohn aufträgt einen Besucher abzuwimmeln, den er gerade nicht empfangen möchte. Um Letzteren nicht zu kränken und Ärger zu vermeiden, solle der Sohn beim Öffnen der Türe sagen: „Mein Vater ist nicht hier“ (*abī laisa hunā*). Gemeint sei mit „hier“ im Sinne des Sohnes der Empfangsraum, in dem sich sein Vater zu diesem Zeitpunkt in der Tat nicht aufhalte. Die Aussage sei somit keine Lüge. Der Empfänger würde jedoch daraus schließen, der Vater sei nicht im Hause und seinen Besuch verschieben.¹⁰²⁰

Für Buḥairī sind dies rein rhetorische Tricks, die der Täuschung der Gesellschaft durch Salafisten Tür und Tor öffnen würden. Er verweist in einem weiteren Video auf eine Audioaufnahme al-Albānīs, in der dieser sagt, man dürfe zu diesem Mittel greifen, wenn man dadurch etwas Gutes bewirke, Aufrichtigkeit jedoch etwas Schlechtes nach sich ziehe.¹⁰²¹ Dies sei

¹⁰¹⁷ Alle Bezeichnungen lassen sich von der gleichen arabischen Wurzel ableiten.

¹⁰¹⁸ Er ist überliefert bei al-Buḥarī in seinem Werk über Manieren (*al-adab al-mufrad*) im Kapitel über „Dichtung“ (*ṣī'r*). Bei Khadduri, Majid (1984). *The Islamic Conception of Justice*. Baltimore: Johns Hopkins University Press. S. 153 findet sich die fehlerhafte Übersetzung „In ambiguous expressions, lying is inevitable.“ Vermutlich hat der Autor das zur Verstärkung der Aussage dienende „la“ (*lām at-tauqīd*) irrtümlich für eine Verneinung (*lā*) gehalten.

¹⁰¹⁹ Der gezeigte Videoausschnitt ist auf YouTube verfügbar: Vgl. o.V. (2009). „Mā l-farq baina l-kiḍb wa-l-ma'ārīd?“. 19.02.2009. <https://www.youtube.com/watch?v=VUcTJPS2po4&NR=1>. Zuletzt geprüft am 02.11.2018. Bemerkenswerterweise findet sich der Ausschnitt unter dem Titel „Fatwa zu der Frage, welche Alternative es zur Lüge im Islam gibt“ auch auf der Seite des zur Evangelischen Allianz gehörenden islamkritischen Instituts für Islamfragen, vgl. o.V. (2011). „Fatwa zu der Frage, welche Alternative es zur Lüge im Islam gibt“. *Institut für Islamfragen*. 20.06.2011. <https://www.islaminstitut.de/2011/fatwa-zu-der-frage-welche-alternative-es-zur-luege-im-islam-gibt/?cn-reloaded=1>. Zuletzt geprüft am 02.11.2018. Dies ist insofern problematisch, als damit suggeriert wird, dieses Verständnis des Konzeptes sei islamischer Konsens. Die Kritik an dieser Deutung durch muslimische Modernisten wird durch das Institut nicht aufgegriffen.

¹⁰²⁰ Vgl. o.V. (2014). „Al-Kiḍb wa-l-ma'ārīd fī mafhūm [sic] as-salafī Ma'a Islām al-Buḥairī fī Islām 9/7/2014 | # al-Qāhira wa-n-Nās“. 09.07.2014. <https://www.youtube.com/watch?v=vT1ZqP1uKOU>. Zuletzt geprüft am 01.09.2018.

¹⁰²¹ Vgl. o.V. (2014). „Zuhūr as-salafīya fī Miṣr Ma'a Islām al-Buḥairī fī Islām 13/7/2014“. 13.07.2014. <https://www.youtube.com/watch?v=8rVR7F4inGk>. Zuletzt geprüft am 01.09.2018.

nichts anderes als ein Freibrief zum Lügen, denn zu definieren, was gut oder schlecht ist, liege stets im Auge des Betrachters. Das Mittel der *ma'ārīd* berge die Gefahr der Aufhebung jeglicher ethischer Normen im Umgang miteinander. Die Auslegung der Religion sei damit von reiner Willkür geprägt, da man immer behaupten könne, das Gegenüber hätte einen nur falsch verstanden.¹⁰²² Dabei brauche es aus Sicht der Modernisten zwingend bestimmte moralische Grundlagen, um sowohl zeitgenössische als auch menschenwürdige Auslegungen zu gewährleisten. Dies wird anhand eines Fernsehduells zwischen Aḥmad Māhīr und dem Salafisten Maḥmūd 'Āmir über die Prinzipien der Religionsauslegung illustriert.

Für Māhīr kann ohne bestimmte, an heutige Lebensumstände angepasste moralische Prinzipien und Wertmaßstäbe keine Auslegung im Sinne Gottes erfolgen. Diese sind dem Verstand innewohnend, insofern sich dieser auch für hermeneutische Werkzeuge außerhalb des traditionalistischen Regelwerkes öffnet. Geschieht dies nicht, entstünden obskurantische Fatwas wie diejenige, bei der 'Izzat 'Aṭīya, ehemaliger Vorsitzender der zur theologischen Fakultät gehörenden Abteilung für Hadithwissenschaften an der al-Azhar Universität, erklärte, ein Mann könne sich von seiner Arbeitskollegin stillen lassen. Dadurch würde zwischen beiden das verwandtschaftliche Verhältnis einer Milchschwester entstehen und das Arbeitsverhältnis zwischen zwei Geschlechtern dadurch *ḥalāl*.¹⁰²³ Um solch einen Unfug (*'abaṭ*) zu vermeiden, müsse man sich stets folgendes vor Augen führen: „Die Wurzel des Islams sind gute Taten und moralisches Handeln“ (*aṣl al-islām al-ḥairāt wa-l-aḥlāq*).¹⁰²⁴

Hier widerspricht 'Āmir entschieden: Die Wurzel des Islams sei der *tauḥīd*, nichts anderes. Neuinterpretationen der heiligen Texte seien erlaubt, dürften aber nie dem Verständnis der *Salaf* widersprechen. Māhīr nutze für seine Interpretationen westliche Wissenschaftstheorien. Dies gelte es zu unterlassen, würden diese doch regelmäßig durch angeblich neue Erkenntnisse widerlegt und böten somit kein stabiles Instrumentarium zur Analyse. Das unerwünschte Ergebnis einer solchen Herangehensweise habe man bereits am *tafsīr* von Saiyid Quṭb sehen können, dessen literaturwissenschaftliche Herangehensweise zu völlig falschen Schlussfolgerungen geführt habe.

¹⁰²² Vgl. o.V. (2014). „Ma'a Islām Buḥairī al-ḥalqa aṭ-tāliṭa 'aṣr Kaifa yakḍibu wa-yaḡdiru s-salafī Faqaṭ wa-ḥaṣrīyan 'alā #l-Qāhira wa-n-Nās“. 11.07.2014. <https://www.youtube.com/watch?v=RYM06RIiT64>. Zuletzt geprüft am 01.09.2018.

¹⁰²³ Der Vorfall führte zu massiver öffentlicher Kritik und zur Suspendierung 'Aṭīyas durch die Führung al-Azhars. Dieser erklärte daraufhin, sich in seinem Urteil geirrt zu haben. Vgl. o.V. (2007). „Breastfeeding Fatwa Causes Stir“. 22.05.2007. http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/6681511.stm. Zuletzt geprüft am 02.11.2018. Ob 'Aṭīya Salafist oder Traditionalist ist, lässt sich der Berichterstattung über den Vorfall nicht entnehmen. Für Māhīrs Argument ist dies letztendlich unerheblich.

¹⁰²⁴ o.V. (2016). „Infirād Ma'a Sa'īd Ḥasāsīn wa-munāzara ḥaula 'aḍāb al-qabr baina Maḥmūd 'Āmir wa-Aḥmad 'Abduh Māhīr“. 11.07.2016. <https://www.youtube.com/watch?v=9Ye1Jv1ItR0>; <https://www.youtube.com/watch?v=9Yq18oX8db0>. Zuletzt geprüft am 18.08.2018.

Was das erwähnte Fallbeispiel angeht, so sei die Kritik Māhirs unberechtigt. In der Überlieferung habe der Prophet der Gefährtin Sahla bint Suhail geraten, den Gefährten Sālim zu stillen, damit er ihr Zelt betreten dürfe. Dieses Ereignis habe zum Zeitpunkt der Schlacht von Badr stattgefunden und sei somit ein absoluter Ausnahmezustand gewesen (*ḥāla istiṭnā'īya*). Der Fehler der Fatwa habe in der Verallgemeinerung dieses Vorfalles gelegen, der Text des Hadiths sei jedoch fest (*tābit*) und seine Authentizität unumstritten.¹⁰²⁵

Für Māhir hingegen sei jede Überlieferung, die den ethischen und humanistischen Werten des Islams entgegenstehe, kategorisch abzulehnen.¹⁰²⁶ Eine moralisch so vollkommene Person wie der Prophet könne keine unmoralischen Aussagen oder Handlungen getätigt haben. Insofern sei der erwähnte Hadith in Zweifel zu ziehen. Denn ob in den so genannten *Ṣaḥīḥ*-Werken überliefert oder nicht: Jede dem Koran widersprechende Sunna müsse abgelehnt werden.¹⁰²⁷

Solche Aussagen sind für 'Āmir sinnbildhaft für die Kehrseiten einer freiheitlichen Gesellschaft, in der sich jeder dazu berufen fühle, ohne jegliche Qualifikation über Angelegenheiten der Religion zu sprechen. Es sei hinlänglich bekannt, dass die Sunna den Koran vervollständige und eine gleichwertige, ja sogar unabhängige (*munfaṣila min al-Qur'ān*) Quelle der Rechtsfindung, selbst im Bereich der Glaubensvorstellungen (*i'tiqād*), darstelle.¹⁰²⁸ Um weiteren geistigen Verirrungen vorzubeugen, müsse man ein Gremium von entsprechend qualifizierten Gelehrten einrichten, die offiziell damit beauftragt werden, die von Präsident al-Sisi geforderte Erneuerung des religiösen Diskurses (*taḡdīd al-ḥiṭāb ad-dīnī*) umzusetzen.

¹⁰²⁵ Der Hadith findet sich bei Ibn Māḡah im Buch über Heirat im Kapitel „Interpretation der Träume“ (*ta'bir ar-ru'yā*).

¹⁰²⁶ Dabei bleibt natürlich unklar, wer die Autorität besitzt, diese Werte festzulegen. Wie die bisherige Argumentation gezeigt hat, schreiben sich die Modernisten dieses Recht schlicht selbst zu und begründen es als das offenkundige und naturgegebene Ergebnis des Einsatzes des eigenen Verstandes.

¹⁰²⁷ Vgl. o.V. (2016). „Infirād ma'a Sa'īd Ḥasāsīn wa-munāzara ḥaul 'aḍāb al-qabr bain Maḥmūd 'Āmir wa-Aḥmad 'Abduh Māhir“.

¹⁰²⁸ Hier stützen sich Salafisten auf eine Minderheitenmeinung in der Tradition: „Based on the above, it is possible – in sha Allah – for a mutawaatir text to be abrogated by a saheeh aahaad hadeeth that came later than it, even though the majority of scholars of usool hold a different view“. o.V. (2014). „Can Hadeeth Abrogate or Make Specific the General Meaning of Verses of the Holy Qur'an?“. *Islam Q&A*. 06.09.2014. <https://islamqa.info/en/answers/138742/can-hadeeth-abrogate-or-make-specific-the-general-meaning-of-verses-of-the-holy-quran>. Zuletzt geprüft am 02.11.2018. Das Zitat stammt wiederum aus einem Buch des wahhabitischen Gelehrten Muḥammad al-Amīn aṣ-Ṣanqīṭī (gest. 1972): Aṣ-Ṣanqīṭī, Muḥammad al-Amīn (o.J.). *Aḍwā' al-bayān fī ṭdāḥ al-Qur'ān bi-l-Qur'ān*. Dschidda: Maḡmā' al-Fiqh al-Islāmī. Aus traditionalistischer Sicht gibt es hierzu Meinungsverschiedenheiten zwischen den vier Rechtsschulen, wobei Hanafiten und Malikiten die Möglichkeit zur Abrogation des Korans durch die Sunna tendenziell bejahen, während Schafiiten und Hanbaliten sie eher ablehnen. Vgl. Faraz A. Khan, Sidi (28.10.201). „Can the Sunnah Abrogate the Qur'an?“. *Seekershub*. 28.10.201. <http://seekershub.org/ans-blog/2010/10/28/can-the-sunnah-abrogate-the-quran/>. Zuletzt geprüft am 02.11.2018.

Die Analyse zeigt, dass sich Salafisten und Modernisten darin einig sind, dass die traditionalistischen Institutionen Ägyptens darin gescheitert seien, den Aufruf des Präsidenten zufriedenstellend umzusetzen. Allerdings sind sich ihre jeweiligen Kritiken diametral entgegengesetzt. Während die Modernisten die Nutzung von interpretierbaren islamischen Quellen zur Begründung einer sich über die Zeit ändernde Moral proklamieren, geht es den Salafisten um die Anpassung der Interpretation des Weltgeschehens an eine fixe Interpretation der islamischen Quellen. Aus Sicht der Salafisten herrsche seit dem Aufruf zu viel Freiraum für Meinungen von Personen, die nicht im Geringsten qualifiziert seien, um über den Islam zu sprechen. Es sei Aufgabe des Staates und al-Azhar entsprechende Falschbehauptungen zu widerlegen und den Personen im Zweifelsfalle die Möglichkeit zur freien Meinungsäußerung zu nehmen, um die Bevölkerung nicht weiter zu verwirren. Für Modernisten sind solche Forderungen wiederum Ausdruck dafür, dass es al-Azhar nicht gelungen ist, einen moderaten Islam zu fördern, da die Fanatiker immer noch tonangebend seien. Der Salafismus sei nicht nur eine rückschrittliche und moralisch verwerfliche Spielart des Islams. Er sei zudem hauptsächlich für die politische Gewalt im Lande, wie im nächsten Kapitel näher beschrieben wird.¹⁰²⁹

4.4.1.3 Ein Fall für den Psychiater: Salafisten als geistige Brandstifter

Aus Sicht der Modernisten findet der mangelnde moralische Kompass der Salafisten seinen Ausdruck in ihren skandalösen religiösen und soziopolitischen Haltungen und Verlautbarungen. Politisch verhielten sie sich wie das Fähnlein im Wind, würden stets zu ihren Gunsten agieren, sich dabei ständig widersprechen und jeden ihrer Schritte zur religiösen Notwendigkeit verklären. Hinzu käme ihr exklusivistisches, von Feindbildern geprägtes Weltbild, welches früher oder später zwangsläufig in politische Gewalt münde.

Der Opportunismus der Salafisten habe sich deutlich in Bezug auf die wechselnden Allianzen zu den jeweils herrschenden Regimen gezeigt. Besonderen Anstoß nehmen die Modernisten an der Unterstützung der Regierung Muhammad Mursis durch prominente Prediger des ägyptischen salafistischen Spektrums. Als es nach dessen Absetzung am 30. Juni 2013 zur Bildung von Protestcamps seitens der Anhänger Mursis kam, hätten salafistische Prediger die Menge aufgehetzt und somit den Boden für Gewalt bereitet. Als Beispiel dient ein Video, das die beiden Prediger Muḥammad Ḥassān und Muḥammad Ḥusain Ya‘qūb bei einer Ansprache an die Protestierenden zeigt. Dabei fielen Sätze wie „mein Blut ist nicht teurer als eures“ (*damī miš aḡlā min damikum*) und die Auflösung des Sit-ins wäre ein „Krieg gegen den Islam“

¹⁰²⁹Man kann davon ausgehen, dass deshalb den Modernisten die in der Einleitung erwähnte Allianz zwischen al-Sisi und *Ḥizb an-Nūr* ein Dorn im Auge ist.

(*ḥarb ‘alā d-dīn*).¹⁰³⁰ Die Menge quittierte die Ansprachen wiederum mit dem Sprechchor: „Mit [unserer] Seele und [unserem] Blut opfern wir uns für dich, o Islam“ (*bi-r-rūḥ bi-d-dam nafdīku yā islām*).¹⁰³¹

Solche Aktionen seien nichts anderes als geistige Brandstiftung (*wuqūd at-tahrīd*), werde damit doch suggeriert, all diejenigen, die nicht auf Seite der Islamisten stehen, seien Feinde des Islams.¹⁰³² Man müsse sich nicht wundern, wenn es danach zu Gewaltexzessen komme. Die – in Abgrenzung zu den Dschihadisten – sogenannten „sitzenden Salafisten“ (*as-Salafīya al-Qa‘dīya*)¹⁰³³ seien durch ihre Rhetorik mitverantwortlich für die spätere Eskalation der Geschehnisse.¹⁰³⁴ Die nachfolgende Behauptung, man habe nur vermitteln wollen, um ein Blutvergießen zu verhindern, sowie die Tatsache, dass die gleichen Prediger nun an der Seite des al-Sisi-Regimes stehen, zeige die Verlogenheit der Salafisten, da beide Positionen nicht miteinander in Einklang zu bringen seien.

Der gegenwärtige Einfluss der Salafisten ist aus Sicht der Modernisten eines der größten Probleme Ägyptens und Hauptgrund für das Fortbestehen von Terror und Gewalt. Es sei kein Zufall, dass das Aufkommen dschihadistischer Gewalt in den 1970er-Jahren zeitgleich mit dem wachsenden ideologischen Einfluss Saudi-Arabiens auf Ägypten einherging. Denn während der ägyptische Islam stets von Toleranz und Weltoffenheit geprägt gewesen sei, stünde der saudische Islam für die Kargheit (*galāza*) der Wüste und des einfältigen Beduinentums.¹⁰³⁵ Leider seien beim Aufhalten der Verbreitung dieser Art des Islams „unsere religiö-

¹⁰³⁰ o.V. (2014). „Al-Fikr as-salafī wa-‘tiṣām Rābi‘a Ma‘a Islām al-Buḥairī fī Islām 15/7/2014 | #al-Qāhira wa-n-Nās“. 15.07.2014. <https://www.youtube.com/watch?v=EoxZsFpLRV4>. Zuletzt geprüft am 02.09.2018.; o.V. (2014). „Masājid as-salafīyīn an-nawāt al-ūlā li-ṣun‘ al-irhābi Ma‘a Islām al-Buḥairī fī Islām 18/7/2014 | #al-Qāhira wa-n-Nās“. 18.07.2014. <https://www.youtube.com/watch?v=DyF8AW186yw>. Zuletzt geprüft am 02.09.2014.

¹⁰³¹ Der Slogan hat ursprünglich eine nationalistische Konnotation und findet vor allem in Bezug auf Palästina Verwendung. Vgl. o.V. (2017). „Muslim World Expresses Solidarity with Palestinians; Denounces US Decision on Jerusalem“. 08.12.2017. <https://www.dawn.com/news/1375356>. Zuletzt geprüft am 03.11.2018.

¹⁰³² o.V. (2014). „Al-Mawaqif ad-dīniya faḍāḥat at-taiyārāt as-salafīya Ma‘a Islām al-Buḥairī fī Islām 17/7/2014 | #al-Qāhira wa-n-Nās“. 17.07.2014. <https://www.youtube.com/watch?v=aHyCjhqzWw>. Zuletzt geprüft am 02.09.2018.

¹⁰³³ Der ursprünglich koranische Begriff (vgl. 4:95) wurde auf zunächst quietistische *Ḥawāriḡ* angewandt. Heutige quietistische Salafisten sehen sich selbst keinesfalls in deren Tradition und verurteilen die historische Strömung als vom Islam abgeirrt. Vgl. o.V. (2017). „Man hum al-ḥawāriḡ al-qa‘dīya? Aš-Šaiḡ Ṣāliḡ al-Fauzān hafīzahu llāh“. 29.09.2017. <https://www.youtube.com/watch?v=ZlAAJhPp00w>. Zuletzt geprüft am 12.02.2019.

¹⁰³⁴ Bei der Räumung der Protestcamps durch das Militär kam es Hunderten von Toten, zumeist auf der Seite der Protestierenden. Die genaue Zahl der Opfer ist umstritten. Vgl. o.V. (2014). „All According to Plan“. *Human Rights Watch*. 12.08.2014. <https://www.hrw.org/report/2014/08/12/all-according-plan/raba-massacre-and-mass-killings-protesters-egypt>. Zuletzt geprüft am 04.11.2018.

¹⁰³⁵ Vgl. o.V. (2018). „Muḥtalaf ‘Alaihi – ma‘a Ibrāhīm ‘Īsā | Ibrāhīm ‘Īsā yaḡruḡu ‘an šu‘ūrihi ‘alā l-hawā’ bi-sabab šuyūḡ as-salafīya – Ḥalqa kāmila“. 07.09.2018. <https://www.youtube.com/watch?v=mV9mjCrdc9g>. Zuletzt geprüft am 07.10.2018.

sen Führer völlig gescheitert“ (*mašāyihunā fašalū tamāman*).¹⁰³⁶ Erklärungsansätze, welche die politischen Unfreiheit sowie die grassierende Armut in vielen Teilen der arabischen Welt als Triebfeder des Terrors erachten, gelte es zurückzuweisen. Wieso sei sonst der Dschihadismus auch im Westen angekommen, wo doch die dort lebenden Menschen alle erdenklichen Freiheiten genießen? Und wieso sei der militante Islamismus gerade nach dem Sturz Mubarak erstarkt, wenn es zu diesem Zeitpunkt bis dato ungeahnte politische Freiheiten gab? Zuletzt: Wie vertrage sich die Armutsthese mit den Biografien Usāma bin Lādins (getötet 2011) und Aiman az-Zawāhirīs? Der Grund für die Gewalt sei daher ausschließlich das Gedanken-
gut (*al-fikr*) der Salafisten.¹⁰³⁷

Bei genauerem Hinsehen sei „alles, was sie [die Salafisten] predigen, von Hass geprägt“ (*kull da‘watihā karāhiya*).¹⁰³⁸ Im Salafismus ginge es ständig um Feindbilder: Juden, Christen, sonstige Nicht-Muslime, Schiiten, Sufis, Frauen und letztlich jeden, der nicht selbst Salafist ist. Die Vorwürfe seien dabei allesamt hanebüchen. Ein Beispiel betrifft den Bau von Kirchen. Niemand müsse sich über die regelmäßigen Anschläge auf christliche Gotteshäuser wundern, wenn Salafisten ständig predigen, dass Christen in muslimischen Ländern ihre Kirchen nicht reparieren und erst recht keine neuen bauen dürften. Dabei gebe es hierfür keinen logischen Grund. Nur weil man in einem Dorf eine Kirche baue, würden nicht auf einmal alle dort lebenden Muslime zum Christentum konvertieren.¹⁰³⁹ Ähnliches gilt in Bezug auf die Forderung nach der Todesstrafe für Apostaten. Hier argumentieren Salafisten, dass diese Strafe dem Wohle der Gesellschaft sowie dem Schutz der Umma und ihrer Integrität diene.¹⁰⁴⁰ Würde man dieses Argument jedoch konsequent zu Ende denken, müsse man davon ausgehen, dass die Mehrheit aller Muslime nur darauf warte, ihre Religion zu verlassen und deshalb derart drakonische Strafen notwendig seien.¹⁰⁴¹

Auch die gegenwärtige konfessionell aufgeladene Gewaltspirale im Nahen Osten sei auf den salafistischen Hass auf Schiiten zurückzuführen. Dabei seien viele der Vorwürfe historisch

¹⁰³⁶ o.V. (2016). „Al-Ḥawādīṭ aṭ-ṭā’ ifīya fī l-Minyā wa-d-daula as-salafīya! 19 Yūlyū | #Ma‘a-Ibrāhīm-‘Īsā“. 19.07.2016. <https://www.youtube.com/watch?v=X4Qx1AMjxl0>. Zuletzt geprüft am 03.10.2018.

¹⁰³⁷ Vgl. o.V. (2016). „#Ma‘a Ibrāhīm ‘Īsā Al-Irhāb as-salafī wa-ṣ-ṣirā’ ‘alā l-afkār“. 22.03.2016. <https://www.youtube.com/watch?v=JyVeJcAlfaM>. Zuletzt geprüft am 03.10.2018.

¹⁰³⁸ o.V. (2016). „Ma‘a Ibrāhīm ‘Īsā | Al-Azma al-iqtišādīya...Al-Fikr al-wahhābī as-salafī wa-stibāḥat al-qatl 4 Dīsambar“. 05.12.2016. <https://www.youtube.com/watch?v=RiCtLudiVRg>. Zuletzt geprüft am 03.10.2018.

¹⁰³⁹ Vgl. o.V. (2016). „al-Ḥawādīṭ aṭ-ṭā’ ifīya fī l-Minyā wa-d-daula as-salafīya! 19 yūlyū | ma‘-Ibrāhīm-‘Īsā#“.

¹⁰⁴⁰ Vgl. o.V. (2010). „Why Is the Apostate to Be Executed in Islam?“. *Islam Q&A*. 01.02.2010. <https://islamqa.info/en/answers/20327/why-is-the-apostate-to-be-executed-in-islam>. Zuletzt geprüft am 04.11.2018.

¹⁰⁴¹ Vgl. o.V. (2018). „Muḥtalaf ‘Alaihi – ma‘a Ibrāhīm ‘Īsā | Hamaḡīyat ,šuyūḥ as-salafīya’ fī taṭbīq al-ḥudūd – Ḥalqa kāmila“. 01.09.2018. <https://www.youtube.com/watch?v=LpMbyi5aHZo>. Zuletzt geprüft am 03.10.2018.

betrachtet absurd. So zum Beispiel die Behauptung, das Schiitentum sei eine jüdische Erfindung gewesen, um den Islam von innen zu schwächen. Hintergrund sei die historisch umstrittene Figur des ‘Abdallāh Ibn Saba’. Dieser aus dem Jemen stammende jüdische Konvertit sei durch seine übertriebene Verehrung für ‘Alī Ibn Abī Ṭālib der Hauptgrund für die erste große *fitna* und die darauf folgende Spaltung der Muslime in Sunniten und Schiiten gewesen.¹⁰⁴² Ibrāhīm ‘Īsā scheint hierüber nur den Kopf schütteln zu können. Abgesehen von dem anscheinend völlig unkritischen Geschichtsverständnis der Salafisten sei die Geschichte inhaltlich völlig unglaubwürdig. Könnte man tatsächlich davon ausgehen, dass eine einzelne, bis dato unbekannte Person in der Lage gewesen sei, das bereits bevölkerungs- und flächenmäßig riesige Reich der vier rechtgeleiteten Kalifen (*Rāšidūn*) aus den Angeln zu heben? Genau betrachtet sei diese Überlieferung eine Schmähung der *Ṣaḥāba*, da diese anscheinend allesamt derart einfältig gewesen sein müssten, sich von Ibn Saba’ in die Irre führen zu lassen.¹⁰⁴³

Schließlich sei das salafistische Islamverständnis auch hauptverantwortlich für die beklagenswerte Stellung der Frau in vielen Teilen der islamischen Welt. Die Behauptung, die vielen salafistischen Restriktionen hätten den Schutz der Frau zum Ziel, sei eine Lüge, die nur dazu diene, Frauen klein zu halten. Dies widerspreche jedoch dem aufklärerischen Geist des frühen Islams, dessen Ziel es gewesen sei, die Stellung der Frau in der Gesellschaft zu verbessern. In Bezug auf ein Video, in dem der salafistische Prediger Abū Ishāq al-Ḥuwainī Frauen verbietet, öffentlich zu predigen, da sie kein Wissen besäßen, und die Frauenbeschneidung zur Pflicht erklärt, äußert ‘Īsā scharfe Kritik. Solche Aussagen seien Ausdruck der schieren Ignoranz der Salafisten, welche die intellektuellen Errungenschaften moderner Frauen in Abrede stellen, da für sie wissenschaftliches Arbeiten keine Bedeutung habe. Problematisch sei zudem das Bild des Mannes als sexuell unkontrollierbarer Stier, das mit solchen Aussagen kolportiert werde. Man müsse in Bezug auf die Salafisten geradezu von einer Phobie (*fūbīya*) vor Frauen sprechen.¹⁰⁴⁴ Auch in Bezug auf ein Video des bekannten saudischen salafistischen Predigers Muḥammad al-‘Arīfī, in dem dieser jungen Frauen davon abrät, enge Klei-

¹⁰⁴²Zu der Person gibt es in sowohl in der EI² als auch in der EI³ einen Artikel. Ein Todesdatum ist, vermutlich aufgrund der Zweifelhaftheit seiner Existenz, nicht bekannt. Vgl. Lewinstein, Keith (2012). „‘Abdallāh b. Saba’“. *Encyclopaedia of Islam. Third Edition*. 2012. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_24156. Zuletzt geprüft am 04.11.2018; Hodgson, M.G.S. (2012). „‘Abd Allāh b. Saba’“. *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. 2012. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_0061. Zuletzt geprüft am 04.11.2018.; Hodgson (2012)

¹⁰⁴³Vgl. o.V. (2018). „Muḥtalaf ‘Alaihi – ma‘a Ibrāhīm ‘Īsā | Yufaḍḍihu kiḍb ,ṣuyūḥ as-salafiya‘ ‘alā l-hawā’“. 23.08.2018. <https://www.youtube.com/watch?v=tjzTHezHH9s>. Zuletzt geprüft am 03.10.2018. Die Ansicht, dass Ibn Saba’ schuld am innermuslimischen Schisma sei, ist allerdings keine rein salafistische Ansicht und geht bis in das islamische Mittelalter zurück.

¹⁰⁴⁴Vgl. o.V. (2018). „Muḥtalaf ‘Alaihi – ma‘a Ibrāhīm ‘Īsā | Faḍīḥa ‘alā l-hawā’. Iḥtiqār ṣuyūḥ as-salafiya li-makānat al-mar‘a – Ḥalqa kāmila“. 01.09.2018. <https://www.youtube.com/watch?v=jkCSQIV47t0>. Zuletzt geprüft am 03.10.2018.

derung anzuziehen, damit ihr Vater nicht in Versuchung geraten könne, argumentiert ʿĪsā pathologisch:

Das ist eine verrückte Fatwa. Das ist krankes Gerede. Krank! Also der Mann leidet an einer Krankheit. (...). Gibt es unter euch niemand Intelligenzen, der diesen Mann zum nächsten Psychiater bringt, damit der ihn heilt? (dī fatwā magnūna, da kalām marīd. marīd! Ya ʿnī ragul yataḥamal marād. (...). A laisa fikum ʿaql rašīd yadḥab bi-hādā-r-ragul ilā aqrab ṭabīb nafsī fa-yu ʿāliguh)?¹⁰⁴⁵

Aufgrund all dieser Statements sind die Salafisten aus Sicht der hier untersuchten Modernisten eine „tickende Zeitbombe“ (*qunbula mauqūta*) in der Gesellschaft.¹⁰⁴⁶ Die Unterscheidung zwischen Dschihadisten und gewaltfreien Salafisten sei irreführend, da beide die gleichen ideologischen Grundlagen teilen und auf das gleiche Ziel hinarbeiten würden.¹⁰⁴⁷ Ihre von Weltfremdheit geprägten Ansichten seien eine derartige Gefahr, dass der Staat viel konsequenter gegen sie vorgehen müsse. Den besten Schutz für seine Bürger böte ein Zivilstaat (*daula madanīya*), der auf dem Prinzip der Staatsbürgerschaft (*muwāṭana*) basiere. Beide Konzepte würden Salafisten allerdings nicht im Ansatz verstehen und daher ablehnen.

4.4.1.4 *Beim Barte des Propheten: zum politischen Infantilismus der Salafisten*

Wenngleich die gesellschaftlichen Ansichten der Salafisten aus modernistischer Sicht bereits hochproblematisch sind, so sind ihre politischen Vorstellungen so infantil wie gefährlich. Salafisten würden versuchen ein politisches System zu implementieren, dessen Halbwertszeit vor Jahrhunderten abgelaufen sei. Sie seien nicht in der Lage, zwischen verschiedenen modernen politischen Begriffen zu differenzieren, insbesondere deshalb, weil sie nicht im Stande seien, die dahinter stehenden Konzepte intellektuell zu erfassen.

Zur Veranschaulichung der Problematik zeigt Islām Buḥairī ein Video des salafistischer Predigers Ḥāzīm Šūmān, in dem dieser die Begriffe „Zivilstaat“ (*daula madanīya*), „Liberalismus“ (*al-librālīya*) und „Säkularismus“ (*al-ʿalmanīya*) als unislamisch brandmarkt, da sie alle zum Ziel hätten, die Religion aus dem Leben der Menschen zu verbannen.¹⁰⁴⁸ Laut Buḥairī sollten sich die Salafisten wenigstens in die Konzepte einlesen, die sie kritisieren. Der Zivilstaat sei ein Synonym für den modernen auf einer Verfassung basierenden Rechtsstaat. Liberalismus sei ein Begriff aus der politischen Philosophie, der später auch im Bereich der Wirt-

¹⁰⁴⁵ Ibid. Im ägyptischen Dialekt wird das Ġīm als normales „g“ gesprochen und entsprechend transkribiert. Ebenso fallen die Verbal- und Possesivendungen weg.

¹⁰⁴⁶ o.V. (2014). „Masāğid as-salafīyīn an-nawāt al-ūlā li-ṣunʿ al-irḥābī Maʿa Islām al-Buḥairī fī Islām 18/72014 | #al-Qāhira wa-n-Nās”.

¹⁰⁴⁷ Vgl. o.V. (2015). „Maʿa Islām Buḥairī ḥalqa 11 kāmila Ramaḍān 2014 Ūlā ḥalaqāt ,Kaifa yufakkiru s-salafī” . 24.06.2015. <https://www.youtube.com/watch?v=BVtExYDz7vg>. Zuletzt geprüft am 17.09.2018.

¹⁰⁴⁸ Der gezeigte Ausschnitt ist auf YouTube verfügbar unter: o.V. (2011). „Ḥāzīm Šūmān ʿan al-libirālīya, wa-l-Barādi ʿī”. 28.03.2011. <https://www.youtube.com/watch?v=UzdUPjGsDz4>. Zuletzt geprüft am 04.11.2018.

schaft Verwendung fand. Säkularismus sei schließlich ein System zur Verwaltung des Staates. Dieses könne äußerst unterschiedlich ausfallen wie die Beispiele USA und Frankreich belegen. Der Islam gebe kein solches Verwaltungssystem vor, sondern ließe den Menschen Spielraum, das für den jeweiligen Kontext geeignete System zu entwickeln und zu implementieren. Es sei es unsinnig diese Begriffe als unislamisch zu bezeichnen, da die Religion nicht in jedes Lebensdetail eindringe, sondern für die großen Fragen wie den Sinn des Lebens zuständig sei.¹⁰⁴⁹

Zum Thema Staatsbürgerschaft dient ein Video Yāsir Burhāmīs als Beispiel, dem ideologischen Führer der Partei *Ḥizb an-Nūr*. Burhāmī erklärt darin, dass die ägyptischen Christen derzeit keine Kopfsteuer (*ḡizya*) zahlen müssten, weil man mit ihnen über die Verfassung einen Vertrag, analog zum Vertrag von Camp David mit den Juden, geschlossen hätte. Diese Äußerung ist für Buḥairī ein Skandal. Schließlich würden damit nicht nur ägyptische Staatsbürger mit Israelis auf eine Stufe gestellt, sie unterlägen auch der ständigen Gefahr, wieder zu Bürgern zweiter Klasse degradiert zu werden.¹⁰⁵⁰ Ebenso problematisch, weil ahistorisch, sei Burhāmīs Legitimation des Militärregimes mit Verweis auf den zweiten Kalifen ‘Umar Ibn al-Ḥaṭṭāb, der ebenfalls Feldherr gewesen sei. Zum einen sei dieser nicht Oberhaupt eines modernen Nationalstaates gewesen, zum anderen könnten die damaligen Eroberungen nicht mit den Aufgaben eines modernen stehenden Heeres, das der Landesverteidigung diene, gleichgesetzt werden.¹⁰⁵¹

Einen der wohl bekanntesten politischen Schlagabtausche lieferte sich Buḥairī 2013 mit dem Salafisten Maḥmūd Ša‘bān in einer Sendung zum Thema „Anwendung der Scharia“.¹⁰⁵² Zu deren Beginn erklärt Ša‘bān, dass weder Frauen noch Christen einen muslimischen Staat anführen dürften. Die Einführung der Scharia sei im Sinne der Christen, da ihre Schutzsteuer (*ḡizya*) niedriger ausfalle als die für Muslime verpflichtende Almosenabgabe (*zakāt*). Sie würden also weniger Steuern zahlen, als wenn sie gleichberechtigte Bürger in einem säkularen Nationalstaat wären. Außerdem müssten sie nicht zur Armee. Was die Proteste gegen

¹⁰⁴⁹ Vgl. o.V. (2015). „Al-Ḥalqa raqm 13 ma‘a Islām Buḥairī Ramaḍān 2013 ‚Mušṭalah al-‘almāniya wa-mafhūmuhā ‘inda t-taiyārāt as-salafiya““. 28.04.2015. https://www.youtube.com/watch?v=w_7DUkae24Q. Zuletzt geprüft am 18.09.2018.

¹⁰⁵⁰ Vgl. o.V. (2015). „Ma‘a Islām Buḥairī ḥalqa 6 Ramaḍān 2014 ‚Muwāḡahat as-salafiya wa-l-islām as-siyāsī tatamattalu fī muwāḡahat Ḥizb an-Nūr““. 18.06.2015. <https://www.youtube.com/watch?v=ujgFZnf-4sU>. Zuletzt geprüft am 17.09.2018.

¹⁰⁵¹ Vgl. o.V. (2014). „Islām al-Buḥairī yakšifu qiyam as-salafiyyīn ba‘da 30 Yūnyū 8/7/2014 | #al-Qāhira wa-n-Nās““. 08.07.2014. <https://www.youtube.com/watch?v=91wFR6qEbJo>. Zuletzt geprüft am 02.09.2018.

¹⁰⁵² Sofern nicht anders gekennzeichnet stammen alle nachfolgenden Zitate aus: o.V. (2013). „Maḥmūd Ša‘bān fī taṭbīq aš-šarī‘a fī Aḡrā’ al-Kalām““. 05.03.2013. <https://www.youtube.com/watch?v=JVknIFurMss>; <https://www.youtube.com/watch?v=mgoDoB2I0Bk>. Zuletzt geprüft am 18.08.2018. Zu Ša‘bān vgl. Kapitel 4.2.1.8 („Rosinen statt Trauben“).

Mubarak angehe, so habe mit Blick auf das islamische Recht zwar die Mehrheit der Gelehrten (*ḡumhūr al-‘Ulamā’*) den Aufstand gegen den ungerechten Herrscher (*al-ḥākim aẓ-ẓālim*) für verboten erklärt, eine einflussreiche Minderheit ihn jedoch erlaubt.¹⁰⁵³ In Fällen, in denen es keinen Konsens (*iḡmā’*) gebe, dürfe man sich der Minderheitenmeinung anschließen, insbesondere, da Mubarak mehrfach die Scharia gebrochen habe. Daher war aus seiner Sicht der Aufstand gerechtfertigt. Dies gelte allerdings nicht für Mursi, da dieser schariakonform regiere und somit Widerspruch als Bruch des Treueschwurs (*bai‘a*) geahndet werden müsse.

Für Buḥairī liegt das Hauptproblem in dem Versuch der Salafisten, historische Konstrukte wie das Emirat mit modernen politischen Institutionen wie der parlamentarischen Demokratie gleichzusetzen. So sei die Wahl Mursis keinesfalls mit einem Treueschwur gegenüber dem Führer eines historischen Staatsgebildes gleichzusetzen, sodass die von Ša‘bān angeführten Regeln zum Gehorsam gegenüber dem Herrscher im heutigen politischen System keine Bedeutung haben könnten. Daher hätten Muslimbrüder und Salafisten das verfassungsgemäße Recht auf eine Opposition zu akzeptieren. Die Salafisten sollten hierzu die für sie autoritativen Texte näher betrachten. So hätte auch Ibn Qudāma geurteilt, dass einer Minderheit, die in der Lage ist das System zu stürzen, Gehorsam geleistet werden müsse, und somit das Recht auf Opposition legitimiert. Man müsse keinesfalls einen ungerechten Herrscher widerstandslos ertragen.

Ša‘bān entgegnet, dass Buḥairī zunächst erstmal vernünftiges Hocharabisch sowie den Koran auswendig lernen solle, bevor er Texte, die er nicht verstehe, falsch zitiere.¹⁰⁵⁴ Zudem würde seine Rasur ihn seiner Männlichkeit berauben. Sein Ziel sei ein zahnloser europäischer Islam, der mit dem *wahren* Islam nichts zu tun habe. Buḥairī entgegnet sarkastisch, sein Ziel sei ein bartloser Islam, und fragt Ša‘bān, ob es unter den vier Rechtsschulen einen *iḡmā’* zur Bartpflicht gebe. Als dieser verneint, jedoch darauf hinweist, dass dies die Meinung der Mehrheit sei, antwortet Buḥairī, er würde in diesem Fall guten Gewissens der Minderheitenmeinung folgen, so wie es Ša‘bān in Bezug auf die Rechtmäßigkeit des Aufstands gegen Mubarak getan hätte.

¹⁰⁵³ Es handelt sich dabei um eine Minderheitenmeinung innerhalb der hanafitischen Rechtsschule, die besagt, dass die Absetzung eines Regenten legitim sei, wenn die herrschende Elite (*Ahl al-Ḥall wa-l-‘Aqd*) eines Landes mit dem Volk diesbezüglich einer Meinung ist. Vgl. Brown, Jonathan A. C. (2018). „Keeping Our Eye on the Ball: The Problem With the UAE Summit“. *MuslimMatters*. 17.12.2018. <https://muslimmatters.org/2018/12/17/keeping-our-eye-on-the-ball-the-problem-with-the-uae-summit/>. Zuletzt geprüft am 30.01.2019.

¹⁰⁵⁴ Buḥairī hat beim Zitieren Ibn Qudāmas fälschlicherweise das Verb „verbieten“ im Passiv (*yuhramu*) vorgelesen, obwohl es im Text als Aktiv gebraucht wurde (*yahrumu*). In der gesamten Debatte spricht Ša‘bān ausschließlich Hocharabisch, während Buḥairī, bis auf Textzitate, im ägyptischen Dialekt debattiert.

Ša‘bān wiederum unterstellt den Modernisten Scheinheiligkeit. Wieso sei es ein Problem, dass der Herrscher eines muslimischen Landes Muslim sein müsse? In keinem einzigen westlichen Land sei das Staatsoberhaupt Muslim und der Fall würde auch niemals eintreten. Dieser Vergleich hänge aus Sicht Buḥairīs insofern, als zumindest die gesetzliche Grundlage für einen Präsidenten muslimischen Glaubens existiere. Dass es nicht dazu komme, habe gewohnheitsmäßige (*‘urfī*) und keine rechtlichen (*qānūnī*) Gründe. Dadurch, dass Ša‘bān einem Christen das Präsidentenamt verwehrt, begehe er de facto Verfassungsbruch, sollte der Vizepräsident ein Christ sein. Schließlich sehe die Verfassung vor, dass der Vizepräsident im Falle des Ausscheidens des Präsidenten dessen Geschäfte übernimmt.¹⁰⁵⁵ Kurz darauf eskaliert das Gespräch und der Moderator Tūnī Ḥalīfa kann Ša‘bān nur mit Mühe davon abhalten, mit seinem Schuh auf Buḥairī loszugehen.

Hierdurch wird deutlich, dass aktuelle politische Themen die Debatten zwischen Salafisten und Modernisten befruchten. Ebenso ersichtlich ist, dass beide Protagonisten deutlich andere Bezugsquellen zur Legitimation ihres jeweiligen Standpunktes heranziehen. Hierauf sowie auf weitere Aspekte wird im folgenden Zwischenfazit näher eingegangen.

4.4.1.5 Zwischenfazit

Die Analyse hat folgende Schwerpunkte in der Argumentation der Modernisten ergeben: Sie unterscheiden strikt zwischen der menschengemachten, historisch gewachsenen islamischen Tradition und der heiligen Quelle des Korans. Die Tradition (*at-turāṭ*) sei kein Bestandteil der Religion, deshalb dürfe sie nicht sakralisiert (*taqdīs*) werden. Die hier beleuchteten Modernisten erkennen weder den *iğmā‘* noch die Hadithsammlungen als zeitlose Quellen der Rechtsfindung an. Gerade letztere müssten reformiert und von allen unzeitgemäßen Inhalten bereinigt werden. Der Maßstab hierbei seien gegenwärtige Ethiken, die sich aus dem Koran ableiten ließen, insofern man der richtigen Lesart folgt. Dies bestätigt die in der Einleitung dieses Kapitels erwähnte Beobachtung, dass Modernisten davon ausgehen, es gebe eine objektiv richtige Lesart des Korans. Ihren Ansichten zuwider stehende Lesarten seien daher keine möglichen Alternativen, sondern schlichtweg falsch.¹⁰⁵⁶

Das exklusivistische Weltbild der Salafisten ist für die Modernisten hauptursächlich für die politische Gewalt dschihadistischer Gruppen im Nahen Osten. Zwar verneinen sie nicht expli-

¹⁰⁵⁵ Mursi hatte zunächst angekündigt, einen Kopten zum Vizepräsidenten zu ernennen. Den Posten übernahm dann jedoch mit dem ehemaligen Richter Maḥmūd Makkī kurzzeitig ein Muslim, bevor das Amt des Vizepräsidenten durch die im Dezember 2012 verabschiedete Verfassung wieder gestrichen wurde. Insofern ist es verwunderlich, dass Buḥairī in der drei Monate später stattfindenden Debatte auf das Amt Bezug nimmt.

¹⁰⁵⁶ Buḥairī spricht in Bezug auf das salafistische Islamverständnis wiederholt von einer „Parallelreligion“ (*dīn muwāzī*), die nichts mit der ursprünglichen Botschaft des Islam gemein habe.

zeit, dass bestimmte gesellschaftliche und politische Umstände gewaltpräventiv wirken könnten. Jedoch ließe sich die religiös gerechtfertigte Gewalt nur über eine Erneuerung des religiösen Diskurses stoppen. Aus diesem Grund sei der politische Einfluss der Salafisten eine ernstzunehmende Gefahr für den gesellschaftlichen Frieden. Hier müsse der Staat konsequenter durchgreifen und der Verbreitung salafistischen Gedankenguts über Verbote entsprechender Literatur und der Förderung moderater Stimmen entgegenwirken.

Im Vergleich zu den traditionalistischen und sufischen Kritiken fällt auf, dass die Modernisten viel häufiger soziologische als theologische Argumente gegen den Salafismus ins Feld führen. Sie lassen sich oft erst gar nicht auf das religiöse Vokabular der Salafisten ein und benutzen die Quellentexte in ihrer Argumentation nur bis zu einem gewissen Grad, da sie letzteren, insbesondere den Hadithen, selbst kritisch gegenüberstehen. Die Menschenwürde und der Einsatz des Verstandes sind für sie die Maßstäbe, an denen sich Textinterpretationen zu messen haben. Autorität generieren sie dadurch, dass sie sich dabei dem westlich geprägten, globalen Zeitgeist verbunden fühlen, der bestimmte Strafen und gesellschaftliche Ungleichbehandlungen basierend auf Ethnie, Geschlecht oder Religion als archaisch erachtet. Gleichzeitig wird ihre Argumentation dadurch insofern angreifbar, als salafistische und teilweise auch traditionalistische Kritiker ihnen vorwerfen, nur einem westlichen Publikum gefallen zu wollen. Jegliche Argumente, die nicht auf islamischen Quellentexten basieren, sind aus ihrer Sicht im innerislamischen Diskurs unzulässig.

Zumeist werden die Modernisten von den Moderatoren der TV-Duelle unterstützt, die, trotz der eigentlich von ihnen zu erwartenden Neutralität, in der Tendenz eher mit den modernistischen als mit den salafistischen Ansichten sympathisieren. Die Fernsehformate sind das primäre Medium der Modernisten, um ihre Ansichten zu verbreiten. Es ist deshalb so relevant für sie, da sie zu den klassischen Institutionen islamischer Wissensvermittlung wie Moscheen und Medressen keinen Zugang besitzen. Auch wenn an dieser Stelle keine Daten zu den Einschaltquoten der jeweiligen Sendungen vorliegen, so muss anhand ihrer schieren Anzahl davon ausgegangen werden, dass es sich für die privaten Sender in wirtschaftlicher Hinsicht lohnt, den Modernisten eine Plattform zu geben. Dies führt zu bisher wenig beachteten, äußerst kontrovers geführten innerislamischen Debatten, in denen sowohl traditionalistische wie auch islamistische Islaminterpretationen herausgefordert werden. Dabei soll an dieser Stelle keinesfalls die Einschränkung der Pressefreiheit in Ägypten relativiert werden.¹⁰⁵⁷ Vor allem

¹⁰⁵⁷ Im World Press Freedom Index der Organisation Reporter ohne Grenzen belegte Ägypten 2018 Platz 161 von 180. Vgl. o.V. (2018). „Egypt. One of the World’s Biggest Prisons for Journalists“. *Reporters Without Borders*. 2018. <https://rsf.org/en/egypt>. Zuletzt geprüft am 06.11.2018.

in jüngster Zeit häufen sich Berichte über die Einflussnahme verschiedener Geheimdienste auf den privaten Mediensektor.¹⁰⁵⁸ Gleichwohl gibt es für öffentlich geführte, politisch aufgeladene, innerislamische Debatten mehr Spielraum als in einem autoritären System zunächst zu vermuten wäre. Solange die rote Linie der direkten Regimekritik nicht überschritten wird, besteht für die Modernisten durchaus Spielraum, sich den Salafisten und auch den Traditionalisten gegenüber kritisch zu äußern.

Dies führt zu der letzten wichtigen Erkenntnis der Analyse: Der Salafismus ist für die Modernisten lediglich ein Nebenkriegsschauplatz. Aus diesem Grund fällt ihre konkrete Salafismuskritik quantitativ geringer aus als die der vorherigen Kapitel. Ihre eigentliche Angriffsfläche bildet das traditionalistische Islamverständnis, in dem sie die Hauptursache für die Rückständigkeit und Gewaltaffinität der islamischen Welt sehen.¹⁰⁵⁹ Aufgrund der Reformunwilligkeit der Traditionalisten blieben viele problematische Inhalte in den Büchern der Tradition unangetastet, es werde lediglich der Mantel des Schweigens darüber gehüllt. Dies böte den Salafisten die Möglichkeit, sich jederzeit bei ihren verqueren Ansichten auf Inhalte des islamischen Erbes (*turāṭ*) berufen zu können, von dem sich die Traditionalisten zu keinem Zeitpunkt distanziert hätten. Dabei seien viele Ansichten der Salafisten dermaßen absurd, dass man eigentlich darüber lachen müsse. Solange sie sich jedoch auf Texte beziehen können, die durch die führenden religiösen Institutionen des Landes als sakrosankt erachtet werden, würden sie damit ungebildete Menschen beeindrucken können.

Auch wenn sie zugeben, dass es einzelne Personen in der Gelehrtenschaft gibt, die aufklärerisches Gedankengut besitzen, zeigen sich die hier vorgestellten Modernisten insgesamt skeptisch gegenüber einer Reform des Islams durch das religiöse Establishment. Ihre Forderungen sind im wahrsten Sinne des Wortes radikal. Man müsse die Tradition weitestgehend einstampfen, um, befreit von Altlasten, neue und vor allem zeitgemäße Schlüsse für das Leben aus den heiligen Quellen ziehen zu können. Andere Modernisten haben zwar ähnliche Ziele, halten das Beiseiteschieben der Tradition jedoch für kontraproduktiv. Für sie ist die Reformfähigkeit der Tradition inhärent, sie sei nur in Vergessenheit geraten. Dieser Personenkreis wird im folgenden Kapitel näher untersucht.

¹⁰⁵⁸ Vgl. Bahgat, Hossam (2017). „Looking into the Latest Acquisition of Egyptian Media Companies by General Intelligence“. *Mada Masr*. 21.12.2017. <https://madamasr.com/en/2017/12/21/feature/politics/looking-into-the-latest-acquisition-of-egyptian-media-companies-by-general-intelligence/>. Zuletzt geprüft am 06.11.2018.

¹⁰⁵⁹ Am wohl plastischsten findet diese Ansicht Ausdruck in den Worten Buḥairīs: „al-Azhar is the source of all evil, the Salafis are mediocre“. o.V. (2015). „Islam Beheiry: Al-Azhar is the source of all evil, the Salafis are mediocre“. *Egypt Independent*. 16.06.2015. <http://www.egyptindependent.com/news/islam-beheiry-al-azhar-source-all-evil-salafis-are-mediocre>. Zuletzt geprüft am 18.12.2016.

4.4.2 Traditionsorientierte Modernisten aus der Diaspora

In diesem Kapitel werden die Kritiken von Personen beleuchtet, welche eine Reform des Islams unter Zuhilfenahme der Tradition anstreben. Wie bei den Modernisten aus dem vorherigen Kapitel handelt es sich dabei um keine homogene, formal organisierte Gruppe, auch wenn sich die hier ausgewählten Personen aufeinander beziehen und teilweise gemeinsam öffentlich auftreten. Dabei legen sie durchaus unterschiedliche Schwerpunkte bei der Formulierung ihrer Reformvorhaben. Trotzdem ähneln sich ihre akademischen Biografien und inhaltliche Zielsetzungen in einem Maße, dass es legitim erscheinen lässt, sie unter dem Begriff der traditionsorientierten Modernisten zu fassen.

Allen ist gemein, dass sie ihre Ausbildung sowohl in traditionellen muslimischen Lehranstalten wie auch in westlichen Bildungseinrichtungen erhalten haben und derzeit in Hochschulkontexten der muslimischen Diaspora in Europa und den USA tätig sind. Sie sind daher mit beiden diskursiven Welten und deren Bezugsquellen vertraut. Für sie besteht kein Widerspruch in der Vereinbarkeit einer muslimischen Identität, die sich aus einer anpassungsfähigen islamischen Tradition speist, mit den westlich geprägten Werten und Normen modernsäkularer Nationalstaaten. Wie im weiteren Verlauf deutlich werden wird, stehen sie insofern doppelt in der Kritik, als Teile der nichtmuslimischen Mehrheitsgesellschaft ihre Ansichten als immer noch zu konservativ und integrationshindernd, Salafisten und traditionalistische Strömungen sie wiederum als bereits zu verwestlicht betrachten. Im Folgenden analysiert werden Dokumente des Juristen Khaled Abou El Fadl, des Islamwissenschaftlers Tariq Ramadan, des Religionspädagogen, Soziologen und Theologen Mouhanad Khorchide sowie der Theologen Hamza Yusuf, Abdal Hakim Murad und Yasir Qadhi.¹⁰⁶⁰

Der wohl prominenteste Salafismus-Kritiker innerhalb US-amerikanischer Diskurse ist der 1963 in Kuwait geborene Khaled Abou El Fadl. Er erhielt zunächst über 13 Jahre eine klassische islamrechtliche Ausbildung in Kuwait und Ägypten.¹⁰⁶¹ Darüber hinaus besitzt er einen Juris Doctor der University of Pennsylvania Law School sowie einen PhD in islamischem Recht der Princeton University. Seit 1998 ist er Stiftungsprofessor für islamisches Recht an der Juristischen Fakultät der University of California in Los Angeles. Er hat zahlreiche Bücher und Aufsätze zu Themen wie Moral, Menschenrechte, Gerechtigkeit, und Barmherzig-

¹⁰⁶⁰ Natürlich gibt es weitere Personen, die in dieses Spektrum passen, wie z.B. den Juristen Jasser Auda. Allerdings war von ihm und weiteren Personen keine dezidierte Salafismuskritik auffindbar, weswegen sie in der Analyse nicht weiter berücksichtigt wurden.

¹⁰⁶¹ Alle biografischen Informationen entstammen o.V. (o.J.). „Khaled M. Abou El Fadl“. *University of California Los Angeles School of Law*. <https://law.ucla.edu/faculty/faculty-profiles/khaled-m-abou-el-fadl>. Zuletzt geprüft am 18.05.2017. Einer seiner Lehrer war Muḥammad al-Ġazālī (vgl. Kapitel 4.2.1 „al-Azhar“).

keit im Islam geschrieben, in denen er sowohl den Umgang westlicher Regierungen, aber auch der muslimischen Gemeinschaft mit diesen Fragen kritisiert.¹⁰⁶²

Akteure des islamfeindlichen Spektrums, wie etwa Daniel Pipes, bezeichnen Abou El Fadl als „heimlichen Islamisten“, da er *die Scharia* als integralen Bestandteil des Islams und Bezugsrahmen für Muslime erachte.¹⁰⁶³ Andere Medien wiederum loben ihn als einen der wenigen positiven Beispiele in der muslimischen Gemeinschaft, die sich explizit gegen Extremismus in ihren eigenen Reihen aussprechen.¹⁰⁶⁴ Letztere Sichtweise scheint im Zuge seiner akademischen Kooperationen zu überwiegen. Für sein Engagement, unter anderem als Mitglied des Board of Directors bei Human Rights Watch, erhielt er 2007 den Human Rights Award der Universität Oslo. Neben der Arbeit in nationalen und internationalen Gremien hält Abou El Fadl jedoch auch regelmäßig die Freitagspredigt in seiner Gemeinde am Islamic Center of Southern California.¹⁰⁶⁵ Abou El Fadl hat sich mehrfach kritisch gegenüber Saudi-Arabien und dem politischen Umgang westlicher Staaten mit dem Königreich geäußert.¹⁰⁶⁶ Viele seiner Bücher, die vom Englischen ins Arabische übersetzt wurden, sind in Saudi-Arabien verboten.¹⁰⁶⁷ Im Folgenden analysiert werden seine Monografien „And God Knows the Soldiers“, „Speaking in God's Name“, „The Great Theft“ sowie „Reasoning with God“.

Im europäischen Kontext wiederum gehört Tariq Ramadan zu den prominentesten traditionsorientierten Modernisten. Er wurde 1962 in Genf geboren, sein Vater Sa'īd Ramaḍān (gst. 1995), ein Schwiegersohn Ḥasan al-Bannās, war 1954 vor dem Nasser-Regime nach Deutschland geflohen. Tariq Ramadan studierte in der Schweiz Philosophie, französische Literatur und Sozialwissenschaften und promovierte in Arabistik und Islamwissenschaften. Zusätzlich erhielt er an der al-Azhar-Universität in sieben Disziplinen eine islamische Lehrerlaubnis

¹⁰⁶² Vgl. hierzu die Publikationsliste auf der eigens von Studierenden und Anhängern seiner Thesen eingerichteten Webseite <http://www.scholarofthehouse.org/info.html>. Zuletzt geprüft am 16.03.2019.

¹⁰⁶³ Pipes, Daniel (2004). „Stealth Islamist: Khaled Abou El Fadl“. In: *Middle East Quarterly* 11 (2). S. 55–62.

¹⁰⁶⁴ Vgl. Foer, Franklin (2002). „Moral Hazard“. *The New Republic*. 18.11.2002. <https://newrepublic.com/article/136609/moral-hazard>. Zuletzt geprüft am 13.12.2018.

¹⁰⁶⁵ Einige der Predigten finden sich auf den im Vergleich zu anderen hier zitierten Channels wenig frequentierten YouTube-Kanälen „The Usuli Institute“ (ca. 600 Abonnenten, 32.000 Aufrufe), <https://www.youtube.com/channel/UCacZ3k2AOpd5-3tdCxcDmgQ> und „Search For Beauty“ (ca. 9000 Abonnenten, 80.000 Aufrufe) <https://www.youtube.com/channel/UCg7QzYT0TRKJZc9jgXW8bRg>. Zuletzt geprüft am 08.03.2019.

¹⁰⁶⁶ Vgl. zuletzt seinen Artikel zur Causa Jamal Kashoggi: Abou El Fadl, Khaled (2018). „Saudi Arabia is Misusing Mecca“. *New York Times*. 12.11.2018. <https://www.nytimes.com/2018/11/12/opinion/saudi-arabia-mbs-grandmosque-mecca-politics.html>. Zuletzt geprüft am 17.12.2018.

¹⁰⁶⁷ Vgl. Krawietz, Birgit (2005). „Khaled Abou El Fadl, Ägypten/USA. Mit der Scharia gegen den Puritanismus“. In: Katajun Amirpur; Ludwig Ammann (Hrsg.): *Der Islam am Wendepunkt. Liberale und konservative Reformer einer Weltreligion*. Freiburg im Breisgau: Herder. S. 118–126. S. 121.

(*iğāza*).¹⁰⁶⁸ Seit 2009 ist er Professor of Contemporary Islamic Studies an der Oxford University und schreibt vor allem über Themen wie innerislamische Reform, islamische Ethik und Politik und die Herausforderungen für Muslime im Diasporakontext.¹⁰⁶⁹

Mehr noch als im Fall Abou El Fadl sehen Kritiker in Ramadan einen verkappten Islamisten, der seinem muslimischen Publikum etwas anderes erzähle als westlichen Zuhörern. Ein prominentes Beispiel war sein Aufruf zu einem Moratorium der *hudūd*-Strafen in der islamischen Welt, um eine Neubewertung der Quellenlage durchzuführen. Dies wurde von Kritikern als mangelnde Distanzierung und implizite Billigung der Praxis gewertet.¹⁰⁷⁰ In der Wissenschaft gibt es jedoch durchaus Stimmen, die sein Reformvorhaben befürworten und auf die Notwendigkeit hinweisen, dabei eine Diskussion auf Augenhöhe mit der muslimischen Gemeinschaft zu führen.¹⁰⁷¹

Anfang 2018 wurde Ramadan bei seiner Einreise in Frankreich verhaftet, nachdem mehrere Frauen Vergewaltigungsvorwürfe gegen ihn erhoben hatten. Der sicherheitsbehördliche Umgang mit seiner Person wurde bzw. wird in der Öffentlichkeit kontrovers diskutiert. Unter anderem wurde die Frage aufgeworfen, wieso Ramadan bis zum Beginn des Prozesses in Einzelhaft untergebracht werde und ob sich darin der institutionelle Rassismus der französischen Justiz offenbare, da dies in vergleichbaren Fällen nicht geschehen sei.¹⁰⁷² Zum Zeitpunkt der Abfassung dieses Kapitels hat Ramadan zugegeben sexuelle Handlungen mit zwei der Klägerinnen vollzogen zu haben, bestreitet jedoch den Vorwurf der Vergewaltigung.¹⁰⁷³

Auch wenn Ramadan bis auf einen kurzen Aufsatz keine expliziten Abhandlungen zum Salafismus veröffentlicht hat, finden sich in seinen Schriften und Vorträgen vereinzelte Vorwürfe gegenüber dem salafistischen Islamverständnis. Analysiert werden im Folgenden seine Bü-

¹⁰⁶⁸ Der Recherche lies sich nicht entnehmen, zu welchen Themen er die *iğāzāt* erhielt. Wichtiger ist wahrscheinlich das durch die Abschlüsse in zwei verschiedenen Bildungssystemen erworbene soziale Kapital.

¹⁰⁶⁹ Die Informationen entstammen seiner Webseite: <https://tariqramadan.com/english/biography/>. Zuletzt geprüft am 16.03.2019.

¹⁰⁷⁰ Der Aufruf findet sich hier: Ramadan, Tariq (2005). „An International Call for Moratorium on Corporal Punishment, Stoning and the Death Penalty in the Islamic World“. 05.04.2005. <https://tariqramadan.com/an-international-call-for-moratorium-on-corporal-punishment-stoning-and-the-death-penalty-in-the-islamic-world/>. Zuletzt geprüft am 17.12.2018.

¹⁰⁷¹ Vgl. Ammann, Ludwig (2005). „Tariq Ramadan, Schweiz/Frankreich: Die konservative Reform“. In: Katajun Amirpur; Ludwig Ammann (Hrsg.): *Der Islam am Wendepunkt. Liberale und konservative Reformer einer Weltreligion*. Freiburg im Breisgau: Herder. S. 23–33.

¹⁰⁷² Khaled Abou El Fadl vergleicht den Fall sogar mit der Dreyfus-Affaire: Vgl. Abou El Fadl, Khaled (2018). „Opinion and Postscript: 'On the Tariq Ramadan Affair'“. 19.07.2018. <https://www.searchforbeauty.org/2018/07/19/on-the-tariq-ramadan-affair-and-publishing-an-opinion-on-the-tariq-ramadan-affair/>. Zuletzt geprüft am 19.07.2018.

¹⁰⁷³ Vgl. o.V. (2018). „Oxford Islamic Scholar Ramadan Admits to 'Sex Games', Denies Rape“. *Reuters*. 22.10.2018. <https://uk.reuters.com/article/uk-france-crime-professor/oxford-islamic-scholar-ramadan-admits-to-sex-games-denies-rape-idUKKCN1MW2C6>. Zuletzt geprüft am 02.03.2019.

cher „Radikale Reform“, „Western Muslims and the Future of Islam“, „What I believe“, der Aufsatz „The Salafi Equation“ sowie verschiedene Vorträge.

Im deutschen Kontext gilt Mouhanad Khorchide als einer der bekanntesten traditionsorientierten Modernisten. Er wurde als Sohn palästinensischer Eltern im Libanon geboren, seine Familie wanderte jedoch wenig später arbeitsbedingt nach Saudi-Arabien aus. Mit 17 Jahren kam Khorchide nach Österreich, um Soziologie zu studieren, worin er später auch promovierte. Gleichzeitig absolvierte er ein Fernstudium in islamischer Theologie an einer Universität in Beirut. Nachdem er zwei Jahre in Österreich islamische Religionslehrer ausgebildet hatte, übernahm er 2010 in Münster den Lehrstuhl für islamische Religionspädagogik am Centrum für Religiöse Studien (CRS).¹⁰⁷⁴

Sein Forschungsschwerpunkt liegt auf einer sogenannten „Theologie der Barmherzigkeit“, die, basierend auf einer historisch-kritischen Quellenexegese, eine Vereinbarkeit islamischer Werte mit westlich geprägten Maximen des Humanismus anstrebt. Im Gegensatz zu Abou El Fadl und Ramadan bekam Khorchide bisher – zumindest in der öffentlichen Diskussion – weniger Kritik aus dem islamfeindlichen als vielmehr aus dem muslimischen Spektrum. Kurz nach dem Erscheinen seines Buches „Islam ist Barmherzigkeit“, veröffentlichte der „Koordinationsrat der Muslime“, in dem die vier größten muslimischen Dachverbände Deutschlands organisiert sind, ein „Gutachten“, in denen die Thesen Khorchides scharf kritisiert wurden.¹⁰⁷⁵ Darauf Bezug nehmend wurde sogar seine Abberufung gefordert. Letzten Endes konnte der Streit jedoch beigelegt werden und Mitglieder der Verbände waren am CRS als wissenschaftliche Hilfskräfte und Gastdozenten tätig. Im Folgenden werden seine drei Bücher „Islam ist Barmherzigkeit“, „Scharia – der missverstandene Gott“ und „Gott glaubt an den Menschen“ analysiert, in denen er sich unter anderem kritisch mit dem salafistischen Islamverständnis auseinandergesetzt hat.

Vereinzelte Kritik am Salafismus, wenngleich in geringerem Umfang als bei Abou El Fadl, Ramadan und Khorchide, findet sich auch bei Hamza Yusuf und Abdal Hakim Murad. Als Mark Hanson im Jahr 1958 in Walla Walla im Bundesstaat Washington geboren, konvertierte Hamza Yusuf 1977 zum Islam. Er schloss sich zunächst der Murabitun-Bewegung in England

¹⁰⁷⁴ Die Informationen entstammen aus seinem Buch Khorchide, Mouhanad (2012). *Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion*. Freiburg im Breisgau: Herder.

¹⁰⁷⁵ Vgl. Koordinierungsrat der Muslime (2013). „Gutachten des Koordinationstrates der Muslime (KRM) zu theologischen Thesen von Mouhanad Khorchide in seinem Buch 'Islam ist Barmherzigkeit'“. 17.12.2013. Das „Gutachten“ ist nicht mehr öffentlich verfügbar, befindet sich aber in meinem Besitz. Da die Verfasser zum Zeitpunkt der Veröffentlichung einen niedrigeren akademischen Rang als Khorchide besaßen, kann das Schriftstück nicht im wissenschaftlichen Sinne als „Gutachten“ bezeichnet werden.

an, einer sufischen Gruppe, die wiederum selbst von einem Konvertiten geleitet wird.¹⁰⁷⁶ Nachdem er mehrere Jahre in den Vereinigten Arabischen Emiraten in klassisch-islamischen Disziplinen ausgebildet wurden, brach er mit der Murabitun-Bewegung, ging nach Mauritani- en und wurde dort zum Schüler des Gelehrten Walad Fahfū (gest. 2018). 1988 ging er zurück in die USA und erwarb neben einer Ausbildung als Krankenpfleger einen Bachelor-Abschluss in vergleichenden Religionswissenschaften an der San Jose State University. Seit 2009 ist er als PhD-Student in Islamwissenschaften an der University of California, Berkeley eingeschrieben. Yusuf ist Präsident des Zaytuna Colleges in Kalifornien, des ersten akkreditierten muslimischen Campus in den USA. Gemäß seiner Selbstbeschreibung sieht das College vor, die Vermittlung der muslimischen Tradition im Kontext der modernen amerikanischen Gesellschaft zu vermitteln.¹⁰⁷⁷

Es ist anzunehmen, dass die Attraktivität der Einrichtung eng mit der Person Yusuf verknüpft ist. Er gilt als einer der bekanntesten Gesichter unter US-amerikanischen Muslimen, was nicht zuletzt auch an seinen regelmäßigen medialen Auftritten liegt. Ende 2016 stand er allerdings in Teilen der muslimischen Gemeinschaft in heftiger Kritik, nachdem er sich bei einer Konferenz in Toronto einerseits kritisch gegenüber den Muslimbrüdern und *Ḥizb at-Tahrīr*, andererseits relativierend gegenüber dem institutionellen Rassismus in den USA geäußert haben soll. Er gab im Nachgang zu, sich diesbezüglich missverständlich ausgedrückt zu haben.¹⁰⁷⁸ Aus den zahlreichen Vorträgen, die Yusuf bisher gehalten und publiziert hat, werden diejenigen analysiert, in denen er sich kritisch vis-à-vis dem Salafismus geäußert hat.

Abdal Hakim Murad wurde 1960 als Timothy John Winter in England geboren. Ebenso wie Yusuf konvertierte er 1977 zum Islam und machte 1983 in Cambridge seinen Masterabschluss in Arabistik. Darauf folgten drei Jahre Studium an der al-Azhar Universität in Kairo sowie private Unterrichte mit Gelehrten im Jemen und in Saudi-Arabien. 1989 kehrte er nach England zurück, um Türkisch und Persisch zu lernen und in Islamwissenschaft zu promovieren. 1996 wurde er Dozent für Islamwissenschaft an der Universität Cambridge. Drei Jahre später eröffnete er das Cambridge Muslim Centre, dem er als Professor für Islamwissenschaft

¹⁰⁷⁶ Vgl. Klatt, Thomas (2015). „Murabitun-Bewegung und Goethe als Moslem“. 24.06.2015. https://www.deutschlandfunk.de/islamische-zeitung-murabitun-bewegung-und-goethe-als-moslem.886.de.html?dram:article_id=323452. Zuletzt geprüft am 17.12.2018.

¹⁰⁷⁷ Vgl. <https://zaytuna.edu/mission>. Zuletzt geprüft am 16.03.2019. Die biografischen Informationen sind entnommen aus Grewal, Zareena (2014). *Islam is a Foreign Country. American Muslims and the Global Crisis of Authority*. New York: New York University Press. S. 160-162.

¹⁰⁷⁸ Für eine Übersicht zu der Kontroverse inklusive der entsprechenden Zitate vgl. Green, Emma (2017). „Muslim Americans Are United by Trump—and Divided by Race“. *The Atlantic*. 11.03.2017. <https://www.theatlantic.com/politics/archive/2017/03/muslim-americans-race/519282/>. Zuletzt geprüft am 20.12.2018.

und Dekan vorsteht. Das Centre will muslimischen Studierenden, die vor allem an den Deobandi-Schulen in England ausgebildet wurden, eine Zusatzqualifikation bieten. Diese hat das Ziel, zukünftige Führungspersonen der muslimischen Gemeinschaft besser mit dem historisch-kulturellen Erbe Großbritanniens vertraut zu machen, damit diese im Nachgang eine aktive Rolle in der britischen Gesellschaft spielen können. Im Gegensatz zu Yusuf ist Murad weniger medienwirksam aktiv. Analysiert werden von ihm verschiedene Aufsätze sowie zwei kurze Videoclips, in denen er den Salafismus kritisiert.¹⁰⁷⁹

Schließlich werden noch Dokumente von Yasir Qadhi in die Analyse mit einbezogen. Seine Biografie unterscheidet sich von den vorhergegangenen insofern, als er zunächst selbst dem salafistischen Spektrum angehörte.¹⁰⁸⁰ Qadhi wurde 1975 als Sohn pakistanischer Einwanderer in Houston, Texas geboren. Als er fünf Jahre alt war, migrierte seine Familie nach Saudi-Arabien, wo er – anders als Khorchide, der eine staatliche Schule besuchte – seinen Schulabschluss an einer britischen Privatschule erwarb. Zurück in den USA erhielt er zunächst einen Bachelor-Abschluss in Chemieingenieurwesen. 1996 kehrte er allerdings wieder nach Saudi-Arabien zurück und absolvierte an der Universität von Medina zunächst einen Bachelor in Arabistik und darauf aufbauend einen Master in islamischer Theologie. Einer seiner Lehrer war Ibn al-‘Uṭaimīn. Nach neun Jahren in Saudi-Arabien kehrte er in die USA zurück und promovierte an der Yale University über Ibn Taimīya. Gegenwärtig lehrt er als Adjunct Professor am Rhodes College, in Memphis, Tennessee und ist zudem Dean of Academic Affairs am AlMaghrib Institute. Das 2001 gegründete Institut ist eine private islamische Bildungseinrichtung, die in über 40 Städten weltweit Unterricht anbietet.¹⁰⁸¹

Im Verlaufe der 2000er-Jahre begann Qadhi sein Religionsverständnis zu überdenken. Laut eigenen Angaben war es zunächst vor allem mangelnde intellektuelle Zufriedenheit, die ihn vom salafistischen Islamverständnis abrücken ließ. Hinzu kamen diverse weitere Aspekte, die

¹⁰⁷⁹ Die Informationen stammen aus Sadek, Hamid (2014). „The Rise of 'Traditionalist Islam' Network(s): Neo-Sufism and British Muslim Youth“. In: Ron Geaves; Theodore P. C. Gabriel (Hrsg.): *Sufism in Britain*. London: Bloomsbury Academic. S. 177–196. S. 182-183.

¹⁰⁸⁰ Vgl. eines seiner früheren Werke: Qadhi, Abu Ammaar Yasir (2002). *An Explanation of Muhammad ibn ‘Abdul Wahhab's Four Principles of Shirk*. Birmingham, U.K.: Al-Hidāyah Publishing and Distribution. Zu seiner salafistischen Zeit kritisierte er unter anderem Hamza Yusuf. Im Rahmen der Kontroverse um die Konferenz in Toronto stellte sich Qadhi auf die Seite Yusufs und entschuldigte sich für seine damaligen verbalen Ausfälle. Vgl. Qadhi, Yasir (2016). „Some quick points regarding the #RIS2016 controversy:“. 26.12.2016. <https://www.facebook.com/yasir.qadhi/posts/some-quick-points-regarding-the-ris2016-controversy-shaykh-hamza-yusuf-is-one-of/10154473121998300/>. Zuletzt geprüft am 25.12.2018.

¹⁰⁸¹ Die biografischen Informationen stammen aus o.V. (2016). „Who is Yasir Qadhi?“. *Convergence Stride*. 24.06.2016. <http://www.convergencestride.com/2016/06/who-is-yasir-qadhi/>. Zuletzt geprüft am 10.11.2018. Für das Institut siehe <https://www.almaghrib.org/>. Zuletzt geprüft am 16.03.2019.

er an der aktuellen salafistischen Bewegung und ihren Untergruppen als kritisch erachtet.¹⁰⁸² Gleichzeitig betont er, dass er die *‘aqīda* der *Salaf* im Vergleich zur *Aš‘arīya* und *Māturīdīya* nach wie vor am authentischsten erachte und Ibn Taimīya ein großes Vorbild für ihn darstelle. Dies solle einen jedoch nicht davon abhalten, aktuelle, realitätsbezogene Fragen für Muslime im Westen zu erörtern, anstatt sich ausschließlich abstrakten theologischen Fragestellungen zu widmen.¹⁰⁸³ Analysiert werden von Qadhi verschiedene Videovorträge sowie sein wohl bekanntester Aufsatz zu diesem Thema „On Salafi Islam“.

Die kurze biografische Übersicht zeigt, dass die genannten Personen sich mit unterschiedlicher Intensität mit dem Thema Salafismus auseinandergesetzt haben. Aus diesem Grund werden im Folgenden einzelne Autoren überproportional, andere lediglich vereinzelt zitiert. Die Tatsache, dass sich letztere mit ihren Ansichten in die übergeordnete Argumentation einfügen lassen, zeigt jedoch, dass die Personen dieses Kapitels eine weitestgehend einheitliche Sichtweise auf spezifisch salafistische Thesen vertreten. Diese werden nun im Einzelnen näher beleuchtet.

4.4.2.1 Zölestische Misogynie: zum Unterschied zwischen dem Willen Gottes und dessen menschlicher Interpretation

Aus salafistischer Sicht gilt es, die Rolle der Frau im öffentlichen Leben möglichst auf ein Minimum zu reduzieren. Dies diene nicht nur ihrem eigenen Schutz, sondern solle auch Männer vor etwaigen Versuchungen bewahren. Ausgehend von der Annahme, dass die Regeln Allahs stets gerecht seien, können gewisse Einschränkungen und Verbote für Frauen nicht als diskriminierend gelten, da es sich dabei um den Willen Gottes handle. Dass aus Sicht von Modernisten viele der von Salafisten in diesem Kontext herangezogenen textuellen Verweise kein hinreichender Beleg seien, um ihr Urteil als gottgewollt deklarieren zu können, wird Gegenstand dieses Kapitels sein.

Nach Ansicht bekannter salafistischer Gelehrter des saudischen Ständigen Komitees für Rechtsfragen (C.R.L.O.) seien Büstenhalter und das Tragen von Absatzschuhen für Frauen verboten, wenn damit die Größe oder das Alter der Person verschleiert werden soll. Dieses Verbot wirft aus der Sicht Abou El Fadls verschiedene Fragen auf. Wieso sollen größere Frauen automatisch attraktiver sein? Gibt es entsprechende Kleidungsverbote auch für Män-

¹⁰⁸² Vgl. Qadhi, Yasir (2013). „Shaykh Yasir Qadhi is no longer a “Salafi”“. *Lamppost Education Initiative*. 28.03.2013. <http://www.lamppostproductions.com/shaykh-yasir-qadhi-is-no-longer-a-salafi/>. Zuletzt geprüft am 25.05.2015. Zu den Details der Kritik vgl. die folgenden Unterkapitel.

¹⁰⁸³ Vgl. o.V. (2015). „Have you left the way of the Salaf? ~ Dr. Yasir Qadhi“. 09.04.2015. <https://www.youtube.com/watch?v=8GYkedPxxII>. Zuletzt geprüft am 04.12.2018.

ner, die ein anders Alter oder eine andere Körpergröße vortäuschen wollen? Geht es explizit um die genannten Kleidungsstücke oder um ein generelles Täuschungsverbot in Bezug auf das Verhältnis von Mann und Frau? Da in den Quellentexten kein Verweis auf Absatzschuhe und Büstenhalter zu finden ist, liege letzteres nahe. Wie jedoch könne es dann sein, dass die gleichen Gelehrten die so genannte *misyār*-Ehe für legitim ansehen? Dabei heiratet ein Mann eine Frau, ohne ihr vorher zu sagen, dass er sich nach einer gewissen Zeit wieder scheiden lassen wird.¹⁰⁸⁴ Die juristische Tradition sei in Bezug auf die Legitimität dieser Ehe zu keinem Konsens gekommen. Unabhängig davon erscheine es jedoch völlig widersinnig, Männern eine derart schwere Form des Betruges zu erlauben, während Frauen das Tragen bestimmter Kleidungsstücke mit Verweis auf ein Täuschungsverbot verwehrt wird. Diese Widersprüchlichkeit sei vielmehr ein Zeichen von Voreingenommenheit gegenüber Frauen seitens der salafistischen Gelehrten als Ausdruck des Willens Gottes.¹⁰⁸⁵

Ein weiterer Kritikpunkt ist nach Abou El Fadl die Selektivität in der Beweisführung durch die saudischen Gelehrten. So sei Männern der Besuch von Gräbern gestattet, Frauen hingegen nicht. Als Beweis wird ein Hadith herangezogen, in dem der Prophet gesagt haben soll, dass Gott die Frauen, die Gräber besuchen, verfluche.¹⁰⁸⁶ Was die salafistischen Gelehrten verschweigen, sei der Kontext, in dem diese Äußerung getätigt wurde; insbesondere angesichts der Tatsache, dass der Prophet in diversen anderen Überlieferungen das Fluchen als tadelnswert ansah. Der Hadith existiere in verschiedenen Varianten. Während in einigen Versionen das Wort *zā'irāt* (weibliche Besucherinnen) verwendet wird, findet sich in anderen wiederum der Begriff *zauwārāt*, was regelmäßige Besucherinnen bedeutet.¹⁰⁸⁷ Dies lege nahe, dass eine bestimmte Gruppe von Frauen angesprochen war, die gewerbsmäßig Gräber aufsuchten, um gegen ein entsprechendes Entgelt hochemotionale Trauerzeremonien durchzuführen. Um diese als unislamisch geltende Praxis zu beenden, sei die Äußerung des Propheten gefallen.¹⁰⁸⁸

¹⁰⁸⁴ Damit unterscheidet sich die *misyār*-Ehe von der als „Zeitehe“ bekannten *mut'a*-Ehe, da hier beiden Ehepartnern im Vorfeld bewusst ist, dass die Ehe nur temporär Bestand hat. Letztere gilt aus salafistischer Sicht als verboten. Zu *mut'a* vgl. Heffening, W. (2012). „Mut'a“. *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. 2012. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0819. Zuletzt geprüft am 02.07.2017.

¹⁰⁸⁵ Vgl. Abou El Fadl, Khaled (2001b). *Speaking in God's Name. Islamic Law, Authority, and Women*. Oxford: Oneworld Publications. S. 177–180. Die Fatwas des C.R.L.O. sind im Anhang des Buches aufgeführt.

¹⁰⁸⁶ Der Hadith ist in verschiedenen Varianten überliefert, z.B. bei at-Tirmidī im Buch über Beerdigungen im Kapitel „über die Missbilligung des Gräberbesuches durch Frauen“ (*mā ḡā'a fī karāhiyat ziyārat al-qubūr li-n-nisā'*) und bei Ibn Māğah im Buch über Beerdigungen.

¹⁰⁸⁷ Vgl. hierzu auch das Onlinewörterbuch *al-Ma'ānī*, das den Begriff *az-zauwār* als „regelmäßigen Besuch“ (*al-kaṭīr az-ziyāra*) angibt: <https://goo.gl/MJpNkm>. Zuletzt geprüft am 15.03.2019.

¹⁰⁸⁸ Eine Überprüfung der Primärquelle ergab, dass dort in der Tat ausschließlich der Hadith zitiert wird, in dem der Begriff *zā'irāt* verwendet wird und das Phänomen der *zauwārāt* nicht thematisiert wird. Vgl. Ibn Bāz, 'Abd al-'Azīz (o.J.). „Ḥadīṭ: la'ana llāh zā'irāt al-qubūr“. *Al-Mauqī' ar-Rasmī li-Samāḥat aš-Šaiḥ al-Imām Ibn Bāz*. o.J. <http://www.binbaz.org.sa/fatawa/4810>. Zuletzt geprüft am 02.07.2017.

Aus diesem Grund sei die Mehrheit der Gelehrten zu dem Schluss gekommen, dass Frauen der Gräberbesuch gestattet sei. Das Verbot hingegen repräsentiere lediglich eine Minderheitenmeinung innerhalb des hanbalitischen *madhhab*. Es sei legitim zu behaupten, dass man aufgrund eigener Recherchen und ausgiebigen Vergleichs der Argumente diese Sichtweise als die authentischste erachte. Wenn man jedoch andere Meinungen als die eigene unter den Tisch fallen ließe, nur um die eigene Überzeugung als einzig mögliche erscheinen zu lassen, missbrauche man das Vertrauen der Fragesteller.¹⁰⁸⁹

Ein weiterer Kritikpunkt betrifft die oftmals sowohl als unmoralisch als auch widersprüchlich empfundene Güterabwägung bei der Rechtsfindung der Salafisten. So wurde es Frauen in Saudi-Arabien bekanntlich verwehrt, Auto zu fahren. Ein Text aus Koran und Sunna, der sich explizit auf Autos bezieht, existiert dazu nicht. Auch ein *qiyās* sei schwierig, da schließlich bekannt sei, dass Frauen zur Zeit des Propheten Pferde und Kamele ritten und darin nichts Unmoralisches gesehen worden sei. Aus diesem Grund müssten sich die Salafisten des Prinzips der Abwendung von Schaden im Vorfeld (*sadd ad-darī'a*) bedienen: Da Autofahren zu möglichem unerlaubten Kontakt mit dem anderen Geschlecht führen könne, sollte man es Frauen lieber verbieten. Diese Logik berge jedoch diverse Probleme und könne leicht zu völlig absurden Rechtsbestimmungen führen. So müsste man konsequenterweise auch Klebstoff verbieten, weil die Gefahr bestünde, dass Personen ihn als Rauschmittel missbrauchen. Außerdem sei das Verbot in seiner Pauschalität unzulässig. Schließlich sei vorstellbar, dass eine Frau ihren schwer kranken Vater ins Krankenhaus bringen müsse und der schnellste Weg die Verwendung des eigenen Autos darstellt. Die Wahrung von Menschenleben habe im Islam einen weitaus höheren Rang als spekulative Ängste über etwaige moralische Verstöße. Abou El Fadl verweist auf einen Zwischenfall in Saudi Arabien, bei dem Schülerinnen bei einem Brand an ihrer Schule von den Einheiten des „Ausschusses für die Verbreitung der Tugend und Verhinderung von Lastern“ in das brennende Gebäude zurückgeschickt wurden, da sie nicht verschleiert waren und dort zu Tode kamen. Für ihn ist der Vorfall das tragische Resultat der beschriebenen Denkweise.¹⁰⁹⁰

Das Gleiche gelte für das Verhältnis zwischen Heirat und Wissenserwerb. So sei es laut Ibn Bāz und Ibn al-ʿUṭaimīn für eine Frau unrechtmäßig, einer geplanten Heirat mit Verweis auf ein noch zu beendendes Studium zu widersprechen. Überhaupt seien der Haushalt und die Zu-

¹⁰⁸⁹ Vgl. Abou El Fadl (2001b), S. 180–188. Das Kapitel behandelt auch die Themen Reisen ohne angemessenen Begleiter (*mahram*) sowie Frauenstimmen und Klatschen. Da die Gegenargumente dem Thema Gräberbesuch stark ähneln, werden sie hier nicht explizit aufgeführt.

¹⁰⁹⁰ Vgl. o.V. (2002). „Saudi Police 'Stopped' Fire Rescue“. *BBC News*. 15.03.2002. http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/1874471.stm. Zuletzt geprüft am 02.07.2017.

friedenstellung des Mannes der eigenen Weiterbildung überzuordnen. Diese Feststellung widerspricht nach Ansicht der Modernisten dem islamischen Recht, wonach der religiöse Wissenserwerb (*ṭalab al-ʿilm*) verpflichtend (*wāǧib*), die Heirat jedoch nur empfohlener Brauch (*sunna*) sei. Bedeutende Gelehrte wie Ibn Taimīya oder an-Nawawī haben bekanntlich nie geheiratet. Wenn diese Regel nur für Männer, aber nicht für Frauen gelte, müssten die genannten Gelehrten ihre von der Tradition abweichende Ansicht mit entsprechenden Belegen und Argumenten untermauern, was sie jedoch in ihren Stellungnahmen nicht taten. Dies sei ein klarer Indikator für die fälschliche Darstellung der eigenen Meinung als Vorschrift des Allmächtigen.¹⁰⁹¹

Bei ihrer Urteilsfindung verweisen die Gelehrten des C.R.L.O. oftmals auf eine bestimmte Sorte der Hadithliteratur, in der sich der Prophet abfällig und teilweise vulgär gegenüber Frauen geäußert haben soll. Da sich viele dieser Hadithe in den sechs bekannten Hadithsammlungen befinden, werden sie seitens der Salafisten als nicht hinterfragbare Quelle für ihr Urteil dargestellt. Jedoch gelte es bei der Rechtsfindung, das islamische Textkorpus in seiner Gesamtheit zu betrachten, sich widersprechende Aussagen miteinander in Einklang zu bringen oder gegebenenfalls bestimmte Texte als nicht authentisch zu verwerfen. Den erniedrigenden Schilderungen in bestimmten Hadithen widerspreche das koranische Gebot der Gleichheit in der Ehe, der Niederwerfung nur vor Gott sowie zahlreiche authentische Hadithe über die aktive Rolle von Frauen im öffentlichen Leben und den Umgang des Propheten mit seinen Ehegattinnen. Demzufolge gelte es, die erwähnten Hadithe jenseits ihrer Überlieferungsketten kritisch zu hinterfragen. Da viele der durch den Propheten angestoßenen Veränderungen zu einer signifikanten Verbesserung der Frau in der damaligen patriacharlichen Gesellschaft führten, sei es wahrscheinlich, dass reaktionäre Kräfte nach seinem Tod versuchten, diesen Prozess einzuschränken oder gar rückläufig zu machen, indem sie ihm Dinge in den Mund legten, die er höchstwahrscheinlich nie gesagt hat.¹⁰⁹²

Abou El Fadl und Khorchide merken an, dass viele derartige Hadithe durch Abū Huraira (gest. 681) überliefert wurden, der jedoch kein vertrauenswürdiger Übermittler sei.¹⁰⁹³ Er wurde erst drei Jahre vor dem Tod des Propheten Muslim und habe dennoch mehr Hadithe übermittelt als andere langjährige Gefährten. Aufgrund seiner Unglaubwürdigkeit sei er seinerzeit von den späteren Kalifen ʿUmar, ʿAlī und der Prophetenfrau ʿĀʾiša scharf kritisiert worden. Seine Rehabilitierung erfolgte erst in Folge von sektiererischen Auseinandersetzungen

¹⁰⁹¹ Vgl. Abou El Fadl (2001b), S. 188–200.

¹⁰⁹² Vgl. Ibid. S. 215–217.

¹⁰⁹³ Zu Abū Huraira vgl. Goldziher, I. (2012). „Abū Huraira“. *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. 2012. http://dx.doi.org/10.1163/2214-871X_ei1_SIM_0227. Zuletzt geprüft am 03.07.2017.

gen mit den Schiiten, in deren Zuge allen Gefährten weitestgehende Fehlerfreiheit zugesprochen wurde, einschließlich solch kontroversen Figuren wie Abū Huraira.¹⁰⁹⁴ Eine wortwörtliche Lesart blende diesen Kontext aus und verletzte damit letztlich den sukzessiv angelegten emanzipatorischen Geist des Islams.¹⁰⁹⁵

Aufgrund der Voreingenommenheit gegenüber Frauen unterstellen die Modernisten den Salafisten eine Doppelmoral im Umgang mit den heiligen Quellen. Schließlich gebe es in einem anderen Kontext etliche Hadithe von ähnlicher Authentizität, in denen bestimmte Völker, insbesondere Schwarze, als minderwertig dargestellt werden. Diese würden durch die Salafisten unisono mit Verweis auf die universelle Botschaft des Islams als Fälschungen klassifiziert. Dass in diesem Fall auf höhere Werte verwiesen wird, um als problematisch erachtete Quellentexte zu verwerfen, in Bezug auf Frauen jedoch das Textmaterial als Ausdruck göttlichen Willens postuliert wird, sei widersprüchlich und ein Missbrauch am Text:

*A continued balance of power is needed between the author, reader, and text. The dominance of one over the others leads to intellectual stagnation of the type that is well-exemplified in the determinations of the C.R.L.O. As to Islamic law, it has become common in the modern age to use the authority of the Author (God) to justify the despotism of the reader. (...) It is impossible for a human being to represent God's Truth – a human being can only represent his or her own efforts in search of this truth.*¹⁰⁹⁶

Auch wenn sie theoretisch den Unterschied zwischen Scharia, als das von Gott intendierte Gesetz, und *fiqh*, als den menschlichen Versuch dieses zu deuten, anerkennen, „puritans end up obscuring the distinction to the point of rendering it meaningless“.¹⁰⁹⁷ Demnach sei die Mehrheit aller das Leben betreffenden Fragestellungen bereits durch das offenbarte Gesetz beantwortet und müsste nur angewandt werden. Bis auf wenige Ausnahmen verböten sich deshalb Meinungsverschiedenheiten unter den Juristen. Diese Denkweise widerspreche dem Ethos der juristischen Tradition. Dass Salafisten ihre Urteile nicht als das Ergebnis ihrer spezifischen Rechtsmethodik, sondern als äquivalent zum islamischen Recht per se präsentieren, verschweige die Subjektivität ihrer Überzeugungen:

¹⁰⁹⁴ Vgl. Khorchide, Mouhanad (2014). *Scharia - der missverstandene Gott. Der Weg zu einer modernen islamischen Ethik*. Freiburg im Breisgau: Herder. S. 114-117; Abou El Fadl (2001b). S. 232-246.

¹⁰⁹⁵ Vgl. Ramadan, Tariq (2010). *What I Believe*. New York: Oxford University Press. S. 62–63.

¹⁰⁹⁶ Abou El Fadl (2001b). S. 265. Abdal Hakim Murad nennt die hermeneutische Verwechslung von göttlicher Autorenschaft und menschlicher Interpretationen einen „protestant error“. o.V. (2012). „The Salafi Fallacy – Abdal Hakim Murad“. 21.04.2012. <https://www.youtube.com/watch?v=1MRXs5fqIXQ>. Zuletzt geprüft am 04.12.2018.

¹⁰⁹⁷ Abou El Fadl (2007). S. 153.

*In fact, despite their claims of objectivity, the puritan orientation forces religious texts to validate the social and political frustrations and insecurities of its adherents. (...) All along the puritans claim to be entirely literal and objective, and to faithfully implement what the texts demand without their personal interference. This claim is simply fraudulent and untrue because in every situation we find that the puritan reading of the text is entirely subjective.*¹⁰⁹⁸

All diese Rechtsurteile werfen für die Modernisten die Frage nach der Güterabwägung auf. Warum werde der Verschleierung der Frau seitens der Salafisten eine höhere Priorität zugemessen als übergeordneten Prinzipien wie Gerechtigkeit, Menschenwürde, Freiheit und Gleichheit? Für Khorchide seien diese „nicht in das Selbstverständnis der Scharia-Systeme eingedrungen. Sie sind nicht in das Bewusstsein des Muslims als Teil seines Muslimseins eingedrungen“.¹⁰⁹⁹ Dass salafistische Vorstellungen von der Rolle der Frau auch im muslimischen Mainstream Anklang finden, hat für die traditionsorientierten Modernisten nicht nur theologische, sondern auch soziale, historische und politische Gründe. Minderwertigkeitsgefühle objektiv oder subjektiv marginalisierter Muslime führen dazu, dass Positionen saudischer Gelehrter in der Diaspora übernommen werden. Ängste vor kultureller Assimilierung schüren dabei den Wunsch nach Differenz:

*(...) the issue of women has been central to power relations and political as well as theological and cultural debates. This has fostered a kind of reflex reaction in the contemporary Muslim psyche: the less Western the discourse about women, the more it is perceived as Islamic, and conversely, the more Islamic it is, the more it should be restrictive and oppose Western permissiveness whose objective is supposed to be to undermine religion and morals.*¹¹⁰⁰

Besonders problematisch an dieser Einstellung sei, dass damit islamfeindliche Stereotypen bestätigt werden. So zum Beispiel der Vorwurf, der Islam sei solange nicht reformierbar, solange der Koran als Gottes unhinterfragbares Wort erachtet werde.¹¹⁰¹ Salafisten verschlimmern diese Vorstellung sogar noch, indem sie diese Unhinterfragbarkeit des Wortlauts auf die Hadithe ausdehnen würden. Dabei sei dort sowohl in Bezug auf die Authentizitätsprüfung als auch auf den Inhalt und die daraus abzuleitenden Maximen weitaus mehr Spielraum möglich als Salafisten behaupten. Was dies im Detail bedeutet, wird im nächsten Kapitel näher thematisiert.

4.4.2.2 *Ärzte und Apotheker: über den Umgang mit Hadithen*

Salafisten geben vor, sich in ihrer Urteilsfindung ausschließlich auf den Koran und die Hadithe zu stützen. Dabei erachten sie beide Quellen als selbsterklärend und negieren damit

¹⁰⁹⁸ Ibid. S. 96.

¹⁰⁹⁹ Khorchide (2012). S. 198–199.

¹¹⁰⁰ Ramadan (2010). S. 64.

¹¹⁰¹ Vgl. Ramadan (2009). S. 26. Salafisten wiederum dürfte dieser Vorwurf vermutlich egal sein, da außermuslimische Kritik aus ihrer Sicht sowieso keine Legitimation besitzt. Dies ist ein Indiz für die Offenheit der Modernisten im Hinblick auf außermuslimische Diskurse.

implizit alternative Deutungsmodelle. Für die Modernisten stellt dies eine Zweckentfremdung dar. Insbesondere das im Gegensatz zum Koran weitaus umfangreichere und widersprüchlichere Textmaterial der Hadithliteratur bedarf einer komplexen Methodik, um es auf spezifische Rechtsfragen anzuwenden. Vor allem bei Hadithen, aus denen sozio-politische Normen abgeleitet werden sollen, müssen allerhöchste Ansprüche bezüglich ihrer Authentizität und inhaltlichen Relevanz gelten. Diese Ansprüche können sich durchaus im Verlaufe der Zeit ändern und somit die Autorität des Berichts in Frage stellen.¹¹⁰² Zudem muss der Interpret über Aufrichtigkeit, Gewissenhaftigkeit, Selbstkontrolle, Vernunft und einen umfassenden Blick auf alle die Fragestellung tangierenden Faktoren verfügen, um ergebnisoffen zu arbeiten und zu vermeiden, nur nach vermeintlichen Belegen für seine bereits vorgefertigte Meinung zu suchen.¹¹⁰³ Dies komme sonst einem Missbrauch des Textes gleich: „Quotations and anecdotes do not make an argument; they simply illustrate it. It is the speaker who makes the argument and (...) who chooses the illustrative quotations or anecdotes“.¹¹⁰⁴ Anhand eines Fallbeispiels wird im Folgenden illustriert, wie aus Sicht der Modernisten all diese Voraussetzungen durch die Salafisten unerfüllt bleiben.

Am 12. März 1996 weigerte sich der Profi-Basketballspieler Mahmoud Abdul-Rauf, während des Abspielens der US-amerikanischen Nationalhymne aufzustehen. Er begründete dies damit, dass die Flagge ein Symbol der Unterdrückung darstelle, dem gegenüber Respekt zu zeigen unvereinbar mit seinem Glauben sei.¹¹⁰⁵ Daraufhin wurde er von der NBA suspendiert, ging später ins Ausland und kehrte erst viele Jahre später in die USA zurück.¹¹⁰⁶ Der Vorfall sorgte sowohl in der US-amerikanischen Öffentlichkeit als auch innerhalb der dortigen muslimischen Gemeinschaft für eine aufgeregte Debatte. Dabei ging es vor allem um die Frage, inwieweit das Verhalten Raufs aus islamischer Sicht gerechtfertigt sei.

Im Zuge dieser Debatte veröffentlichte die in Washington, DC ansässige salafistische Organisation „Society for the Adherence to the Sunna“ (SAS) eine Fatwa, in der sie das Aufstehen oder Respektzollen für etwas anders als Gott als Form der Anbetung (‘*ibāda*’) klassifizierte und somit als verboten ansah.¹¹⁰⁷ Zur Begründung stützte sie sich auf mehrere Hadithe. Im

¹¹⁰² Vgl. Abou El Fadl (2001b). S. 97–98; Ramadan (2009). S. 35–36; Khorchide (2014). S. 15–16.

¹¹⁰³ Vgl. Abou El Fadl (2001b). S. 173.

¹¹⁰⁴ Abou El Fadl, Khaled (2001a). *And God Knows the Soldiers. The Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourses*. Lanham, Md.: University Press of America. S. 41.

¹¹⁰⁵ Rauf wurde 1969 als Chris Wayne Jackson geboren, konvertierte 1991 zum Islam und änderte zwei Jahre später seinen Namen.

¹¹⁰⁶ Vgl. Sierra, Jorge (2010). „Mahmoud Abdul-Rauf: 'After the anthem fiasco, no team wanted to touch me““. *Hoopshype*. 04.02.2010. <http://hoopshype.com/2010/02/04/mahmoud-abdul-rauf-after-the-anthem-fiasco-no-team-wanted-to-touch-me/>. Zuletzt geprüft am 01.07.2017.

¹¹⁰⁷ Der Originaltext der Fatwa befindet sich in Abou El Fadl (2001a). S. 157-158.

ersten Hadith wird von dem Gefährten Anas Ibn Mālik (gest. 709) berichtet, dass die *Ṣaḥāba* trotz ihrer Liebe zum Propheten nicht extra aufstanden, wenn er ihnen begegnete, da ihm dies nicht gefiel.¹¹⁰⁸ Im zweiten Hadith berichtet Mu‘āwiya Ibn Abī Sufyān (gest. 680), der Gründer der Umayyadendynastie, dass laut Muhammad derjenige, der andere für sich aufstehen lasse, seinen Platz im Höllenfeuer finden würde.¹¹⁰⁹ Des Weiteren wird ein Hadith aufgeführt, in dem der Gefährte Mu‘āḍ Ibn Ğabal (gest. 639) aus dem Gebiet des fruchtbaren Halbmondes zurückkehrte und sich vor dem Propheten niederwarf. Nach dem Grund für diese Handlung gefragt antwortete er, er habe gesehen, dass die Menschen dies aus Respekt vor ihren Priestern machen und dem Propheten schließlich weitaus mehr Ehre zukomme. Darauf antwortete Muhammad: „Wenn ich irgendwem auferlegt hätte, sich vor jemand anderem niederzuwerfen, so der Frau vor ihrem Mann“.¹¹¹⁰ Zum Bestürzen Abou El Fadls habe diese Fatwa viele Muslime die Debatte als beendet und den Sachverhalt als geklärt ansehen lassen. Dabei strotze sie vor lauter handwerklicher Fehler und könne deswegen mitnichten als auf der Scharia basierendes Urteil angesehen werden.

Zunächst gelte es anzumerken, dass es sich bei dem ersten Hadith um ein *āḥād*-Hadith handelt, es also nur eine Überlieferungskette dafür gibt. Hadithe, die eine Pflicht (*wāğib* oder *farḍ*) begründen sollen, müssten jedoch entweder selbst mehrfach überliefert (*mutawātir*) sein oder diesen Status über verschiedene Überlieferungen, die in ihrer Aussage jedoch identisch sind (*mutawātir bi-l-ma‘nā*), erreichen.¹¹¹¹ Dies sei hier nicht der Fall. Hinzu komme, dass der Hadith von at-Tirmidī lediglich als *ḥasan ġarīb* eingestuft wurde, was bedeute, dass seine Echtheit zwar als wahrscheinlich, jedoch nicht als zweifellos belegt (*ṣaḥīḥ*) gilt. Aufgrund dieses Zweifels an seiner Echtheit ist er von anderen *Muḥaddiṭūn* nicht in ihre Werke aufgenommen worden. Des Weiteren gehöre der Hadith in die islamrechtliche Kategorie der *ādāb* (Gewohnheiten, Etikette) und nicht in die der *‘ibādāt* (gottesdienstliche Handlungen). Selbst wenn man der Logik von SAS folgen und den Akt des Aufstehens für eine Flagge als gottesdienstliche Handlung erachten würde, so könne man als Beweis für sein Urteil (*ḥukm*) nicht

¹¹⁰⁸ Der Hadith ist bei at-Tirmidī in seinem Buch „Der Charakter des Propheten“ (*aš-šamā‘il al-muḥammadīya*) im Kapitel „über die Bescheidenheit des Propheten“ (*mā ġā‘a fī tawāḍu‘ rasūl Allāh*) überliefert.

¹¹⁰⁹ Der Hadith ist bei Abū Dāwūd im Buch über Benehmen im Kapitel „Einen Mann für sich aufstehen lassen“ (*qiyām ar-rağūl li-r-rağūl*) und bei at-Tirmidī im Buch über Benehmen ohne weiteres Unterkapitel überliefert.

¹¹¹⁰ Der Hadith ist bei at-Tirmidī im Buch über das Stillen (*ar-riḍā‘*) im Kapitel „über das Recht des Mannes gegenüber seiner Frau“ (*mā ġā‘a fī ḥaqq az-zauğ ‘alā l-mar‘a*) überliefert.

¹¹¹¹ Vgl. Kapitel 4.2.2.3 („Die Mehrheit ins Feuer?“). Gemäß Abou El Fadl sehen einzig die *Ahl al-Ḥadīṭ āḥād*-Hadithe als ausreichende Grundlage für normative Rechtsfindungen an.

einen Hadith aus einer völlig anderen islamrechtlichen Kategorie heranziehen.¹¹¹² Zuletzt wird angezweifelt, ob der Inhalt des Hadiths mit der eigentlichen Problemstellung in eine Beziehung gesetzt werden kann. Ein Analogieschluss (*qiyās*) sei nicht zulässig, wenn der ermittelbare Grund für die normative Bewertung des Ausgangsfalls von dem aktuellen Fall abweicht (*‘adam ittiḥād al-‘illa*). Offenkundig ist das Aufstehen vor dem Propheten etwas anderes als das Aufstehen für eine Flagge. In solch einem Fall sei höchstens ein indirekter Vergleich (*qiyās adnā/ḥaḥḥ*) möglich, der jedoch ausführlich methodologisch begründet werden müsste. Dies würde durch SAS jedoch unterlassen.¹¹¹³

Auch bei der Verwendung des zweiten Hadiths würden seitens SAS mehrere Aspekte nicht berücksichtigt. Zum einen unterscheiden sich die beteiligten Personen in den beiden Versionen des Hadiths, was Fragen bezüglich seines Wahrheitsgehaltes aufwerfe. Des Weiteren seien Hadithe, die in einem politisch turbulenten Kontext entstanden und in denen eine Partei, in diesem Falle Mu‘āwiya, in einem positiven Licht dargestellt werde, äußerst kritisch zu betrachten. Viel wichtiger sei jedoch, dass es in dem Hadith nicht um das Aufstehen für etwas oder jemanden gehe, sondern um Personen, die andere für sich aufstehen lassen. Daher seien sowohl der bekannte Korankommentator Abū Ğa‘far aṭ-Ṭabarī (gest. 923)¹¹¹⁴ als auch der Hadithgelehrte an-Nawawī zu dem Schluss gekommen, dass daraus kein generelles Verbot des Aufstehens für bestimmte Anlässe abgeleitet werden könne. So gäbe es viele andere Hadithe, die darüber berichten, dass Muhammad zu gewissen Anlässen aufgestanden sei, etwa bei Beerdigungen. Daher sei man sowohl zwischen als auch innerhalb der Rechtsschulen zu keinem Konsens gelangt, was das Aufstehen für eine andere Person anbelangt. Da SAS diese komplexe Debatte gänzlich ausblende, könne sie nicht beanspruchen, ein auf der Scharia basierendes Urteil abzubilden.¹¹¹⁵

Auch der dritte Hadith sei nicht als Beleg geeignet, da Aufstehen offenkundig eine andere Handlung darstelle, als sich niederzuwerfen. Kein einziger Gelehrter in der islamischen Tradition habe je diesen Vergleich gezogen, da weder eine Gleichheit zum Ausgangsfall noch im Zweck der Regel (*ittiḥād al-qaṣd/ḥikmat al-ḥukm*) festgestellt werden konnte. Wolle man dies trotzdem tun, müsse man sein Vorgehen entsprechend islamrechtlich-argumentativ begründen. Des Weiteren existieren diverse Varianten des Hadiths, deren Authentizitätsgrad von

¹¹¹² Abou El Fadl weist in diesem Kontext darauf hin, dass insbesondere in der *adab*-Literatur Hadithe zu finden sind, deren Authentizitätsgrad zu schwach ist, um sie in den deutlich sensibleren Bereichen der *‘ibādāt* und der *mu‘āmalāt* zu berücksichtigen.

¹¹¹³ Vgl. Abou El Fadl (2001a). 47–53.

¹¹¹⁴ Zu aṭ-Ṭabarī vgl. Chaumont, E. (2012). „al-Ṭabarī“. *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. 2012. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_7247. Zuletzt geprüft am 02.07.2017.

¹¹¹⁵ Vgl. Abou El Fadl (2001a). 54–59.

schwach (*da'if*) bis gut (*hasan*) reicht, die jedoch alle jeweils nur eine Überlieferungskette aufweisen können. Wenn jedoch ein Hadith tiefgreifende theologische oder soziale Prinzipien etablieren soll, dürfe seine Authentizität nicht fragwürdig sein. Wenn diese zudem von zweifelhafter moralischer Natur sind – in diesem Fall die Ungleichstellung der Frau – reiche selbst das im Zweifelsfalle nicht aus. Ein Hadith mit einwandfreiem *isnād* könne verworfen werden, wenn sein Inhalt (*matn*) dem Koran, Vorfällen aus der *sīra*, den Naturgesetzen oder dem Verstand widerspreche.¹¹¹⁶ Auch dies werde seitens SAS unterlassen, weshalb ihre Urteilsfindung kritisch zu hinterfragen sei.¹¹¹⁷

Über das Fallbeispiel versucht Abou El Fadl darzulegen, dass Hadithe nicht selbsterklärend sind. Für ihre korrekte Anwendung benötige es einer entsprechenden Ausbildung und Methodik. Er vergleicht das Verhältnis von Hadith- und Rechtsgelehrten mit Ärzten und Apothekern. Letztere stellen die Medikamente bereit, jedoch entscheide der Arzt je nach Fall über das Mittel, die Dosierung und den Zeitpunkt der Einnahme.¹¹¹⁸ Bei einer zeitgenössischen Exegese müssen sich verändernde Wertmaßstäbe berücksichtigt werden. Die Vielfalt der Meinungen in der islamischen Tradition bezüglich der Einschätzung von Hadithen sei hierfür der beste Beleg. Ignoriere man diese Tradition, dürfe man sich auch nicht auf Hadithwerke und deren Kommentare stützen, welche anhand der Kriterien dieser Tradition erstellt wurden. Dann jedoch bleibe nicht viel mehr übrig als die subjektive Interpretation des Verfassers der Fatwa:

*The speaker, in this case SAS, invokes the authoritative text in a fashion that constructs the authoritarian. The speaker presents himself or herself as the embodiment of the text (...). Ultimately, the speaker (...) becomes the voice of Divine judgment.*¹¹¹⁹

¹¹¹⁶Zu den Fallstricken der *matn*-Kritik vgl. Brown, Jonathan A. C. (2012). „The Rules of Matn Criticism: There Are No Rules“. In: *Islamic Law and Society* 19. S. 356–396.

¹¹¹⁷Vgl. Abou El Fadl (2001a). 62-82. Abou El Fadl übernimmt in diesem Kontext viele Argumente, die sich auch bei seinem Lehrer al-Ġazālī finden lassen. Vgl. Al-Ġazālī (2011). S. 36.

¹¹¹⁸Diese Metapher geht zurück auf den Hadithgelehrten Sulaimān Ibn Mihran al-A‘maš (gest. 765). Sein Zitat „O ihr Rechtsgelehrten, ihr seid die Ärzte und wir sind die Apotheker“, zierte auch das Banner des Hanafi Fiqh Channel. Zu seinem Wirken vgl. Juynboll, G. H. A. (2009). „al-A‘mash“. *Encyclopaedia of Islam. Third Edition*. 2009. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_22677. Zuletzt geprüft am 02.07.2017. Vgl. auch Bayraktar, Muhammed F. (2012). *Die Leuchte in der Finsternis. Sunnitische Widerlegungen salafitischer Auffassungen*. İzmit: Akaba. S. 534. Dort wird das Zitat allerdings Abū Ḥanīfa zugeschrieben. Bei dem Buch handelt es sich um eine stark überarbeitete und kommentierte Übersetzung des Buches „Selefiler ve Vehhabiler Reddiye“, des türkischen Gelehrten Ali Hoşafçı, der in einer Medresse der *İsmail Ağa Cemaati* studiert hat. Bayraktar selbst hat einen Master in islamischer Theologie der Universität Osnabrück und betreibt unter anderem mit dem muslimischen Theologen Matthias Schmidt die Webseite <https://theologenwuerze.com/>. Zuletzt geprüft am 18.03.2019. Da die in dem Buch enthaltenen Argumente mehrheitlich bereits durch die in dieser Arbeit analysierten Dokumente behandelt wurden, erfolgt hier keine gesonderte Analyse.

¹¹¹⁹Abou El Fadl (2001a). S. 46.

In diesem Abschnitt wird deutlich, dass die hier zitierten Modernisten die Nichtbeachtung der Tradition, egal ob von Salafisten oder traditionskritischen Modernisten, als irreführend in Bezug auf islamische Authentizität betrachten.

Dies gilt zum Beispiel auch für al-Albānī. Sein Buch über das Gebet des Propheten sei nichts anderes, als seine 1400 Jahre später vorgenommene Interpretation der entsprechenden Hadithe. Die Version des malikitischen *madhab* hingegen ginge auf ihren Gründer zurück, der das Gebet von den *Tābi‘ūn* gelernt habe, die wiederum die *Ṣaḥāba* kannten.¹¹²⁰ Gerade über das System der Rechtsschulen könne man lernen, welche wichtige Rolle der Kontext in der Formulierung von Rechtsfragen spielte.¹¹²¹ Eine Reaktivierung der Symbiose von Text und Kontext sei für eine authentische Reform des Islams notwendig.¹¹²² Zum Bedauern der traditionsorientierten Modernisten sei jedoch die oberflächliche Vorgehensweise von SAS in der heutigen Zeit symptomatisch für das Islamverständnis vieler Muslime geworden.

4.4.2.3 *Orientalism reversed: die salafistische Fiktion wahrhaft islamischer Authentizität und ihre Folgen*

Wie in den vorherigen Kapiteln dargelegt wurde, widerspricht der Salafismus aus Sicht der traditionsorientierten Modernisten in vielerlei Hinsicht dem, was als sunnitisch-orthodoxe Tradition erachtet wird. Dies sei insofern problematisch, als der Salafismus im Gegensatz zu anderen heterodoxen Gruppierungen in der islamischen Geschichte kein marginalisiertes Schattendasein führe, sondern immer mehr Einfluss auf das Islamverständnis der Umma gewinne. Die Gründe hierfür seien vielfältig.

Die Kolonisierung weiter Teile der islamischen Welt habe die traditionellen Institutionen islamischer Autorität erodieren lassen. Insbesondere durch die Verstaatlichung religiöser Lehrbetriebe seitens der postkolonialen Regime wurden die Curricula verwässert und die intellektuellen Standards gesenkt, um die *‘Ulamā’* als politischen Machtfaktor weitestgehend auszuschalten. Daher müsse man sich nicht wundern, wenn dem Salafismus institutionell und intellektuell wenig entgegengesetzt werden konnte und wird:

¹¹²⁰ Vgl. o.V. (2013). „Hamza Yusuf: Follow a Madhab or follow a Wahabi / Salafi? 2013 / 2014“. 10.10.2013. <https://www.youtube.com/watch?v=S-01WsNKNAE>. Zuletzt geprüft am 04.12.2018.

¹¹²¹ Vgl. Murad, Abdal Hakim (2014). „Understanding The Four Madhhabs: The Problem With Anti-Madhhabism“. *Masud*. 06.07.2014. <http://masud.co.uk/understanding-the-four-madhhabs-the-problem-with-anti-madhhabism/>. Zuletzt geprüft am 04.12.2018. Bei Bayraktar (2012). S. 517-533 findet sich eine deutsche Übersetzung von ‘Abd al-Ḥafīẓ Wentzel, einem Mitglied der *Nāẓimīya*.

¹¹²² Vgl. o.V. (2011). „Rethinking Islamic Reform Hamza Yusuf Tariq Ramadan“. 29.09.2011. <https://www.youtube.com/watch?v=qY17d4ZhY8M>. Zuletzt geprüft am 06.10.2017.

*Marginalized and displaced, Islamic law was now a field ripe for pietistic fictions and crass generalizations, rather than a technical discipline of complex interpretive practices and sophisticated methodologies of social and textual analysis.*¹¹²³

Eine Mitschuld an der Untergrabung traditionalistischer Autorität habe allerdings ebenso die „modernistische *Salafīya*“. Ihre Missachtung juristischer Präzedenzfälle und Geringschätzung der Tradition habe zu einem Egalitarismus geführt, durch den die epistemologische Grundlage zur Rechtsfindung verlorengegangen sei. Das Resultat sei ein legalistischer Opportunismus, der schließlich zur Bedeutungsleere des Reformvorhabens und reiner Apologetik geführt habe: “In the end, no one could be entirely sure about the ethical and moral principles that Salafism represented, other than a stark form of functionalism that constantly shifted in response to the political demands of the day”.¹¹²⁴

Dass der Wahhabismus das Label der Reformer übernehmen konnte, sei vor allem Rašīd Riḍās Schuld. Indem er die wahhabitische Bewegung in einem positiven Licht darstellte, habe er seine rationalistischen und ethischen Überzeugungen nationalistischen Motiven untergeordnet.¹¹²⁵ Allerdings liege gleichermaßen eine Mitschuld bei zeitgenössischen Orientalisten wie Andrew Crichton (gest. 1855) oder John Louis Burckhardt (gest. 1817), da diese in ihren Schilderungen den Wahhabiten attestiert hätten, den *wahren* Islam, wenngleich auf eine brutale Art und Weise, zu verbreiten.¹¹²⁶ Am Schlimmsten sei in dieser Hinsicht die Rolle des britischen Agenten Harry St. John Philby (gest. 1960) gewesen, da sein Appell an die Muslime, überkommene Praktiken zu überwinden, auf viele muslimische Intellektuelle abgefärbt habe.¹¹²⁷

In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts sei der Einfluss Saudi-Arabiens der Hauptgrund für die wachsende Hegemonie des salafistischen Diskurses. Das Regime ziele darauf ab, sein Islamverständnis weltweit Gültigkeit entfalten zu lassen. Dabei sei das salafistische Islamverständnis in Wahrheit nur in Saudi-Arabien kulturell verankert und repräsentiere daher weder den historischen noch den jetzigen Islam in seiner Gesamtheit:

¹¹²³ Abou El Fadl (2007). S. 39. Es ist aus Sicht des Autors kein Zufall, dass sich al-Azhar in den 1930er-Jahren deutlich vehementer gegen den Wahhabismus äußerte als heutzutage. Vgl. Abou El Fadl, Khaled (2014). *Reasoning with God. Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*. Washington DC: Rowman & Littlefield. S. 253. Interessanterweise finden, bis auf das Buch von al-Ġazālī, die in Kapitel 4.2.1. („Kritik aus dem Umfeld al-Azhars“) genannten Quellen keine Erwähnung.

¹¹²⁴ Abou El Fadl (2007). S. 78. Abou El Fadl bezeichnet in diesem Buch mit „Salafism“ die „modernistische *Salafīya*“.

¹¹²⁵ Vgl. Kapitel 3.1.2.2 („Salafisierung“ der *Wahhābīya* oder ‚Wahhabisierung‘ der *Salafīya*?“).

¹¹²⁶ Dies ähnelt dem Vorwurf gegenüber heutigen Islamkritikern, die sich als „Beleg“ für ihre Ansichten fast ausschließlich auf die salafistische Islaminterpretation beziehen. In der Quelle wird in diesem Zusammenhang der deutsche Mathematiker und Kartograf Carsten Niebuhr (gest. 1815) als positives Gegenbeispiel genannt, da er die *Wahhābīya* als fanatische Sekte charakterisierte. Vgl. Abou El Fadl (2014). S. 462.

¹¹²⁷ Vgl. Ibid. S. 247. Zu Philby vgl. Monroe, Elizabeth (1998). *Philby of Arabia*. Reading: Ithaca.

*It adopts some idealized aspects of the Islamic historical experience to project the external image of Islamicity, but its moral struggles and intellectual challenges are not rooted in Islamic sociohistorical experiences. (...) Its paradigms, categories and epistemology were thoroughly dependent on the same modernity that it strove to resist.*¹¹²⁸

Die Re-Islamisierung vor allem in der arabischen Welt ab den 1970er-Jahren trivialisiere die Komplexität und Reichhaltigkeit der islamischen Tradition, da die Nutzung islamischer Symbole und historischer Institutionen ohne Berücksichtigung der ihnen innewohnenden moralischen und ethischen Werte erfolge. Daraus folge ein äußerst dogmatisches Verständnis von islamischem Recht:

*Puritanical-Salafis claimed Islamic Law to be a self-referential system, and therefore, ethical, moral, philosophical, and historical insights could not act to balance out the formalism and arrogant autonomy of the legal system. (...) In reality, Puritanical-Salafis were not insulating Shari'ah from critical insights, but under the guise of guarding the integrity of Shari'ah they were protecting themselves from criticism.*¹¹²⁹

Innenpolitisch wiederum ließen sich die salafistischen Gelehrten zur religiösen Legitimierung eines diktatorischen Systems politisch instrumentalisieren.¹¹³⁰ Westliche Staaten trügen hierbei eine Mitschuld, indem sie mit dem Königshaus beste diplomatische Beziehungen pflegen würden.¹¹³¹

Es sei zum identitätsstiftenden Merkmal des Salafismus geworden, um jeden Preis als Antithese zu allem Westlichen wahrgenommen werden zu wollen.¹¹³² Ironischerweise ähnele sein Dresscode jedoch vielmehr westlichen Fiktionen über den Orient als der mit Blick auf die historischen Quellen anzunehmenden Bekleidung der Mehrheit der Menschen zu Lebzeiten Muhammads.¹¹³³ Zudem sei die Befolgung vermeintlicher Kleidungs Vorschriften nicht zwangsläufig moralisch. Wer ein Gewand nach „Sunnā“ trägt, aber jeden abwertet, der dies nicht tut, habe das moralische Ziel des Islams verfehlt.¹¹³⁴ Diese Form des Insularismus böte schlichtweg keine Antworten auf die Herausforderungen der Moderne und verstärke nur die Wurzellosigkeit und Entfremdungsprozesse vieler Muslime heutzutage:

¹¹²⁸ Abou El Fadl (2014). S. 256.

¹¹²⁹ Ibid. S. 280. Vgl. auch Khorchide (2014). S. 154–155.

¹¹³⁰ Vgl. Khorchide (2012). S. 197; Khorchide (2014). S. 156.

¹¹³¹ Vgl. Ramadan, Tariq (2012). „The Salafi Equation“. 20.03.2012. <http://tariqramadan.com/english/2012/03/20/the-salafi-equation/>. Zuletzt geprüft am 05.07.2015.

¹¹³² Vgl. Ramadan (2009). S. 240.

¹¹³³ Vgl. Abou El Fadl (2007). S. 174.

¹¹³⁴ Vgl. Ramadan, Tariq (2004). *Western Muslims and the Future of Islam*. Oxford: Oxford University Press. S. 36; Abou El Fadl (2001a). S. 141; Khorchide (2012). S. 130. Dies Argument findet sich auch bei den Traditionalisten, vgl. Kapitel 4.2.1.3 („Im Geiste Schillers“).

*No doubt, some people, at some level, do need to discuss the reality of the mawlid, and the Attributes of Allah and other aspects of faith. But these are not the problems of our time, nor do they present major challenges to the faith of our young men and women. These are controversies of a bygone era: the Salafis and the Ash'aris can go on debating such aspects amongst themselves, and I too as a theologian will be glad to participate in such debates, in appropriate forums, in front of appropriate audiences. But the vast majority of our youth couldn't care less about such abstract non-tangible theoretical discussions. They are struggling to retain faith in their religion, problematizing Darwinism and secularism and post-modernism and humanism and liberalism and a thousand other 'isms', while Salafis (and Deobandis, and Ash'aris, and Sufis) still debate in their circles matters that only concern the 0.1 %.*¹¹³⁵

Die Attraktivität des Salafismus vor allem in der Diaspora liege weniger an dessen theologischen Inhalten, sondern vielmehr an der vermeintlichen Klarheit und Überlegenheit, welche durch die identitätsstiftende Zugehörigkeit zu dieser Strömung vermittelt werde.¹¹³⁶ Das Bild von einem strengen Richtergott würden die Salafisten auf sich selbst projizieren und ihre Energien dafür aufwenden, Andersdenkende, vor allem Muslime, zurechtzuweisen und abzuwerten. Allerdings sei diese exklusivistische Haltung nichts weiter als ein Ausdruck von Selbstunsicherheit und in Wahrheit ein Zeichen der Schwäche:

*This bipolar vision is widespread and gives some Muslims a sense of power, might, and legitimacy in Otherness. But not only is this bipolar and simplistic vision a decoy (...), but the power it bestows is a pure illusion: in practice, the Muslims who maintain these theses only isolate themselves, marginalize themselves, and sometimes, by their excessive emotional, intellectual, and social isolation, even strengthen the logic of the dominant system (...).*¹¹³⁷

Sowohl in der muslimischen Welt wie auch in der Diaspora manifestiere sich die Ziellosigkeit der salafistischen Weltanschauung vor allem dadurch, dass viele anfänglich glühende Vertreter dieser Richtung sich im fortgeschrittenen Alter von ihr lossagen würden. Im besten Fall fänden sie ihre spirituelle Erfüllung im Sufismus, nicht wenige würden jedoch dem Islam als Ganzes den Rücken kehren.¹¹³⁸

Uneinig sind sich die traditionsorientierten Reformen darüber, ob und inwiefern der Salafismus für die zeitgenössischen Auswüchse politischer Gewalt im Namen des Islams konstitutiv sei. Qadhi betont, dass die Ideologie der Dschihadisten auch durch radikale Abspaltungen der Muslimbruderschaft beeinflusst wurde, und Yusuf verweist darauf, dass sich zudem führende salafistische Gelehrte wiederholt gegen die Verklärung von Terrorismus als

¹¹³⁵ Qadhi, Yasir (2014). „On Salafi Islam“. 22.04.2014. http://muslimmatters.org/wp-content/uploads/On-Salafi-Islam_Dr.-Yasir-Qadhi.pdf. Zuletzt geprüft am 05.07.2015. S. 15.

¹¹³⁶ Vgl. Murad, Abdal Hakim (1997). „British and Muslim?“. *Masud*. 1997. <http://masud.co.uk/ISLAM/ahm/british.htm>. Zuletzt geprüft am 18.12.2016. Vgl. auch Khorchide (2014). S. 185–186; Ramadan (2009). S. 287; Ramadan (2010). S. 49.

¹¹³⁷ Ramadan (2004). S. 5. Vgl. auch Khorchide, Mouhanad (2017). *Gott glaubt an den Menschen. Mit dem Islam zu einem neuen Humanismus*. Freiburg, Basel, Wien: Herder. S. 215.

¹¹³⁸ Sowohl Abdal Hakim Murad als auch Yasir Qadhi nutzen zur Beschreibung dieses Phänomens den Begriff „Salafi Burnout“. Vgl. Murad, Abdal Hakim (o.D.). „Islamic Spirituality: The Forgotten Revolution“. *Masud*. o.D. <http://masud.co.uk/ISLAM/ahm/fgtnrevo.htm>. Zuletzt geprüft am 04.12.2018.; Qadhi (2014). S. 13.

Dschihad ausgesprochen hätten.¹¹³⁹ Khorchide befindet solche Aussagen jedoch als einen Mangel an Selbstkritik:

Wenn heutige Wahhabiten bzw. Salafisten meinen, sie wären gegen Gewalt und gegen das Erklären anderer Muslime zu Abtrünnigen, dann verdrängen sie bewusst oder unbewusst die Grundsätze ihrer Ideologie, die Gewalt gegen Andersdenkende durch und durch bejaht und ihnen umgehend den Glauben abspricht. Durch solche Ideologien werden Intoleranz und Gewalt unter Jugendlichen, die diesen Milieus angehören, salonfähig.¹¹⁴⁰

Einig ist man sich hingegen darüber, dass die Salafisten durch ihr Zerrbild des Islams als einer intoleranten Religion letztlich das Erstarken ultra-liberaler, traditionskritischer Strömungen befeuern würden. Diese hätten aus den genannten Entwicklungen geschlossen, dass, wenn der Salafismus keine kritische Auseinandersetzung mit der Tradition zulässt, man eben die gesamte Tradition abschaffen müsse.¹¹⁴¹ Beide Sichtweisen würden dem historischen Erbe des Islams jedoch nicht gerecht und seien ungeeignet, die Identitätsfrage für heutige Muslime zufriedenstellend zu beantworten. Dennoch sei der Schaden für die Umma durch den Salafismus weitaus schlimmer, da er nicht nur die Beziehung zu Nicht-Muslimen vergifte, sondern auch innermuslimische Grabenkämpfe vertiefe:

(...) The consistent characteristic of puritanism is a supremacist ideology that compensates for feelings of defeatism, disempowerment, and alienation with a distinct sense of self-righteous arrogance vis-à-vis the nondescript 'other' – whether that 'other' is the West, nonbelievers in general, so-called heretical Muslims, or even Muslim women.¹¹⁴²

Statt die Umma angesichts der zahlreichen aktuellen Herausforderungen weiter zu spalten, wäre es viel wichtiger, auf gemeinsame Ziele hinzuarbeiten und Meinungsverschiedenheiten zu tolerieren. Dazu müsse der Salafismus jedoch seinem Exklusivismus entsagen.

4.4.2.4 Post-Salafismus: auf dem Weg zur theologischen Ökumene?

Für einige der hier analysierten Autoren hat der Salafismus nicht ausschließlich negative Aspekte. Jede islamische Strömung habe gute und negative Seiten, sodass eine ausbalancierte Sichtweise auf die jeweiligen Gruppen von Nöten sein. Wenn man die salafistische Sichtweise nicht respektiere, nur weil man sie nicht teilt, würde man letztlich das gleiche Verhalten an den Tag legen, welches man an den Salafisten kritisiert.¹¹⁴³ Ramadan hält den Salafisten zu

¹¹³⁹ Vgl. o.V. (2015). „Is Wahhabism and Salafism Motivating ISIS Muslim Theologian Answers“. 17.07.2015. <https://www.youtube.com/watch?v=ROYH7FbIaIk>. Zuletzt geprüft am 04.12.2018.; o.V. (2016). „Shaykh Hamza Yusuf – Is Saudia Arabia and the ‘Wahhabis’ responsible for ISIS Terror?“. 17.07.2016. <https://www.youtube.com/watch?v=fn9ErZoSRXg>. Zuletzt geprüft am 04.12.2018.

¹¹⁴⁰ Khorchide (2014). S. 181.

¹¹⁴¹ Vgl. o.V. (2015). „Our Time Our Challenges: Ultra Conservative Vs. Ultra Liberalism ~ Dr. Yasir Qadhi“. 19.09.2015. <https://www.youtube.com/watch?v=aSY5TioFiO8>. Zuletzt geprüft am 18.10.2015.

¹¹⁴² Abou El Fadl (2007). S. 95.

¹¹⁴³ Vgl. o.V. (2016). „Salafi, Sufi and Sectarianism – Shaykh Hamza Yusuf“. 13.04.2016. <https://www.youtube.com/watch?v=ISeNaSMDIEs>. Zuletzt geprüft am 04.12.2018.

Gute, dass sie die religiösen Quellentexte ernst nehmen und als autoritativ ansehen.¹¹⁴⁴ Leider ginge ihre Priorisierung jedoch zu Lasten des Kontextes sowohl dieser Quellen als auch der heutigen Realitäten. Der Literalismus lasse somit die Universalität der islamischen Botschaft, die nur durch ihre Wandelbarkeit und Anpassungsfähigkeit an sich ändernde Umstände wirksam werde, in den Hintergrund treten.¹¹⁴⁵

Die ausführlichste Auseinandersetzung mit den Vor- und Nachteilen der salafistischen Islaminterpretation findet sich in dem Aufsatz von Qadhi. Lobenswert sei der Empowerment-Prozess, der junge Muslime dazu auffordere, sich mit den heiligen Quellen zu beschäftigen, anstatt sich unkritisch bestehenden Autoritäten zu fügen. Auch der Aufruf, die Authentizität von Hadithen zu überprüfen, habe einen wertvollen Reformprozess in der islamischen Welt ausgelöst. Zuletzt schütze der Salafismus vor diversen abergläubischen und heterodoxen Praktiken und basiere auf der ältesten und damit ursprünglichsten, wenngleich durch Menschen formulierten, Theologie.¹¹⁴⁶

Neben den in den vorherigen Kapiteln aufgeführten Kritikpunkten stört sich Qadhi an der Rückprojektion heutiger Subjektivitäten auf die Zeit der *Salaf*. Da es zur damaligen Zeit nicht die gleichen politischen Systeme wie heute gab, könne niemand behaupten, seine Fatwa zur Vereinbarkeit von Islam und Demokratie basiere auf der Ansicht der *Salaf*. Des Weiteren würde der im Lobteil erwähnte Empowerment-Prozess dadurch blockiert, dass bestimmte Gelehrte und deren Meinung als unantastbar angesehen würden. Deren Quietismus in Bezug auf despotische Regime widerspreche der Bezugnahme auf Ibn Taimīya, der sich Zeit seines Lebens kritisch gegenüber den jeweiligen Herrschern geäußert habe.¹¹⁴⁷ Salafisten könnten ein Teil der sunnitischen Ökumene werden, wenn sie ihre theologischen und islamrechtlichen Ansichten nicht mit dem Willen Gottes gleichsetzen und andere Deutungen respektieren würden. Die theologischen Differenzen träfen keine Aussage darüber, wer ein guter Muslim sei und wer nicht. Mit Blick auf die Gefahren und Gegner des Islams seien heutzutage andere Maximen erforderlich als der Glaube an die richtige Interpretation der *ṣifāt Allāh*:

¹¹⁴⁴ Vgl. o.V. (2014). „Theology and Ethics of Pluralism – Yasir Qadhi & Tariq Ramadan“. 10.06.2014. <https://www.youtube.com/watch?v=zlrab0sfv8Y>. Zuletzt geprüft am 06.10.2017.

¹¹⁴⁵ Vgl. o.V. (2013). „Islamic Legal Philosophy (Yasir Qadhi, Jasser Auda & Tariq Ramadan)“. 28.05.2013. <https://www.youtube.com/watch?v=InkPIsyzxNE>. Zuletzt geprüft am 16.10.2017.; o.V. (2011). „Tariq Ramadan Dialogue with Khaled abu al Fadl“. 16.06.2011. <https://www.youtube.com/watch?v=1pgpQUQ7UM0>. Zuletzt geprüft am 06.10.2017.

¹¹⁴⁶ Vgl. Qadhi (2014). S. 9-12.

¹¹⁴⁷ Vgl. Ibid. S. 12-18.

Hence, I feel more of an affinity and brotherhood with a moderate Deobandi Tablighi Maturidi, who might differ with me on some issues of fiqh and theology and methodology, but whose religiosity and concern for the Ummah I can relate to, than I do with a hard-core Salafī whose only concern is the length of my pants and my lack of quoting from the ‘Kibār’ that he looks up to. Such a moderate Sufī, as well, will see me as a fellow believer in Allah and His Messenger, with trivial differences, whereas the standard hard-line Salafī will have already pigeonholed and classified me based on his pre-conceived perceptions, and his only concern will be to ‘warn against me’. And while I might agree with the hard-core Salafī that Allah has indeed *istawā ‘alā al-‘arsh* (risen over the Throne) in a manner that befits Him, his myopic narrow-mindedness of the problems facing the Ummah, and self-righteous arrogance, and his cultish mentality, will be major turn-offs for me personally, and harmful to the Ummah as a whole.¹¹⁴⁸

4.4.2.5 Zwischenfazit

Folgende Argumente bilden den Schwerpunkt der Salafismuskritik durch traditionsorientierte Modernisten: Zunächst ist aus ihrer Sicht der Umgang mit den Quellen durch die Salafisten methodisch fragwürdig. Analog zu den Traditionalisten sehen die Autoren dieses Kapitels darin das unerwünschte Resultat, wenn man die Methodik und Autorität der Tradition beiseite schiebt und sich als Laie an der Exegese versucht. Die Salafisten seien der Beweis dafür, dass der direkte Zugang zum Text ohne ausreichende Qualifikation keine Garantie für eine moderne humanistische Religionsauslegung sei. Im Gegensatz zu den Traditionalisten allerdings kritisieren sie die Salafisten weitaus deutlicher für deren Herabstufung der Frau und eine nicht nachvollziehbare Güterabwägung. Die klassischen *maqāṣid* seien aus Sicht der Modernisten weiterzuentwickeln. Salafisten hingegen würden die höheren Ziele des Islams in ihrem Literalismus gänzlich ausblenden und in einem intellektuell beschämenden Formalismus verharren. Hochproblematisch sei zudem der Exklusivismus des Salafismus, dessen Vertreter sich anmaßen, selbst Gott zu spielen. Damit würden sie de facto das Prinzip der alleinigen Allwissenheit Gottes und den Status Muhammads als Siegel der Propheten verletzen, beides Kernbotschaften des Islams. Die Aggressivität sowohl gegenüber Nichtmuslimen als auch gegenüber andersdenkenden Muslimen sei nicht nur aus ethischer und theologischer Hinsicht unislamisch, sondern auch kontraproduktiv in Bezug auf die Überzeugung Dritter von der Botschaft des Islams. Die Simplizität des salafistischen Islams mag zwar für Jugendliche in Phasen der Desorientierung interessant sein, wovon die wachsende Attraktivität dieser Strömung in der Diaspora zeuge. Letzlich böte er jedoch keine wirklichen Handlungsoptionen für muslimische Jugendliche bei den Herausforderungen ihrer Lebensrealitäten. Die intellektuelle

¹¹⁴⁸ Qadhi (2014). S. 19. Umschrift wie im Original. Vgl auch o.V. (2016). „Towards Bridging the Salafi-Ashari Divide ~ AMJA Annual Convention | Mar 2016“. 13.05.2016. https://www.youtube.com/watch?v=_WSwj_aS-6U&t=2143s. Zuletzt geprüft am 15.07.2017. Bereits 2007 fand diese Idee Raum in einem Dokument namens „Pledge of Mutual Respect and Cooperation“, das von zahlreichen anglophonen Gelehrten, darunter Qadhi, unzerzeichnet wurde. Vgl. o.V. (2007). „Pledge of Mutual Respect and Cooperation Between Sunni Muslim Scholars, Organizations, and Students of Sacred Knowledge“. *Muslim Matters*. 25.09.2007. <https://muslimmatters.org/2007/09/22/pledge-of-mutual-respect-and-cooperation/>. Zuletzt geprüft am 25.12.2018.

Stagnation des Salafismus verhindere eine zwingend benötigte Reform islamischen Denkens und würde die Vorurteile gegenüber dem Islam seitens der nichtmuslimischen Mehrheitsbevölkerung in Europa und den USA nur verstärken.

Die Art der Argumentation in den analysierten Dokumenten ist äußerst breit gefächert. Es wird islamrechtlich, theologisch, politisch, historisch und soziologisch argumentiert. Diese Spannweite ist wiederum Ausdruck der biografischen Hintergründe der Autoren, die durch die islamische und die westliche Ideengeschichte gleichermaßen geprägt wurden. Dass die Erkenntnisse westlicher moderner Geisteswissenschaften keinen Eingang in die islamische Rechtsfindung und Exegese gefunden hätten, ist für sie ein Hauptproblem im zeitgenössischen Umgang mit dem historischen Erbe des Islams: „The objectives and methodologies of Shari‘ah have not been developed to meet contemporary advances in epistemology, hermeneutics, or social theory“.¹¹⁴⁹ So finden sich bei Abou El Fadl Bezugnahmen auf europäische Philosophen wie Hans Georg Gadamer (gest. 2002) und Jean-Francois Lyotard (gest. 1998) und deren Verständnis von Wissensproduktion und die dortige Rolle von hegemonialen Narrativen. Ramadan verweist ebenfalls auf Philosophen wie Friedrich Nietzsche (gest. 1900) oder Jean-Paul Sartre (gest. 1980), um die Verhältnisse und Vereinbarkeit von Kunst, Ethik und Religion zu diskutieren. Khorchide wiederum nennt Philosophen wie Johann Caspar Schmidt alias Max Stirner (gest. 1856), Ludwig Feuerbach (gest. 1872), Ernst Fromm (gest. 1980), oder Helmuth Plesner (gest. 1985), um die Gemeinsamkeiten des westlichen Humanismus mit modernen islamischen Werten zu begründen.

Gleichzeitig ist die Bezugnahme zur islamischen Tradition für sie ein *sine qua non*, da sie fürchten, dass sonst die Authentizität und Akzeptanz einer modernistischen Argumentation zu leicht in Zweifel gezogen werden könnte. Sie wollen in dieser Hinsicht ein Korrektiv zu modernistischen Auslegungen bilden, die ihrer Meinung nach in ihrer Kritik an der Tradition zu weit gegangen seien und deshalb unter Muslimen keinen Anklang finden. Gerade in Bezug auf den Salafismus mit seinem starken Textbezug sei ein Beherrschen der klassischen islamischen Disziplinen unumgänglich: „Nur Auslegungen, die von innen heraus entstehen, im Lichte und in voller Achtung der Schrift verteidigt und begründet werden, können es mit literalistischen Lesarten aufnehmen (...)“.¹¹⁵⁰ Jedoch wurde bei der Analyse auch deutlich, dass, mit Ausnahme Abou El Fadls, die Salafismuskritik nicht der Schwerpunkt ihrer Reformvorhaben darstellt. Er ist nur eine von verschiedenen Strömungen, die aus ihrer Sicht notwendige Reformvorhaben im Islam blockieren.

¹¹⁴⁹ Abou El Fadl (2001a). S. 111.

¹¹⁵⁰ Ramadan (2009). S. 249.

Insbesondere bei Abou El Fadl, Ramadan und Khorchide wird deutlich, dass diese zwar die Notwendigkeit der Berücksichtigung der islamischen Rechtstradition hervorheben, gleichzeitig jedoch versuchen, bestimmte Konzepte weiterzudenken. Beispielsweise genüge es nicht, die restriktiven Ansichten der Salafisten in Bezug auf Frauen mit Verweis auf eine deutlich tolerantere Tradition zurückzuweisen. Die Gegenwart verlange vielmehr eine uneingeschränkte rechtliche Gleichstellung.¹¹⁵¹ Zu solch einer Reform gehört es durchaus auch, Begriffe und Konzepte zu hinterfragen, die im traditionalistischen Diskurs immer wieder Verwendung finden.¹¹⁵²

Im Gegensatz zu den traditionskritischen Modernisten aus Ägypten, die nur selten auf europäische Denker oder realweltliche Vorgänge im Westen Bezug nahmen, spielt in den Dokumenten der hiesigen Autoren der Diasporakontext eine deutliche Rolle. Es gibt zahlreiche Bezugnahmen zu Vorfällen, insbesondere muslimischer Jugendlicher, im Westen, anhand derer die Autoren aus soziologischer Perspektive versuchen darzulegen, dass der Salafismus als leere Identitätshülle keine Lösung für drängende, kontemporäre, religiös-gesellschaftliche Fragen darstellt. „Speaking in God’s Name“ widmet sich zwar saudischen Fatwas, für Abou El Fadl ist die ihrer Erstellung zu Grunde liegende Methodik jedoch insbesondere für Muslime im Westen symptomatisch geworden. So gibt er an, dass er unter anderem dafür kritisiert wurde, sich mit SAS keinen ebenbürtigen Kontrahenten herausgepickt zu haben. Aus diesem Grund habe er sich die Fatwas des C.R.L.O. vorgenommen, nur um festzustellen „that the methodology, style, and approach employed by these prominent jurists did not differ in any material respect from the SAS *responsum* [Hervorhebung im Original].“¹¹⁵³

Der Wert von Religion bemisst sich für die Modernisten demnach vor allem an ihrem Nutzen für den aktuellen Lebensalltag ihrer Anhänger. Dies ist auch der Grund, weshalb sie dazu aufrufen, überholte theologische Dispute ruhen zu lassen. Um den aus ihrer Sicht beklagenswerten Zustand der Umma zu verbessern, sei eine Befassung mit lebensweltorientierten Fragen unumgänglich. An dieser Stelle wird deutlich, dass die Zielgruppe der Salafismuskritik dieser Autoren vermutlich eher nichtsalafistische Muslime oder auch Nichtmuslime darstellen, denen gezeigt werden soll, dass es auch ein anderes Islamverständnis gibt. Denn eine derart

¹¹⁵¹ An diesem Beispiel lässt sich gut der Einfluss von und das Verhältnis Abou El Fadls zu seinem Lehrer al-Ġazālī nachzeichnen, der zwar ebenso für eine stärkere Präsenz von Frauen im öffentlichen Leben plädierte, gleichzeitig jedoch an Dogmen wie der ungleichen Wertigkeit männlicher und weiblicher Zeugenaussagen festhielt. Vgl. Al-Ġazālī (2011). S. 66.

¹¹⁵² So sei zum Beispiel nie eindeutig definiert worden, welche Aspekte der Religion zu den *uṣūl* und welche zu den *furūʿ* gehören. Letztlich gebe es nicht einmal einen *ig̣māʿ* darüber, was einen *ig̣māʿ* überhaupt ausmache. Vgl. Abou El Fadl (2007). S. 192.

¹¹⁵³ Abou El Fadl (2001a). S. 104.

diesseitsbezogene Argumentation dürfte bei ritualefokussierten Salafisten kein stichhaltiges Argument darstellen. Aus deren Sicht gilt es, die Gebote Gottes unabhängig von der individuellen Lebenssituation möglichst vollumfänglich umzusetzen. Für sie bemisst theologische Richtigkeit ihren Wert nicht anhand ihrer Nützlichkeit für den Alltag der Gläubigen. Dass die Diskurse beider Strömungen in dieser Hinsicht aneinander vorbeigehen, dürfte der Grund für die mangelnden Repliken seitens der Salafisten zu den konkreten Argumenten der Modernisten sein, wie sich im nächsten Kapitel zeigen wird.

Autorität beziehen die Autoren durch ihre Stellung in ihrem jeweiligen akademischen Setting. Sie sind in ihrer Position als muslimische Akademiker im Westen Personen, die den Diskurs über den Islam aktiv mitgestalten. Auf der einen Seite legitimiert sich ihre innerislamische Kritik dadurch, dass sie beanspruchen können, in den traditionellen islamischen Wissenschaften ausgebildet worden zu sein und die entsprechende Terminologie und Methodik zu beherrschen. Gleichzeitig sind sie in der Lage, akademische Diskurse, die auf rein westlichen Bezugsquellen basieren, zu verfolgen und zu kommentieren. Das hohe intellektuelle Niveau, das sie dadurch verkörpern, zeigt sich auch in dem Umfang und in der inhaltlichen Dichte ihrer Publikationen.

Möglicherweise ist jedoch genau dies die Achillesferse mit Blick auf die breitere Rezeption ihrer Botschaften innerhalb der muslimischen Gemeinschaft. Ihr Diskurs als der einer muslimischen akademischen Elite könnte als zu abgehoben und entfernt von den alltäglichen Fragen von Muslimen im Westen, geschweige denn in der islamischen Welt erachtet werden. Eingedenk der Tatsache, dass gerade in der Einfachheit seiner Botschaften ein Hauptattraktivitätsmerkmal des Salafismus liegt, wäre dies ein Hindernis für die Verbreitung ihrer Ansichten. Auf die Frage, ob er die in „And God Knows the Soldiers“ enthaltenen Kernargumente noch einmal in kompakterer Form publizieren könne, antwortete Abou El Fadl: „I do not believe (...) that I have the ability to further simplify this work without rendering it into an ineffectual and meaningless work“.¹¹⁵⁴ Inwieweit zumindest Salafisten auf die Argumente beider modernistischer Richtungen reagieren wird im nächsten Kapitel näher beleuchtet.

4.4.3 Zur Rezeption modernistischer Kritik innerhalb des Salafismus

Auch wenn, wie in beiden Zwischenfazitien beschrieben, die Salafismuskritik nicht das Hauptanliegen der Modernisten darstellt, sind auf die diskutierten Kritiken oder auf den generellen Diskurs ihrer Autoren durchaus Reaktionen von Salafisten zu finden. Davon wird eine Auswahl in diesem Kapitel kurz dargestellt.

¹¹⁵⁴ Abou El Fadl (2001a). S. 96. Das Buch hat ohne Anhang 91 Seiten.

Die analysierten TV-Debatten fanden nicht selten in direkter Auseinandersetzung mit Vertretern des salafistischen Spektrums Ägyptens statt. Insofern scheinen diese die Gefahr des modernistischen Diskurses als dermaßen groß zu erachten, dass sie dessen Vertreter persönlich konfrontieren müssen. Wiederholt äußerten sie Kritik daran, dass Leuten wie Buḥairī Sendezeit gegeben werde und dessen häretische Thesen unwidersprochen im Raum stehen blieben. Der bekannte ägyptische Salafist Abū Ishāq al-Ḥuwainī erklärte in einem Statement, es sei unverständlich, dass Buḥairī zu lediglich einem Jahr Haft verurteilt wurde („*sana sign bass?*“) und kritisierte dadurch implizit auch al-Azhar, die Medien und die ägyptische Justiz.¹¹⁵⁵

Im Rahmen der Recherche konnten keine spezifischen Repliken aus dem salafistischen Spektrum zu den Büchern Abou El Fadls aufgefunden werden. Jedoch erwähnt er selbst an mehreren Stellen in seinen Büchern, dass er durch die Veröffentlichungen unzähligen Anfeindungen ausgesetzt war.¹¹⁵⁶ Inwieweit die Verbote seiner Bücher und deren Übersetzungen in verschiedenen muslimischen Ländern auch auf salafistischen Druck hin durchgesetzt wurden, lässt sich an dieser Stelle allerdings nicht abschließend prüfen.

Tariq Ramadan wiederum wird direkt von Salafisten kritisiert. In einem Online-Aufsatz von Abu Hammaad Sulaymaan Dameus al-Hayiti, der zu salafistischen Szene Montreals gehört, werden einige der „Fehler“ in Ramadans *‘aqīda* aufgezählt. Insbesondere werden ihm anhand einiger Zitate pantheistische Vorstellungen unterstellt, die auf Ibn ‘Arabīs Konzept des *wahdat al-wuḡūd* basieren würden. Dies sei wenig verwunderlich angesichts der Tatsache, dass er der Tradition der Muslimbruderschaft entstamme, deren Gründer bekanntlich Anhänger einer sufischen Bruderschaft war.¹¹⁵⁷

Auch Khorchide erfuhr direkte Kritik durch deutsche Salafisten. Kurz nach einem Interview Khorchides mit der Zeitschrift „Der Spiegel“ gab der in Deutschland bekannte Salafist Pierre Vogel ein fast einstündiges Statement ab, in dem er Khorchide zum *kāfir* erklärte, da er die Existenz der Hölle geleugnet haben soll. Seine Berufung als Professor für islamische Theologie sei ein Beweis dafür, dass der Staat zukünftige Generationen von Muslimen zu faktischen

¹¹⁵⁵ o.V. (2016). „Ṣāhid māḍā qāla š-šaiḥ al-Ḥuwainī ‘an Islām al-Buḥairī?“. 29.01.2016. <https://www.youtube.com/watch?v=i87WraG3ucQ>. Zuletzt geprüft am 25.12.2018.

¹¹⁵⁶ Vgl. Abou El Fadl (2011b). S. ix-xiii. Diese stammen allerdings nicht zwangsläufig aus dem salafistischen Spektrum wie eine Kritik von Gibril Fouad Haddad zeigt. Vgl. Haddad, Gibril Fouad (2003). „On the Fitna of Women“. 29.12.2003. http://www.livingislam.org/o/ftnw_e.html. Zuletzt geprüft am 17.07.2017. Zu Haddad vgl. Kapitel 4.3.1 („Zwischen den Welten: *aṭ-Tarīqa an-Nāzimīya*“).

¹¹⁵⁷ Vgl. Al-Hayiti; Abu Hammaad Sulaymaan Dameus (2013). „Tariq Ramadan and his Belief in Wahdatul Wujood, al-Hulul, al-Ittihaad and Other Heretic Sufiyyah beliefs“. 22.05.2013. <http://ahlulbidahwalhawa.com/2013/05/22/tariq-ramadan-and-his-belief-in-wahdatul-wujood-al-hulul-al-ittihaad-and-other-heretic-sufiyyah-beliefs/>. Zuletzt geprüft am 03.07.2015.

Atheisten erziehen wolle. Spöttisch fragt er, ob als nächste These unter Berufung auf den Koran verkündet würde, dass es keinen Gott gäbe.¹¹⁵⁸ Als zwei Monate später der ehemalige Bundespräsident Joachim Gauck das Zentrum für Islamische Theologie in Münster besuchte, meldete Vogel eine Kundgebung am Hanse-Carre an und forderte Khorchide zur öffentlichen Debatte heraus, die jedoch nicht stattfand.¹¹⁵⁹ Stattdessen startete Khorchide eine eigene Videoreihe, in der er sich unter anderem dem Thema Hölle und der Bezeichnung eines anderen Muslims als *kāfir* widmete.¹¹⁶⁰

Während zu Abdal Hakim Murad keine spezifisch salafistischen Repliken zu finden waren, findet sich umso mehr in Bezug auf Hamza Yusuf. Besonders seine Zitate, „emphasis on *‘aqīda* is a sickness, it’s a disease of the Muslims“ und „*‘aqīda* is very simple, you can learn in a few days“ werden immer wieder in Kritiken als Beleg für sein Abweichen vom geraden Weg angeführt.¹¹⁶¹ Ein weiterer Angriffspunkt bildet seine Identifikation mit dem Sufismus, die in salafistischen Foren aufgegriffen wird. So heißt es:

*So these days, what is Hamza Yusuf doing? Not only is he a Sufi sitting with grave-worshippers, but additionally he chants the poem Qasida Burdah and teaches his ignorant students this poem which he translated. Are you aware of what this poem contains of Shirk and deviance?*¹¹⁶²

Es überrascht nicht, dass Salafisten heftige Kritik an Yasir Qadhi üben, der als Verräter wahrgenommen wird. Vor allem sein Aufsatz „On Salafi Islam“ wird in vielerlei Hinsicht gerügt. Interessant ist dabei ein Online-Aufsatz des bereits öfters zitierten Abu Iyaad aus Birmingham, der nur einen Tag nach der Veröffentlichung von „On Salafi Islam“ erschien. Abu Iyaad wirft Qadhi darin vor, den Ansichten der Orientalisten zu folgen, die behaupten, die *Salafiya* sei eine moderne, von Menschen hervorgebrachte Erscheinung und keine ursprüngliche Lehre des Islams. Damit würde der Islam jedoch zu einer von Menschen entstellten Religion wie das Judentum und das Christentum, was Gottes Versprechen, den Islam bis zum jüngsten

¹¹⁵⁸ Vgl. o.V. (2013). „Pierre Vogel – Will die DITIB den Islam zerstören?“. 14.10.2013. <https://www.youtube.com/watch?v=MXu3nR8N0ec>. Zuletzt geprüft am 19.09.2015. Der Titel erklärt sich dadurch, dass das Foto von Khorchide im Spiegel-Artikel aus einer DITIB-Moschee stammt. Vogel suggeriert, die DITIB würde damit Khorchides Thesen salonfähig machen wollen.

¹¹⁵⁹ Vgl. Repöhler, Ralf (2013). „Salafisten kommen zum Gauck-Besuch“. *Westfälische Nachrichten*. 04.12.2013. <https://www.wn.de/Muenster/2013/12/1382341-Gremium-will-Vorwuerfe-aufklaeren-Salafismus-Verdacht-Sondersitzung-des-Jugendrates/Grosseinsatz-fuer-die-Polizei-Salafisten-kommen-zum-Gauck-Besuch>. Zuletzt geprüft am 25.12.2018.

¹¹⁶⁰ Vgl. <https://www.youtube.com/channel/UCnFwo1bUbe7Z34fV5NGIZbw/videos>. (660 Abonnenten, ca. 50.000 Aufrufe). Zuletzt geprüft am 18.03.2019. Nachdem im November 2013 vier Videos hochgeladen wurden, war der Kanal 6 Jahre inaktiv. Seit Januar 2019 werden wieder neue Videos veröffentlicht.

¹¹⁶¹ Vgl. o.V. (2013). „Hamza Yusuf, "Emphasis on Aqeedah Is A Sickness." ... "you can learn it in a few days"“. 11.10.2013. https://www.youtube.com/watch?v=m_QnARITQIM. Zuletzt geprüft am 25.11.2018.

¹¹⁶² o.V. (2011). „Hamza Yusuf’s errors in Tawheed al-uloohiyah“. *Salafitalk*. 02.08.2011. <http://www.salafitalk.net/st/viewmessages.cfm?Forum=8&Topic=11885>. Zuletzt geprüft am 25.12.2018. Zu dem erwähnten Gedicht vgl. Kapitel 4.3.1.2 („Besser als Dschihad: zum *dikr* und anderen Praktiken“).

Tag genau *davor* zu bewahren, zuwiderlaufe.¹¹⁶³ Ebenso angegriffen wird sein Aufruf zu einer sunnitischen Ökumene. Dieser widerspreche schließlich sowohl dem Prinzip von *al-walā' wa-l-barā'* wie auch dem bekannten Hadith über die Aufspaltung der Umma in 73 Gruppen.¹¹⁶⁴

Insgesamt zeigt sich, dass die Kritik der Modernisten nicht ohne Widerspruch bleibt und seitens der Salafisten durchaus wahrgenommen wird. Nicht immer geht es um die Kritikpunkte an sich, wie das Beispiel Tariq Ramadans zeigt, der für Aussagen kritisiert wird, die keine Salafismuskritik darstellen. Insgesamt fällt allerdings auf, dass die Repliken keinen Umfang wie in den Kapiteln über Traditionalismus und Sufismus besitzen. Es werden also keine eigens gegen die Modernisten gerichteten Bücher verfasst, sondern die – äußerst polemisch und personenbezogene – Kritik verbleibt vor allem im virtuellen Raum. Dies zeigt, dass die Salafisten eher diejenigen als Gefahr wahrnehmen, die mit ihnen auf einer ähnlichen diskursiven Ebene, mit dem gleichen Quellenmaterial und einer bestimmten Überschneidung in den Methoden und Ansichten streiten. Der modernistische Diskurs wird in Teilen a priori abgelehnt, weil er modernistisch in dem Sinne ist, dass er Argumente ins Feld führt, die außerhalb des religiös-diskursiven Bezugsrahmens der Salafisten stehen. Anders ausgedrückt: Dass die Ansichten der Modernisten unislamisch seien, ist aus Sicht der Salafisten dermaßen deutlich, dass sich eine vertiefte Auseinandersetzung erübrigt. Sie stellen anscheinend keine ausreichende Konkurrenz vor ihrem Publikum dar. In diesem Sinne hat die Analyse modernistischer Kritik einen weiteren Blickwinkel im Hinblick auf das Thema dieser Arbeit geöffnet, der im folgenden Kapitel noch einmal zusammengefasst wird.

4.4.4 Schlussfolgerungen

Die modernistische Kritik hat die bisherigen Kritiken um neue Inhalte und Arten der Argumentation ergänzt. Wie in den vorherigen Schlusskapiteln erfolgt an dieser Stelle nochmals ein übergeordneter und vergleichender Blick auf die Kritikpunkte. Dabei werden die Hauptargumente der beiden modernistischen Strömungen sowohl untereinander als auch im Vergleich zu den Traditionalisten und Sufis reflektiert.

Beiden modernistischen Strömungen ist gemein, dass sie es als erlaubt sehen wollen, außer dem Koran jedwede Quelle zu hinterfragen. Dies gilt auch für die Hadithsammlungen. Im

¹¹⁶³ Vgl. 'Iyad, Abu (o.J.). „Refuting Yasir Qadhi and the Orientalists: Ibn Taymiyyah on 'Salafiyyah' Being the Prophetic Way“. <http://www.aboutatheism.net/articles/araufda-refuting-yasir-qadhi-and-the-orientalists-ibn-taymiyyah-on--salafiyyah-being-the-prophetic-way.cfm>. Zuletzt geprüft am 15.11.2015.

¹¹⁶⁴ Vgl. Ummsulaymaan (2013). „2- Refutation of Yasir Qadhi“. *Sunee Benefits*. 07.08.2013. <https://sunneebenefits.wordpress.com/2013/08/07/2-refutation-of-yasir-qadhi/>. Zuletzt geprüft am 25.12.2018.

Sinne eines organischen, sich stets weiterentwickelnden Islams gebe es keinen Grund, jahrhundertalte Gütekriterien zu akzeptieren, die darüber hinaus in einem völlig anderen Kontext entstanden seien. Anders ausgedrückt: Wenn al-Buḥārī 200 Jahre nach dem Tod Muhammads eine Methode zur Authentizitätsprüfung entwickelt habe, müsse dies heutzutage gleichermaßen erlaubt sein.¹¹⁶⁵ Uneinig sind sich beide Richtungen darüber, wer befugt sei, ein derartiges Unterfangen durchzuführen. Während Buḥārī jedem Muslim das Recht zugesteht, die Primärquellen zu studieren und zu hinterfragen, äußern die traditionsorientierten Modernisten diesbezüglich Skepsis, da dies – nicht zuletzt mit Verweis auf die Salafisten – eine Willkür in der Auslegung zur Folge haben könnte.

Eine weitere wichtige Gemeinsamkeit ist die Betonung des Einsatzes des Verstandes bei der Exegese. Zwar sagen weder Traditionalisten noch Sufis explizit, dass der von Gott dem Menschen verliehene Verstand hierbei keine Rolle spielen sollte. In den analysierten Argumentationsmustern wird hierauf jedoch nur selten abgestellt. Es überwiegen aus traditionalistischen Textbezügen abgeleitete, islamrechtliche und theologische Argumente. Die Modernisten begeben sich hingegen, zumindest in Teilen, gar nicht erst auf die diskursive Ebene der Salafisten. Diese können noch so viele Zitate aus den Hadithen anbringen. Wenn deren Argumente aus Sicht der Modernisten dem Verstand und daraus abgeleiteten ethischen Prinzipien zuwiderlaufen, seien sie abzulehnen.

Dies wiederum hat zur Folge, dass viele der modernistischen Argumente eher soziologischer als theologischer Natur sind. Sie beschreiben den Salafismus als Gefahr, indem sie den Schaden darstellen, den dieser aus ihrer Sicht auf das innermuslimische und außermuslimische soziale Gefüge ausübt. Dies ist vor allem bei den traditionskritischen Modernisten ein möglicher Angriffspunkt im innerislamischen Diskurs. So schreibt der geschäftsführende Direktor des wissenschaftlichen Journals „Islamica“, Madhany al-Hussein: “Because their arguments are theologically weak and because the messenger isn’t regarded as a religious authority by the masses, [liberals and progressives] are completely disregarded”.¹¹⁶⁶ Auch wenn die Aussage in ihrer Pauschalität angesichts der im Zwischenfazit 4.4.1.5 diskutierten Erfolge entsprechender Fernsehsendungen abgemildert werden muss, kann vermutet werden, dass die traditionsorientierten Modernisten eher in der Lage sind, eine Brücke zwischen einem traditionalistischen und einem modernistischen Islamverständnis zu schlagen:

¹¹⁶⁵ Vgl. Abou El Fadl (2007). S. 153.

¹¹⁶⁶ Messari, Louaay; Thimm, Julia; Williams, Sean (2007). „Beyond Infidels and Fundamentalists: The Progressive Muslim Movement in the United States“. *Humanity in Action*. 2007. <http://www.humanityinaction.org/knowledgebase/131-beyond-infidels-and-fundamentalists-the-progressive-muslim-movement-in-the-united-states>. Zuletzt geprüft am 27.06.2015. Vgl. auch Shepard (1987). S. 326.

*To state the obvious, a progressive Muslim agenda has to be both progressive and Islamic, in the sense of deriving its inspiration from the heart of the Islamic tradition. It cannot survive as a graft of Secular Humanism onto the tree of Islam, but must emerge from within that very entity. It can receive and surely has received inspiration from other spiritual and political movements, but it must ultimately grow in the soil of Islam.*¹¹⁶⁷

Ein weiterer Aspekt sei an dieser Stelle betont. Die Salafismuskritik der Modernisten fällt quantitativ deutlich geringer aus als die der Traditionalisten und Sufis. Mit Ausnahme der Bücher Abou El Fadls hat keiner der hier untersuchten Modernisten dem Thema eine eigene Monografie gewidmet. Dies hat zwei Gründe: Zum einen sind die Modernisten in quantitativer Hinsicht nicht der gleichen Kritik ausgesetzt wie die Sufis, es sei denn, sie haben selbst engere Bezüge zum Sufismus wie beispielsweise Hamza Yusuf. Dies ist dem Fokus der Salafisten auf die „Reinigung“ der Glaubenslehre geschuldet, der sie eher dazu bringt, Strömungen zu kritisieren, die sich in einem größtenteils islamischen Bezugsrahmen artikulieren. Die Modernisten seien hingegen mit ihrem Bezug auf westliche Quellen bereits derart abgedriftet, dass ihre Abweichung vom *wahren* Islam offenkundig sei. Zum anderen ist das primäre Ziel der Modernisten nicht die Bekämpfung des Salafismus, sondern die Reform einer aus ihrer Sicht erstarrten Orthodoxie. Das Wachstum des Salafismus sei dabei nur ein Symptom, nicht jedoch die Ursache der Probleme von Muslimen heutzutage.

Wenn Religion in der heutigen Zeit noch eine gesellschaftliche Rolle spielen soll, muss sie aus Sicht der Modernisten zeitgemäße Antworten auf Fragen generieren können, die ihre Anhänger im alltäglichen Leben beschäftigen. Deshalb rufen sie dazu auf, jahrhundertalte theologische Streitigkeiten beiseite zu legen, islamrechtliche Differenzen zu akzeptieren und sich lebensweltbezogeneren Fragen und Herausforderungen zu widmen. Insbesondere die Realitäten von in der Diaspora lebenden Muslimen erfordere ein Umdenken in Bezug auf zahlreiche aus der islamischen Welt stammende Rechtsauffassungen und Dogmen. Dies bedeutet aus wissenschaftlicher Perspektive keinesfalls, den Vorwurf von Salafisten und Traditionalisten zu übernehmen, die Modernisten seien verwestlicht. Alle hier untersuchten Personen äußern Kritik an westlicher Außenpolitik und dem Umgang westlicher Staaten mit ihren vor allem muslimischen Minderheiten. Jedoch verteufeln sie nicht pauschal alles Westliche und verbreiten keine Verschwörungstheorien, sondern versuchen die aus ihrer Sicht positiven Aspekte aus beiden Welten miteinander in Einklang zu bringen. Genauer gesagt begreifen sie beide

¹¹⁶⁷ Omid, Safi (2003). „Introduction: The Times They Are A-Changin’. A Muslim Quest For Justice, Gender Equality, And Pluralism“. In: Omid Safi (Hrsg.): *Progressive Muslims. On Justice, Gender and Pluralism*. Oxford: Oneworld Publications. S. 1–29. S. 7–8. Vgl. auch Rumi (2015).

geografische Territorien nicht mehr als getrennte Welten. Ein Ort, an dem es Muslime gibt, sei ein Teil der islamischen Welt, denn so entspricht es ihrer Lebensrealität.¹¹⁶⁸

Die theologischen Positionen der Salafisten stellen mit Blick auf die islamische Geschichte eigentlich eine Randerscheinung dar.¹¹⁶⁹ Es stellt sich die Frage, wie es dazu kommen konnte, dass diese Strömung einen so großen Einfluss entwickeln konnte, der die umfangreiche Auseinandersetzung mit ihr überhaupt erst nötig erscheinen lässt. Aus Sicht der Modernisten tragen daran sowohl der Westen als auch die Muslime selbst jeweils eine Teilschuld. Diese Selbstkritik sowie die zahlreichen Streitdebatten zwischen Traditionalisten, Sufis und Modernisten jenseits des gemeinsamen Feindbildes Salafismus zeigen, dass es gute Gründe gibt, von einem Kampf innerhalb der islamischen Kultur zu sprechen. Hierüber soll im Abschlusskapitel ausführlich reflektiert werden.

¹¹⁶⁸ Terminologisch ausgedrückt wird diese Idee durch Tariq Ramadans Neologismus *dār aš-šahāda* (Haus/Gebiet der Glaubensbezeugung), der das bipolare Konzept der Welteinteilung in *dār al-ḥarb* (Haus/Gebiet des Krieges) und *dār al-Islām* (Haus/Gebiet des Islams) abzulösen versucht.

¹¹⁶⁹ Abou El Fadl spricht von einer „fringe theology“, deren Positionen jedoch immer größeren Einfluss auf Muslime ausüben, selbst wenn sich diese selbst gar nicht als Salafisten sehen. o.V. (2015). „Dr. Khaled Abou El Fadl speaks after San Bernardino shootings: From Islam to ISIS, Part 1 of 3“. 06.12.2015. <https://www.youtube.com/watch?v=5sk32pej6hM&t=10s>. Zuletzt geprüft am 18.05.2017.

5 Schlussbetrachtung

Die Analyse unterschiedlicher Formen sunnitischer Salafismuskritik hat vielschichtige Antworten auf die in der Einleitung formulierten Fragen ergeben. Auf der Grundlage dieser Antworten erfolgt in diesem Kapitel eine zusammenfassende Reflektion über vier übergeordnete Aspekte derselben. Zunächst wird anhand der Inhalte der Debatten dargelegt, wieso von Islamgegnern gerne aufgegriffene Kulturkampftheorien der inneren Heterogenität des Islams nicht gerecht werden. Daran anknüpfend wird auf die religionssoziologische Annahme eingegangen, dass Religion in der Moderne einerseits durch die Pluralität ihrer Akteure, andererseits durch einen zwingenden Bezug zur realen Lebenswelt in ihrem Diskurs gekennzeichnet ist. Während die erste Behauptung mit Blick auf die bereits erwähnte Heterogenität bestätigt werden kann, muss die zweite anhand der Analyseergebnisse in ihrer Pauschalität überdacht werden. Die beschriebene Pluralität hat zur Folge, dass die Akteure auf unterschiedliche Art und Weise versuchen Autorität zu generieren, um ihren Argumenten Wirkungsmacht zu verleihen. Wie im Folgenden diskutiert wird, spielt dabei der sozio-politische Kontext, in den die unterschiedlichen Akteure eingebettet sind, eine entscheidende Rolle. Damit verbunden ist die Frage nach der Relevanz der untersuchten Debatten. Neben einigen vorsichtigen Gedanken hierzu werden abschließend einige Vorschläge für weitere Forschungsarbeiten zum Thema innermuslimische Salafismuskritik unterbreitet.

Heterogenität wider Willen: Salafismuskritik als Beispiel einer innermuslimischen Streitkultur

Die erste Erkenntnis der Analyse mag zunächst banal anmuten, ist jedoch im Hinblick auf aktuelle gesellschaftliche Debatten über *den Islam* durchaus bedeutsam. Es existiert ein immenses, aus bekenntnisorientierter Perspektive formuliertes Korpus an Salafismuskritik. Alleine aus quantitativen Gründen sollte der Salafismus daher nicht als Hegemonialdiskurs bezeichnet und mit dem Islam gleichgesetzt werden. Forderungen gegenüber Mainstreammuslimen nach einer Distanzierung sind im doppelten Sinne kritisch zu betrachten.¹¹⁷⁰ Zum einen muss grundsätzlich gefragt werden, mit welcher Legitimität solche Forderungen von außen an eine Glaubensgemeinschaft gerichtet werden können. Zum anderen suggerieren sie, es gäbe bisher

¹¹⁷⁰ Vgl. eine entsprechende Forderung des Islamwissenschaftlers Ralf Ghadban: Schneider, Barbara (2012). „Islamwissenschaftler: Muslime müssen sich offiziell von Salafisten distanzieren“. *Evangelisch.de*. 21.06.2012. <https://www.evangelisch.de/inhalte/4018/21-06-2012/islamwissenschaftler-muslime-muessen-sich-offiziell-von-salafisten-distanzieren>. Zuletzt geprüft am 15.02.2019.

keine innermuslimische Salafismuskritik, was alleine schon angesichts der Fülle des Materials als nicht zutreffend bezeichnet werden muss.

Gleichwohl kann nur eine inhaltliche Betrachtung Aufschluss darüber geben, ob das salafistische Islamverständnis substanziell in Frage gestellt wird. Auch dies gilt es angesichts der Analyseergebnisse zunächst einmal zu bejahen. Es existiert eine Vielzahl an Kritikpunkten, die wiederum in die übergeordneten Kategorien islamrechtliche, theologische, historische, politische, soziologische und personenbezogene Argumente eingeordnet werden können. Hierbei sind unterschiedliche Schwerpunkte zwischen den verschiedenen Strömungen zu erkennen.

Die Traditionalisten argumentieren vor allem islamrechtlich, historisch und theologisch. Die religiös-rechtlichen Ansichten der Salafisten seien unverhältnismäßig streng und rigide und beträfen vor allem Nebensächlichkeiten, die darüber hinaus unberechtigterweise in den Bereich der Glaubenslehre gerückt würden. Durch den Fokus auf Äußerlichkeiten entgleite ihnen der Blick auf die höheren Ziele des Islams, wodurch dieser zu Unrecht als starr und ungeeignet, den Herausforderungen der Moderne zu begegnen, dargestellt werde. Durch die Infragestellung des Rechtsschulsystems, der theologischen Ansichten der muslimischen Mehrheit und seinen Exklusivitätsanspruch entlarve sich der Salafismus zudem als moderne Sonderströmung, deren Wurzel keineswegs zu den *Salaf* zurückreiche. Eine über Jahrhunderte gewachsene Tradition, über deren Kernelemente sich Muslime von Marokko bis Indonesien vermeintlich einig seien, dürfe nicht von einer Minderheit in Frage gestellt werden.

Dies gelte erst recht nicht, und dies ist der Hauptkritikpunkt, wenn diese Minderheit zudem unzureichend religiös ausgebildet sei. An dieser Stelle trifft die Kritik Salafisten und Modernisten gleichermaßen. Dabei übernehmen Salafisten diesen Vorwurf gerne im Hinblick auf die Modernisten. Umgekehrt sind vereinzelt Positionen der Traditionalisten nicht allzu weit von den Ansichten der Salafisten entfernt, wenn es z.B. um Fragen nach der (theoretischen) Gültigkeit von *hudūd*-Strafen für bestimmte Vergehen wie Apostasie, der notwendigen Trennung der Geschlechter im öffentlichen Raum, Presse- und Meinungsfreiheit im Kontext von Blasphemie, oder nach dem politischen Gehorsam geht. Hierbei kommt es zu einer – vermutlich ungewollten – Diskursannäherung zwischen Traditionalisten und Salafisten vis-à-vis den Modernisten. Obwohl Traditionalisten und Salafisten sich gegenseitig vorwerfen, den *wahren* Islam zu entstellen, so sind sie sich einig darüber, dass die modernistische Deutung in jedem Fall als unislamisch verworfen werden müsse.

Ähnliches gilt für die hier untersuchten sufischen Orden, wobei deren Kritik auf den ersten Blick deutlicher schärfer im Ton ausfällt als die der Traditionalisten. Die in die Kategorien theologisch, historisch und islamrechtlich einzusortierenden Argumente sind zum einen apologetischer, zum anderen konfrontativer Natur. Über die Bezugnahme auf die Biografien und Aussagen namenhafter Gelehrter der Tradition wird versucht, den Sufismus als organisch gewachsenen Bestandteil des Islams darzustellen. Sowohl die *Nāzimīya* als auch die *ʿAzmīya* verorten sich selbst innerhalb dieser Tradition. Ihre relativ junge Entstehungsgeschichte steht aus ihrer Sicht hierzu nicht im Widerspruch. Vielmehr sei das moderne Zeitalter durch so viele Abirrungen von der reinen Lehre geprägt, dass nur der Anschluss an einen *šaiḥ* auf den rechten Weg zurückführen könne. Dieser ist aus der Sichtweise der Sufis auf doppelte Weise mit der Ursprungslehre Muhammads verbunden: zum einen durch seine Befolgung der Tradition, darüber hinaus jedoch durch seine bis zum Propheten führende spirituelle Kette früherer Generationen von Glaubenslehrern und Mystikern (*silsila*).

Die Hervorhebung der Rolle des *šaiḥ* ist das deutlichste Unterscheidungskriterium zu den anderen in dieser Arbeit untersuchten Strömungen. Tendenziell spricht die *Nāzimīya* ihrem Gründer eher den Status eines Heiligen zu, während die *ʿAzmīya* versucht, ihren Namensgeber lediglich als einen – wenngleich herausragenden – Gelehrten zu präsentieren.¹¹⁷¹ Die Verteidigung der Verehrung des *šaiḥ* ist dabei gleichzeitig ein gegen die Salafisten gerichteter Vorwurf, den Propheten Muhammad, in dessen Nachfolge die *Šuyūḥ* stünden, nicht genügend zu ehren. Deutlich stärker als die Traditionalisten und die Modernisten versuchen die Sufis die Salafisten zudem als Häretiker zu diffamieren. Denn wie bereits im Zwischenfazit zur *Nāzimīya* angemerkt, erübrigt sich aus ihrer Sicht eine Auseinandersetzung mit den konkreten Argumenten einer Gruppe, die sich bereits aus theologischen Gründen disqualifiziert. Salafisten wiederum kontern den Vorwurf, es handele sich bei ihnen um eine Neuerscheinung im Islam, ebenfalls mit dem Verweis, sie würden nur zur ursprünglichen Lehre aufrufen. Der Unterschied zu den Sufis liegt zum einen darin, dass Muḥammad Ibn ʿAbd al-Wahhāb nicht *expressis verbis* zum Heiligen erklärt wird und dass keine Rückbindung an die Tradition der Glaubenschulen der *Ašʿarīya* oder *Māturīdīya* und der vier Rechtsschulen erfolgt, da ja genau diese Tradition als Abirrung erachtet wird.

Die teils ausfallend formulierte Kritik sollte jedoch nicht vorschnell als einseitiger Beleg für die Behauptung dienen, bei den Sufis handele es sich um die Antithese zu den Salafisten. Bei den hier untersuchten Orden, insbesondere bei der *Nāzimīya*, existieren ähnlich strenge Ver-

¹¹⁷¹ Zu den Gründen hierfür vgl. die beiden Einleitungs- und Schlusskapitel zu den jeweiligen Orden.

haltens-, Kleidungs- und Ritualvorschriften wie bei salafistischen Gruppierungen. Salafistische Verschwörungstheorien, welche den Sufismus mit den Freimaurern oder Illuminaten in Verbindung bringen, werden seitens der 'Azmīya gespiegelt, indem sie den Salafismus als Instrument des Zionismus erachtet, um die Umma von innen zu schwächen. Einig sind sich Nāzimīya, 'Azmīya und Salafīya wiederum in ihrer – bis auf technische Errungenschaften – Ablehnung westlicher Einflüsse auf den Islam. Eine vertiefte Auseinandersetzung mit westlichen Ideenkonzepten findet in den Streitdebatten nicht statt. Wie bei den Traditionalisten gilt demnach: je antiwestlicher, desto vermeintlich islamischer.

Diese Gleichung ist für die Modernisten eine Schimäre. Solch ein Denken ist für sie der Grund, wieso weder Traditionalisten noch Sufis den Salafismus argumentativ wirklich herausfordern können. Zu eng seien beide Denkweisen und hermeneutische Zugänge zu den religiösen Quellen miteinander verflochten. In den Worten Abou El Fadls:

In fact, I would go as far as to claim that the Wāhhābī methodology has been transplanted to schools ideologically at odds with Wāhhābism, such as Sufi schools of thought. For instance, if one examines the works of Sufis such as Nuh Ha Mim Keller or Hisham al-Kabbani, one notices that while the positive determinations are different, the methodology is substantially the same. (...) [T]he earmark of contemporary approaches to Islamic law (...) is the certainty of results, incontrovertibility of conclusions, and the unequivocalness of the asserted determinations. The end result is that the subtlety and richness of the Islamic legal heritage is largely absent in the contemporary age.¹¹⁷²

Auch die Modernisten, vor allem die traditionsorientierten, argumentieren theologisch und islamrechtlich, überwiegend aber auch soziologisch. Basis ihrer Exegese ist der Koran einerseits und eine vom Verstand bestimmte, sich zeitlich und kontextuell ändernde, humanistische Ethik andererseits. Zwar findet vor allem durch die traditionsorientierten Modernisten auch ein Rekurs auf die Hadithe und Meinungen der Gelehrten statt. Diese werden jedoch nicht selbst als heilig und unhinterfragbar erachtet. Dies ist der große hermeneutische Unterschied zwischen Modernisten einerseits und Traditionalisten, Sufis und Salafisten andererseits. Hinzu kommt die Akzeptanz westlicher philosophischer und rechtlicher Ideenkonzepte, solange diese den von den Modernisten selbst festgelegten Grundprinzipien des Islams nicht widersprechen.

In Teilen der Argumentation zeigt sich, dass insbesondere bei den traditionskritischen Modernisten exklusivistische Tendenzen festzustellen sind. Ihnen widersprechende Islaminterpretationen seien archaisch und besäßen keine Legitimität. Sie seien der Grund für die Rückschrittlichkeit der islamischen Welt und hauptursächlich für das Aufkommen politischer Gewalt im Namen des Islams. Die traditionsorientierten Modernisten sind hingegen vorsichtiger gegenüber solchen Pauschalurteilen. Man brauche die Tradition, müsse sie jedoch weiterent-

¹¹⁷² Abou El Fadl (2001b). S. 174.

wickeln und sich mit ihren problematischen Inhalten auseinandersetzen. Nur so sei gewährleistet, dass die Reform ihren islamischen Charakter bewahre und somit letztendlich auch bei den muslimischen Gemeinschaften als authentisch wahrgenommen werde. Sie plädieren zudem für die Akzeptanz verschiedener Meinungen im innerislamischen Diskurs, da man sonst die Methode von Extremisten replizieren würde. Zudem trage auch der Westen eine Mitschuld an der derzeitigen Lage der islamischen Welt. Islamischer Modernismus ist daher nicht per se mit einer pro-westlichen Haltung gleichzusetzen.

Durch all dies lassen sich Aussagen zu den im Theorieteil dieser Arbeit vorgestellten Kulturkampftheorien treffen. Huntington wäre insoweit zuzustimmen, als sich bei allen drei Strömungen Kritik an westlichen Wertvorstellungen und politischem Verhalten feststellen lässt. Trotzdem liegt der Schwerpunkt der Diskussionen eindeutig auf einer innerislamischen Auseinandersetzung. Egal wie oft die Einheit der Muslime heraufbeschworen wird, zeigt sich, dass fundamentale Unterschiede in dem Islamverständnis der jeweiligen Strömungen existieren. Dies zeigt sich einerseits durch die Masse an salafismuskritischen Dokumenten, andererseits anhand der Tatsache, dass die Kritiker selbst keine homogene Gruppe bilden. Abgesehen von ihrem gemeinsamen Feindbild sind sie sich auch untereinander methodisch und inhaltlich völlig uneinig, wenn es darum geht zu definieren, welches Islambild dem Salafismus entgegengesetzt werden soll. Insofern scheint Senghaas' These vom Kampf innerhalb von Kulturen zunächst überzeugender, wenngleich deren zwingende Verbundenheit mit Entwicklungsprozessen der Moderne anhand der Analyseergebnisse kritisch hinterfragt werden muss. Dies wird im nächsten Unterkapitel ausführlich diskutiert.

Der Himmel auf Erden: zwischen Realweltbezug und theologischer Abstraktion

Rekurs nehmend auf den Theorieteil dieser Arbeit sei an dieser Stelle daran erinnert, dass religionssoziologischen Annahmen zufolge, Religion sich in der Moderne einerseits durch eine Pluralisierung des religiösen Marktes und zum anderen durch einen gestiegenen Realweltbezug der Akteure auszeichnet, die um die Gunst ihrer potenziellen Anhänger werben. Gleichzeitig wurde kritisch angemerkt, dass diese Annahmen vor allem auf Forschungsergebnissen in westlichen Staaten fußen und eine Übertragbarkeit auf andere Kulturkreise weiterhin zu prüfen sei.

Die These einer Pluralisierung der religiösen Landschaft als Kennzeichen der Moderne kann anhand der Analyseergebnisse gestützt werden. Auch der Islam ist unterteilt in das von Bourdieu entworfene Feld religiöser Akteure. Dieses kann gemäß dem Religionssoziologen Yves

Lambert grob in vier Richtungen aufgeteilt werden: „Decline, adaptation or reinterpretation, conservation and innovation“.¹¹⁷³ Zwei der hier diskutierten Strömungen, der Salafismus und der Modernismus, sind tatsächlich erst in der Moderne entstanden und vertreten ein verglichen mit der Tradition innovatives Islamverständnis.¹¹⁷⁴ Etwas komplizierter verhält es sich mit dem Sufismus. Dieser reicht einerseits bis in die Frühzeit des Islams zurück. Andererseits sind die beiden hier untersuchten Orden in ihrer jetzigen Form ebenfalls in der Moderne gegründet worden. Da sie sich in ihrem Diskurs allerdings nicht modernistischer, sondern vor allem traditionalistischer Argumente bedienen, handelt es sich um eine Form der Adaption und Reinterpretation von Tradition. Den Traditionalisten geht es schließlich um die weitestgehende Konservierung des vermeintlich ursprünglichen Islamverständnisses. Aus ihrer Sicht sind Modernisten und Salafisten gleichermaßen eine Gefahr, da beide Gruppen von dem abweichen, was seit 1400 Jahren Bestand habe.¹¹⁷⁵

Nun ist die Tradition, wie sie sich heute darstellt, gleichwohl selbst ein Produkt diskursiver Auseinandersetzungen der letzten Jahrhunderte: „such contestation should be viewed not merely as a lamentable product of incommensurable positions but as the very ground on which new understandings of Islam have tended to emerge“.¹¹⁷⁶ Islamwissenschaftlich betrachtet können die jeweiligen Positionen daher keinesfalls als statisch aufgefasst werden. Die Diskurse bedingen sich gegenseitig und führen teilweise zur – in der Eigenwahrnehmung vermutlich unbemerkten – Übernahme von Positionen der Gegenseite und zur ständigen Reformulierung der eigenen Position. Ich vertrete an dieser Stelle die Auffassung, dass die derzeitige Heterogenität des sunnitischen Spektrums nicht mit derjenigen der Vormoderne vergleichbar ist und daher durchaus als Merkmal von Religion in der Moderne gedeutet werden kann. Diese Feststellung mag auf den ersten Blick der These widersprechen, dass die gegenwärtige (islamische) Welt von dem Wunsch nach „Vereindeutigung“ geprägt ist.¹¹⁷⁷ Jedoch sind genau dieser Wunsch nach Vereindeutigung, vor allem auf individueller Ebene, und der

¹¹⁷³ Lambert, Yves (1999). „Religion in Modernity As a New Axial Age. Secularization or New Religious Forms?“. In: *Sociology of Religion* 60 (3). S. 303–333. S. 311. Der Kategorie „decline“ könnten laizistische Muslime zugeordnet werden.

¹¹⁷⁴ Zwar liegt die theologische Grundlage des Salafismus im Wahhabismus, dieser entstand jedoch nicht in der Auseinandersetzung mit der westlichen Moderne, sondern als innerislamische Reformbewegung. Wie in Kapitel 3.1 („Verortung des Salafismus“) beschrieben, ist der heutige politisierte Salafismus allerdings ein Produkt der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts und definiert sich als Gegenmodell zur westlich geprägten Moderne.

¹¹⁷⁵ Gegenüber den Sufis stellt für Traditionalisten der Gradmesser deren jeweilige Anbindung an die Tradition und Unterlassung von als heterodox erachteten Praktiken dar.

¹¹⁷⁶ Zaman, Muhammad Qasim (2012). *Modern Islamic Thought in a Radical Age. Religious Authority and Internal Criticism*. Cambridge, New York: Cambridge University Press. S. 38.

¹¹⁷⁷ Der Begriff ist übernommen von Bauer, Thomas (2018). *Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt*. Stuttgart: Reclam.

damit einhergehende Verlust von Ambiguitätstoleranz die Gründe dafür, dass es zu der beschriebenen Heterogenität wider Willen kommt.

Der zwingende Realweltbezug muss mit Blick auf die hier untersuchten innerislamischen Debatten wiederum kritisch hinterfragt werden. Einige der Argumente scheinen seit der historischen Kritik an der *Wahhābīya* unverändert, andere Bezugnahmen reichen sogar noch weiter zurück bis zu den Polemiken zwischen Ibn Taimīya und Vertretern der *Ašʿarīya*. Vor allem bei den Traditionalisten und den Sufis dreht sich die Diskussion mit den Salafisten um doktrinäre Wahrheiten, die eher durch einen transzendentalen als durch einen realweltlichen Bezug gekennzeichnet sind. Dies widerspricht der Annahme des Soziologen Thomas Luckmann, dass das Aufkommen neuer Strömungen auf dem religiösen Feld die Akteure dazu zwingt, ihr auf das „Heilige“ ausgerichtete Verständnis von Religion zu ändern und „Religion funktional, mit Blick auf ihre Bedeutung für die Frage nach dem Sinn des Lebens [im Hier und Jetzt zu] erfass[en]“. ¹¹⁷⁸ Mit Ausnahme der Modernisten ist die Alltagsfunktionalität theologischer Positionen für die Streitparteien zweitrangig. Die Notwendigkeit ihrer Akzeptanz ergibt sich aufgrund göttlicher Anordnung und nicht aufgrund ihrer Nützlichkeit für den menschlichen Alltag.

Diese abstrakt anmutenden Feststellungen haben durchaus Relevanz bei der Beobachtung und Kommentierung zeitgenössischer Debatten über den Islam in der Diaspora. So kritisierte der Journalist Constantin Schreiber, dass die Predigten in von ihm besuchten Moscheen in Deutschland abstrakte, religiöse Themen behandelten und keinen Bezug zur Lebensrealität der Muslime in Deutschland nahmen. Dies behindere die Integration von Muslimen in die deutsche Mehrheitsgesellschaft. ¹¹⁷⁹ Der Kritik liegt die Annahme zu Grunde, dass religiöse Akteure in der Moderne nicht über Religion als einen theologisch-abstrakten, auf Spiritualität fokussierten und vom Alltagsleben entkoppelten Gesellschaftsbereich sprechen sollten.

Nun kann über die Rolle oder Verpflichtung von Moscheen im Hinblick auf Integration trefflich gestritten werden. ¹¹⁸⁰ Die religionssoziologische Perspektive mit Blick auf die Ergebnisse dieser Arbeit wäre in diesem Zusammenhang jedoch eine andere. Schreibers Annahme wider-

¹¹⁷⁸ Pickel (2011). S. 187.

¹¹⁷⁹ Vgl. Schreiber, Constantin (2017). „Niemand predigt Integration“. *Zeit Online*. 30.03.2017. <https://www.zeit.de/2017/14/islam-constantin-schreiber-moscheen-predigt-imame>. Zuletzt geprüft am 21.02.2019. Der Aufsatz erschien im Zusammenhang mit seinem umstrittenen „Moscheereport“. Für eine kritische Rezension des dazugehörigen Buches vgl. Said, Behnam T. (2017). „Rezension Inside Islam“. *Sicherheitspolitik-Blog*. 28.04.2017. <https://www.sicherheitspolitik-blog.de/2017/04/28/rezension-inside-islam/>. Zuletzt geprüft am 21.02.2019.

¹¹⁸⁰ Für eine seriöse Auseinandersetzung mit diesem Thema vgl. Beinhauer-Köhler, Bärbel; Leggewie, Claus; Jasarevic, Alen (2009). *Moscheen in Deutschland. Religiöse Heimat und gesellschaftliche Herausforderung*. München: C.H. Beck.

spricht der Idee der funktionellen Differenzierung moderner säkularer Gesellschaften, in der Bereiche, die zuvor durch die Religion dominiert waren, wie z.B. Politik, Recht, soziale Dienstleistungen, Moralvorstellungen und zwischenmenschliches Handeln, eine eigenständige Berechtigung haben. Die Rolle und Zuständigkeit der Religion wurde in diesem Prozess zunächst auf Kontingenzfragen zurückgedrängt, was aber bedeutet, dass sie – genauso wie die Philosophie – die Berechtigung hat, über ebendiese Kontingenzfragen zu sprechen. Religiöse Akteure können zwar auch in säkularen Bereichen als einer von mehreren Akteuren mitreden, müssen es aber nicht. Umgekehrt sind sie nicht verpflichtet, ihre Glaubensinhalte anhand ihrer Praxisrelevanz messen zu lassen.¹¹⁸¹

Gemäß der Logik des Marktmodells der Religionen würden sich die Gläubigen ein anderes Produkt suchen, wenn die Predigten aus ihrer Sicht weder eine spirituelle noch eine funktionelle Relevanz für sie hätten. Die Debatten dienen darüber hinaus allerdings auch der Gemeinschaftsbildung.¹¹⁸² Wie die Analyse gezeigt hat, gibt es intensive Auseinandersetzungen, nicht zuletzt online, über abstrakte theologische Fragestellungen wie z.B. die *āyāt al-kursī* oder die *ṣifāt Allāh*. Dabei ist es durchaus denkbar, dass Individuen die jeweiligen Positionen nicht aus rein rationalen Beweggründen übernehmen, sondern weil sie Teil der jeweiligen Gruppe sind oder sein wollen. Dies gilt nicht nur für die islamische Welt, sondern auch für die Diaspora, wie vor allem das Beispiel der britischen Deobandis, aber auch der *Nāzimīya* gezeigt hat. Die Tatsache, dass Personen wie Yasir Qadhi darauf drängen diese theologischen Streitereien endlich ruhen zu lassen, ist schließlich der Beleg dafür, dass diese in den Gemeinden nach wie vor eine Rolle zu spielen scheinen.¹¹⁸³ Die Annahme oder Ablehnung von Argumenten ist dabei nicht nur von ihrer subjektiven Überzeugungskraft, sondern auch von der sozialen Position derer, die sie formulieren, abhängig.

Text und Kontext: zur Generierung von Autorität

Die in dieser Arbeit analysierten Dokumente existieren nicht im luftleeren Raum. Ihre Verfasser sind in soziopolitischen Kontexten zu verorten, die Einfluss darauf haben, inwieweit ihre Erzeugnisse als autoritativ wahrgenommen werden. Insofern sind die Worte der Polittheoreti-

¹¹⁸¹ Vgl. Habermas, Jürgen (2005). *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Berlin: Suhrkamp.

¹¹⁸² Diese erfolgt in diesem Fall innermuslimisch und nicht, wie anscheinend von Schreiber gewollt, im Hinblick auf die nichtmuslimische Mehrheitsgesellschaft.

¹¹⁸³ Hier konvergiert der Diskurs der Modernisten mit Forderungen aus der nichtmuslimischen Mehrheitsbevölkerung, dass Muslime und ihre Moscheen sich vermehrt lebensweltlichen Themen zuwenden sollten.

kerin Hannah Arendt „where arguments are used, authority is left in abeyance“¹¹⁸⁴ mit Blick auf Foucault zu hinterfragen. Zwar ist es richtig, dass keiner der hier untersuchten Diskurse eine Hegemonialposition beanspruchen kann. Die alleinige Tatsache, dass die hier untersuchten Debatten öffentlich stattfinden, ist hierfür ein Beleg. Gleichwohl ist es nicht so, dass alle Akteure aus der gleichen sozialen Position heraus streiten und es lediglich auf die objektive inhaltliche Überzeugungskraft ihrer Argumente ankommt. Der Zugang zu institutionellen Machtressourcen und deren Herausforderung im Rekurs auf alternative Quellen der Autoritätsgenerierung muss als diskursiver Rahmen stets mitbedacht werden.¹¹⁸⁵

So kann zum Beispiel die Anbindung der *‘Ulamā’* an staatliche Institutionen in der islamischen Welt für die Teile der Bevölkerung, die hinter dem Kurs der Regierung stehen, der Beleg für die Richtigkeit ihrer Lehre darstellen. Andere wiederum wenden sich aufgrund ihrer kritischen Einstellung zum Regime genau deshalb vom religiösen Establishment ab und suchen sich unabhängigere Akteure oder genügen sich selbst als Autorität. Dies führt zu einer wichtigen Erkenntnis der Analyse: Nicht immer wird auf inhaltlicher Ebene diskutiert und kritisiert. Oftmals versuchen die miteinander streitenden Parteien die Kreditibilität ihres Gegenübers grundsätzlich in Frage zu stellen, sodass sich aus ihrer Sicht eine Auseinandersetzung mit den konkreten Argumenten erübrigt.

Wie im Kapitel über die Traditionalisten deutlich wurde, führen sie ihre Autorität auf ihre Ausbildung und derzeitige Position an den klassischen Institutionen islamischer Wissensvermittlung zurück. Wer diesen Bildungsweg nicht nachweisen kann, ist aus ihrer Sicht per se nicht qualifiziert und befugt, über Angelegenheiten der Religion zu sprechen. Aus der Sicht der Modernisten kollidiert an dieser Stelle allerdings die Eigenwahrnehmung mit der weltpolitischen Realität. Laut Abou El Fadl haben die einstigen geistigen Zentren des Islams wie al-Azhar schon längst nicht mehr das Durchsetzungsvermögen, um den finanzstarken Konkurrenten aus den Golfstaaten etwas Fundiertes entgegenzusetzen zu können.¹¹⁸⁶

Gleichzeitig muss gefragt werden, inwiefern die Menge an religiösem Wissen automatisch ein gesteigertes Maß an religiöser Autorität impliziert. Wenn aus salafistischer Sicht die Anbindung an ein *unislamisches* Regime als Defizit in der *‘aqīda* interpretiert wird, kann dieses nicht durch die Menge an theoretischem Wissen kompensiert werden, welches ohnehin als falsches Islamverständnis wahrgenommen wird. Auffällig war zudem, dass in den analysier-

¹¹⁸⁴ Arendt, Hannah (1981). „What Was Authority?“. In: Carl J. Friedrich (Hrsg.): *Authority*. Westport: Greenwood Press. S. 81–112. S. 82.

¹¹⁸⁵ Es sei an dieser Stelle an die drei Ebenen der kritisch-hermeneutischen Diskursanalyse in Kapitel 2.2.1.2 („kritisch-hermeneutische Diskursanalyse“) erinnert.

¹¹⁸⁶ Vgl. Abou El Fadl (2014). S. 110.

ten TV-Debatten vor allem junge Vertreter des Salafismus die deutlich lebensälteren Repräsentanten aus dem Umfeld al-Azhars herausforderten. In den theologischen Streitereien um die Ausrichtung al-Azhars geht es daher zu einem gewissen Teil auch um das Aufbrechen von politisch gewollten Autoritätsstrukturen und den Zugang zu institutionellen Ressourcen.

Bei den sufischen *turuq* ist die Autoritätsfrage klar geregelt. Der *šaiḥ* steht an oberster Stelle. Ihm sind weder weitere Mitglieder und erst recht nicht Außenstehende ebenbürtig. Sein Anspruch auf diese Position wird zwar durch seine religiöse Gelehrsamkeit begründet, jedoch hat er diese nicht nur durch das Studium erworben, sondern auch über direkte Eingebungen von Gott.¹¹⁸⁷ Wer diese Eingebungen nicht empfängt, könne trotz intensivem Studium nicht die gleiche Stufe erreichen. Charisma, Spiritualität, Emotionalität und die „kollektive Effervescenz“¹¹⁸⁸ durch Rituale wie den *dīkr* erscheinen im Sufismus oberflächlich betrachtet wichtiger als theologische Inhalte.

Wie die Analyse gezeigt hat, versuchen allerdings beide untersuchten Orden genau diese Position durch ein Textkorpus zu begründen, das sowohl Traditionalisten als auch Salafisten als autoritativ erachten. Dies erzeugt den Eindruck einer Verteidigungshaltung, die womöglich damit zusammenhängt, dass der Einfluss sufischer Orden insgesamt seit dem Ende des Osmanischen Reiches im Vergleich zum Salafismus rückläufig ist. Umgekehrt jedoch kann gerade die *Nāzimīya* über die letzten Jahrzehnte ein transnationales Wachstum verzeichnen. Ob dies – wie oben von Abou El Fadl angemerkt – mit der partiellen Übernahme salafistischer Diskursfragmente zusammenhängt, wäre in einer eigenen Studie zu überprüfen.¹¹⁸⁹ Ob allerdings staatliche Unterstützung im Rahmen der Bekämpfung von Extremismus durch Großbritannien im Falle der *Nāzimīya* und Ägypten im Falle der *ʿAzmīya* dem Zuwachs von Autorität dienlich ist, darf bezweifelt werden. Sie untermauert womöglich das Narrativ, dass ein Kennzeichen abgeirrter Strömungen unter anderem ihre Nähe zu *ungläubigen* Regierungen sei.¹¹⁹⁰

¹¹⁸⁷ Vgl. hierzu Kapitel 4.3.1.1 („Du brauchst all diese Bücher nicht“).

¹¹⁸⁸ Der Begriff geht auf den Religionssoziologen Emile Durkheim (gest. 1917) zurück, der damit die gemeinschaftsbildende Kraft religiöser Rituale beschreibt. Vgl. Pettenkofer, Andreas (2013). „Emile Durkheim: Die elementaren Formen des religiösen Lebens“. In: Konstanze Senge; Rainer Schützeichel (Hrsg.): *Hauptwerke der Emotionssoziologie*. Wiesbaden: Springer VS. S. 94–102.

¹¹⁸⁹ In dieser Hinsicht aufschlussreich sind möglicherweise die derzeitigen ethnografischen Forschungsarbeiten des Soziologen Jörg Hüttermann zu Salafisten und *Nāzimīya*-Anhängern in Deutschland. Für erste Ergebnisse vgl. Hüttermann, Jörg (2018). „Entparadoxierung im Hochgeschwindigkeitsmodus. Anmerkungen zur Soziologie der Chatgruppe im Lichte einer komparativen Analyse“. In: Michael Kiefer et al. (Hrsg.): *„Lasset uns in sha'a Allah ein Plan machen“*. Fallgestützte Analyse der Radikalisierung einer WhatsApp-Gruppe. Wiesbaden: Springer VS. S. 95–134.

¹¹⁹⁰ Hier gilt es darauf hinzuweisen, dass dieses Argument, vor allem im ägyptischen Kontext, an regimetreue Salafisten zurückgespiegelt werden kann.

Bei den Modernisten muss im Hinblick auf die Autoritätsgenerierung zwischen beiden Gruppen unterschieden werden. Die traditionsorientierten Modernisten der Diaspora sind im dortigen Hochschulbetrieb mehrheitlich in gehobenen Positionen tätig. Dies spricht für eine Anerkennung dieser Personen als legitime Vertreter ihrer Religionsgemeinschaft seitens des jeweiligen Staates. Auch in den Medien sind die meisten von ihnen regelmäßig präsent. Inhaltlich versuchen sie Autorität zu generieren, indem sie einerseits ihre Kenntnisse der Tradition und deren Hermeneutik aufgreifen, zeitgleich aber durch die Hinzuziehung von Konzepten aus der westlichen Ideengeschichte ihre geistige Überlegenheit gegenüber Traditionalisten und Salafisten demonstrieren wollen. Deren Missachtung moderner westlicher Ideenkonzepte führe dazu, dass jene nicht in der Lage seien, den Herausforderungen der Moderne für Muslime angemessen entgegenzutreten. Zu fragen ist jedoch, inwieweit die staatliche Anerkennung ihrer Diskurse auch seitens der muslimischen Gemeinschaften erfolgt. In Bezug auf Europa und die USA bedarf es hierzu Langzeitstudien über Studierendenzahlen und die anschließende Funktion der Absolventen, um zu prüfen, inwieweit der bisher auf eine soziale Elite beschränkte Diskurs auch langfristig auf breitere Akzeptanz stößt. Zu klären wäre auch, ob und inwieweit in der Diaspora ansässige Akteure in Ländern mit muslimischer Mehrheitsbevölkerung als Autoritäten akzeptiert werden.

Eine vergleichbare Förderung durch den Staat kann im Hinblick auf das Fallbeispiel Ägypten nicht festgestellt werden. Der Zugang zu einflussreichen Positionen in den religiösen Institutionen des Landes bleibt den traditionskritischen Modernisten verwehrt. Daher nutzen sie die Freiräume, die ihnen die Medienlandschaft bietet, um ihre Ansichten zu verbreiten. Die Masse an Sendungen, die kontroverse Medienberichterstattung über ihre Thesen sowie die scharfen Reaktionen von Traditionalisten und Salafisten zeugen davon, dass die Fragmentierung religiöser Autorität auch in der islamischen Welt längst im Gange ist und kein Diskurs als unangefochten hegemonial betrachtet werden kann. Nun hat die Analyse gezeigt, dass theologische Argumente oft vorgeschoben sind und tatsächlich eine politische Machtfrage ausgehandelt wird. Dies war aber sicherlich auch schon zu Ibn Taimīyas Zeit der Fall und ändert nichts daran, dass durch diese Debatten der ständige Wandel des Islams vorangetrieben wird:

For these reasons, it is an oversimplification to paint the al-Beheiry case as solely political and devised by regime acolytes. While political and economic factors may be at play, the case is part of a much larger phenomenon, in which new technologies, such as satellite TV and the Internet, have led, in the words of journalist Lindsay Wise, to the continuing 'fragmentation of religious authority in the modern Muslim world.' This fragmentation will inevitably result in a loss of power for certain traditional authorities and possibly create greater religious freedom for the layman. Whether this is for the best, however, is an open question and will depend on what people will do with their newly gained powers of religious interpretation.¹¹⁹¹

¹¹⁹¹Viersen (2016). Zum Fall al-Buḥairī vgl. Kapitel 4.4.1 („Traditionskritische Modernisten“).

Forschungsausblick: Gedanken über Wirksamkeit und Relevanz

Die soeben vorgestellten Ergebnisse können durch weitere Forschungsarbeiten sowohl auf quantitativer als auch auf qualitativer Ebene ergänzt werden. Um den Rahmen nicht zu sprengen war eine geografische Begrenzung des zu untersuchenden Materials unerlässlich. Der Schwerpunkt lag in Bezug auf die islamische Welt auf Ägypten, wobei Einzelpersonen aus Syrien (al-Būṭī), Saudi-Arabien (al-Mālikī) und Jordanien (Fauda) ebenfalls berücksichtigt wurden. In Bezug auf die Diaspora wurden Fallbeispiele aus den USA, Frankreich, Großbritannien und Deutschland besprochen, wobei die britischen Deobandis in ihrem Diskurs regelmäßig Bezug auf den indo-pakistanischen Raum nahmen. Die *Nāzimīya* ist schließlich als transnationaler Akteur zu betrachten, der sowohl in der islamischen Welt wie auch in der Diaspora verhaftet ist. Über die Untersuchung weiterer geografischer Räume ließe sich die Frage, inwieweit der lokale Kontext die Argumentation beeinflusst und ob intertextuelle Bezüge zu den hier analysierten Dokumenten stattfinden, weiter schärfen.

Ein paar Vorschläge seien an dieser Stelle gemacht. So ist beispielsweise Marokko insofern interessant, als die dortigen Sufiorden eine deutlich stärkere staatliche Patronage erfahren als z.B. in Ägypten. Dies hat Auswirkungen auf ihre soziale Position und die damit verbundenen institutionellen Ressourcen, mit denen die Sufis die Salafisten kritisieren können.¹¹⁹² Mit Blick in Richtung Osten bietet sich Indonesien als bevölkerungsreichstes muslimisches Land als Untersuchungsgegenstand an. Der Salafismus hat dort erst seit ca. 30 Jahren Einzug erhalten und sein wachsender Einfluss scheint mit einem erheblichen Widerstand einherzugehen.¹¹⁹³ In Europa schließlich erscheint Bosnien im Hinblick auf neue Erkenntnisse als vielversprechend. Wie in Kapitel 3 erläutert wurde, ist der Salafismus vor allem in der westlichen Diaspora ein Jugendphänomen, nicht jedoch zwingend in der islamischen Welt. Bosnien nimmt insofern eine Sonderstellung ein, als es mehrheitlich muslimisch geprägt ist, der Salafismus dort jedoch primär unter Jugendlichen Anklang zu finden scheint.¹¹⁹⁴

¹¹⁹² Ein Bericht von 2016 deutet allerdings auf einen möglichen Kurswechsel der Regierung hin: “The government increasingly doubts the ability of the Sufi trend – despite the support they receive from the state – to provide a socio-religious current, as the state was hoping it would, strong enough to become an alternative to Salafi-jihadi and takfiri ideologies”. Hmimnat, Salim (2016). „Recalibrating Morocco’s Approach to Salafism“. *Carnegie Endowment for International Peace*. 14.01.2016. <http://carnegieendowment.org/sada/?fa=62463>. Zuletzt geprüft am 16.01.2016.

¹¹⁹³ Zur historischen Genese vgl. Eeqbal, Hassim (2010). *Origins of Salafism in Indonesia. A Preliminary Insight*. Riga: Lap Lambert Academic Publishing. Für kritische Stimmen vgl. Woodward, Mark (2017). „Resisting Salafism and the Arabization of Indonesian Islam. A Contemporary Indonesian Didactic Tale by Komaruddin Hidayat“. In: *Contemporary Islam Dynamics of Muslim Life* 11 (3). S. 237–258.

¹¹⁹⁴ Vgl. Babić, Marko (2017). „Salafism in Bosnia and Herzegovina“. *The European Institute of the Mediterranean*. 25.04.2017. <https://bit.ly/2J79Vn6>. Zuletzt geprüft am 23.02.2019.

Was diese Arbeit nicht zu leisten vermochte, war die Bedeutung der analysierten Diskurse unter Muslimen empirisch zu erfassen, wenngleich zumindest einige Überlegungen hierzu angestellt worden sind. So wurde aufgrund der Menge an Fernsehduellen zwischen Salafisten und ihren Kritikern die Vermutung aufgestellt, dass sich diese Duelle bei dem ägyptischen Publikum einer gewissen Beliebtheit erfreuen. Ebenso ließ sich mit Blick auf entsprechende Forenbeiträge feststellen, dass auch Streitinhalt, die abstrakt theologischer Natur sind, durchaus eine Rolle zu spielen scheinen und die jeweiligen User in ihren teils äußerst umfangreichen Beiträgen auf die analysierten Argumente Bezug nehmen. Schließlich konnte für jedes Kapitel nachgewiesen werden, dass die Salafisten auf die ihnen entgegengebrachte Kritik reagieren. Nicht immer setzen sie sich dabei mit den konkreten Vorwürfen auseinander, sondern versuchen oft, ihr Gegenüber schon im Vorfeld einer inhaltlichen Befassung zu diskreditieren.

Dies geschieht bei den Traditionalisten über deren Anbindung an als unislamisch und pro-westlich empfundene Regime. Deren Ungerechtigkeit sei dermaßen ersichtlich, dass jegliche staatliche Anbindung den entsprechenden Prediger als Heuchler entlarve, sodass deren Aussagen keinerlei Autorität beizumessen sei.¹¹⁹⁵ Alles, was die Sufis von sich geben, sei wiederum abzulehnen, weil es eben Sufis und somit *per definitionem* keine wahren Muslime seien.¹¹⁹⁶ Hinzu kommt bei der *'Azmīya* der Vorwurf, den Schiiten nahe zu stehen, für die das gleiche Urteil gelte. Bei den Modernisten werden schließlich eher oberflächliche Kriterien zu deren Disqualifizierung im Vorfeld aufgeführt: Wer den Koran nicht auswendig könne und keinen Bart trage, erfülle nicht die Mindestvoraussetzungen, um aus salafistischer Sicht als ernstzunehmender Gesprächspartner wahrgenommen zu werden.¹¹⁹⁷ Die traditionsorientierten Modernisten mögen diese Kriterien vielleicht erfüllen, werden durch ihre Anbindung an westliche Hochschulen jedoch ebenfalls zu Verrätern abgestempelt.

Um Diskussionen im Vorfeld abzuwürgen werden zudem bei Diskussionen in Internetforen gerne salafistische Gelehrte angeführt, deren Autorität für sich selbst spreche. Zu wissen, dass al-Albānī eine Erwiderung auf ein bestimmtes Buch geschrieben hat, reiche aus, um sich mit den Inhalten dieses Buches nicht näher beschäftigen zu müssen. Salafisten und ihre Kritiker befinden sich daher teilweise in grundsätzlich unterschiedlichen Diskursräumen. Während es für die einen um vermeintliche Ursprünglichkeit und die Anpassung sozialer Praktiken an dieses Ideal geht (Authentizitätsdiskurs), sehen die anderen den Islam, unabhängig von Zeit

¹¹⁹⁵ Auch hier gilt, dass puristische Salafisten auch ohne staatliche Posten systemstabilisierend wirken, indem sie jedwede Opposition zum Herrscher verteufeln.

¹¹⁹⁶ Vgl. Gauvain (2015). S. 34.

¹¹⁹⁷ Vgl. hierzu Kapitel 4.4.1.4 („Beim Barte des Propheten“).

und Ort, als anpassungsfähig an die jeweiligen Lebensumstände (Global- oder Universaldiskurs). Trotz der Situierung in unterschiedlichen Diskursräumen spricht allerdings die Tatsache, dass die Salafisten sich gezwungen sehen, in welcher Form auch immer, zu reagieren, anstatt die ihnen entgegengebrachte Kritik schlicht zu ignorieren, dafür, dass sie dieser eine entsprechende Relevanz beimessen.

Allerdings sprechen auch einige der Ergebnisse dieser Arbeit gegen eine allzu breite Rezeption oder Akzeptanz. Zum einen seien die Verfügbarkeit und die (sprachliche) Zugänglichkeit der Dokumente genannt. Zwar sind die meisten analysierten Dokumente im Internet auffindbar, jedoch teilweise nur über eine deutliche umfangreichere Recherche im Vergleich zu salafistischen Texten und Videos. Bei der Eingabe von islamrechtlichen Fragen war das multilinguale salafistische Portal „Islam Q&A“ stets unter den ersten Suchergebnissen aufgelistet.¹¹⁹⁸ Ein vergleichbares Gegenangebot gibt es seitens der Salafismuskritiker nicht, was wiederum damit zusammenhängt, dass die drei untersuchten Strömungen keine homogene Gruppe bilden, sondern auch untereinander äußerst unterschiedlicher Ansicht sind.¹¹⁹⁹

Es ist aber keinesfalls nur eine Frage des Google-Algorithmus. Bestimmte Akteure sehen schlichtweg keine Notwendigkeit darin, ihre Dokumente online zur Verfügung zu stellen und sie gegebenenfalls vom Umfang und Inhalt her niedrigschwelliger zu gestalten. Sie setzen mehr auf die inhaltliche Überzeugungskraft ihrer akademischen Produkte als auf die Rolle als Public Intellectual und Social-Media Influencer.¹²⁰⁰ Gleichzeitig sollte das Internet zur Beeinflussung des Islamverständnisses von Gläubigen nicht überbewertet werden. Feldstudien weisen daraufhin, dass ethnische Zugehörigkeiten und die Einbindung in Millieustrukturen einen größeren Einfluss auf das Religionsverständnis von Muslimen haben können als die Rezeption entsprechender Inhalte im Internet.¹²⁰¹

Ein Fallbeispiel aus Ägypten deutet zudem darauf hin, dass für bestimmte Milieus praktische Alltagsfragen mindestens genauso relevant sind wie abstrakte theologische Themen. Nachdem ‘Alī Ğum‘a in einer Sendung eine Stunde lang über die Geschichte der *Salafiya* und die

¹¹⁹⁸ Um zu vermeiden, dass dies nicht nur am Algorithmus von Google liegt, wurden gleiche Suchanfragen von verschiedenen PCs bzw. IP-Adressen und ohne Anmeldung im Google-Konto durchgeführt.

¹¹⁹⁹ Natürlich sind die drei Gruppen auch in sich selbst heterogen, genauso wie die Salafisten. Es geht hier lediglich um die Feststellung, dass dem Salafismus keine geeinte Front sunnitischer Kritiker gegenübersteht.

¹²⁰⁰ Für eine Auseinandersetzung mit dieser Abwägung anhand verschiedener Fallbeispiele vgl. Desch, Michael C. (Hrsg.) (2016). *Public Intellectuals in the Global Arena. Professors or Pundits?*. Notre Dame: University of Notre Dame Press. Für eine Einführung zum Thema Influencer vgl. Freberg, Karen; Graham, Kristin; McGaughey, Karen; Freberg, Laura A. (2011). „Who Are The Social Media Influencers?. A Study of Public Perceptions of Personality“. In: *Public Relations Review* 37 (1). S. 90–92.

¹²⁰¹ Vgl. Shavit, Uriyah; Spengler, Fabian (2017). „Does the European Council for Fatwa and Research Matter?. The Case of Muslims in Dortmund, Germany“. In: *Politics, Religion & Ideology* 18 (4). S. 363–382. S. 364.

Rolle und Notwendigkeit der *maḏāhib* referiert hat, wird die Telefonleitung freigeschaltet, damit Zuschauer ihre Fragen zu dem Gesagten stellen können. Kein einziger Anrufer nimmt dabei Bezug auf das Thema der Sendung. Stattdessen werden Fragen zur korrekten Erbauerteilung, zur Legitimität der Begrenzung des eigenen Nachwuchses und zu Spenden gestellt.¹²⁰² Für diesen Personenkreis scheint die Alltagsfunktionalität von Religion demnach wichtiger zu sein als der Streit um das richtige Dogma. Dadurch, dass die moderne Kommunikationstechnologie neuen Schichten erlaubt, am religiösen Diskurs zu partizipieren, formen diese die Themensetzung mit. Ob und inwieweit theologische Streitdebatten zwischen Salafisten und ihren Gegnern im innerislamischen Diskurs weiterhin eine Rolle spielen werden, hängt demnach auch von der muslimischen Basis ab.

Mit Blick auf die in Kapitel 3 diskutierten Attraktivitätsgründe für den Salafismus muss schließlich gefragt werden, inwieweit eine rein kognitive Befassung mit alternativen Islamauffassungen dazu führt, diesen auch zu folgen. Wenn der Wunsch nach Vereinfachung und „Vereindeutigung“ der Hinwendung zu einem fundamentalistischen Islamverständnis zu Grunde liegt, sind umfangreiche und inhaltlich anspruchsvolle Schriften, die bei der Suche nach klaren Antworten relativierend wirken können, aufgrund ihres Inhaltes und ihrer Struktur nicht relevant. Feldstudien unter salafistischen Frauen in Großbritannien haben ergeben, dass diese sich erst nach der vertieften, teils mehrjährigen Auseinandersetzung mit anderen Strömungen für den Salafismus entschieden haben, den sie als rationalste Deutung empfanden.¹²⁰³ Die Existenz von und das Wissen über Alternativdeutungen steht demnach nicht in einem kausalen Zusammenhang mit deren Akzeptanz.¹²⁰⁴

Dies scheint umso mehr für den dschihadistischen Zweig des Salafismus zu gelten. Folgt man Olivier Roy, geht es in diesen Hinwendungsprozessen überhaupt nicht mehr um theologische

¹²⁰² Vgl. o.V. (2016a). „Wa-llāhu A‘lam | Ḥaḳīqat as-salaffiya...wa-asbāb zuhūr ḡamā‘āt mutašaddida minhā | Ḥalqa kāmila“.

¹²⁰³ Vgl. Inge, Anabel (2017). *The Making of a Salafi Muslim Woman. Paths to Conversion*. New York: Oxford University Press. Grundsätzlich ist die Frage, inwieweit Gender bei der Akzeptanz von Diskursen in diesem Themenfeld eine Rolle spielt, bisher unterbeleuchtet. Darüber, ob der Salafismus im Vergleich zu anderen muslimischen Strömungen tatsächlich als rationales Religionsverständnis aufgefasst werden kann, lässt sich im Hinblick auf dessen Bejahung von Exorzismus (*ruqya*) und der Existenz von Dschinn in Toiletten trefflich streiten. Zu letzterem vgl. Dziri, Bacem; Kiefer, Michael (2018). „Baqiyya im Lego-Islam'. Anmerkungen zu den Whatsapp-Protokollen der 'Ansaar Al Khilafat Al Islamiyya' aus einer islamwissenschaftlichen Perspektive“. In: Michael Kiefer et al. (Hrsg.): „Lasset uns in sha‘a Allah ein Plan machen“. *Fallgestützte Analyse der Radikalisierung einer WhatsApp-Gruppe*. Wiesbaden: Springer VS. S. 23–57. S. 34–36.

¹²⁰⁴ Der Islamwissenschaftler Götz Nordbruch warnt daher davor, dem Salafismus andere islamische Positionen dogmatisch als „richtig“ oder „islamisch korrekt“ gegenüberzustellen. In der Bildungsarbeit könne es nur darum gehen, auf die innerislamische Diversität hinzuweisen. Die Auswahl dessen, was man für am überzeugendsten hält, müsse jedoch eigenständig und individuell erfolgen. Vgl. Nordbruch, Götz (2015). „Symbole allein reichen nicht“. *Ufuq*. 02.03.2015. <http://de.qantara.de/inhalt/bildungsprojekt-salafismus-praevention-an-schulen-symbole-allein-reichen-nicht>. Zuletzt geprüft am 06.06.2015.

Inhalte, sondern um die bewusste Entscheidung, einer radikalen Ideologie folgen zu wollen. Er spricht dabei von der „Islamisierung von Radikalität“: „This is not, then, the radicalization of Islam, but the Islamization of radicalism. (...) It serves no purpose to offer them a ‘moderate Islam’; it is the radicalism that attracts them in the first place“.¹²⁰⁵ Mit Blick auf bisherige Studien über die Wirkung von Gegennarrativen wirkt diese Aussage allerdings zu pauschal, da die hinter der Hinwendung zum Dschihadismus stehenden Motivationen zu unterschiedlich sind:

*We can group them into two main categories: 1) those who are affected by the subtexts of the narrative sound bites that cater to the emotional needs of the percipient; and 2) those who are affected on a cognitive level. The adventure/thrill seekers, the megalomaniacs, and the lost ‘othered’ belong to the ‘emotion’ category, while the deluded idealists and ‘righteous Muslims’ belong to the ‘cognition’ category. Islam-specific counternarratives will have an impact only within the cognition category. For those within the emotion category, they would be rather useless, as their motivations have nothing to do with Islam.*¹²⁰⁶

Darüber, ob theologische Gegendiskurse im nichtmilitanten Spektrum des Salafismus wirksamer sind als im Dschihadismus, existieren bisher noch nicht genügend empirische Befunde. Mögliche Erkenntnisse könnte die Evaluation von Projekten bieten, die derzeit im Rahmen des Bundesprogramms „Demokratie Leben“ umgesetzt werden und die versuchen, aus bekenntnisorientierter Sicht der Attraktivität des Salafismus etwas entgegenzusetzen.¹²⁰⁷

Auf diesen vorsichtigen Überlegungen aufbauend wäre in einem weiteren Schritt die Bedeutung der jeweiligen Diskurse durch Feldstudien in verschiedenen muslimischen Gemeinschaften empirisch zu erfassen. Sind die hier untersuchten Dokumente lokalen Imamen, Vorstands- und Gemeindemitgliedern bekannt? Wenn ja, welche? Werden die darin vertretenen Positionen geteilt und wenn nein, warum nicht? Werden die behandelten Thematiken im Rahmen von Freitagspredigten, im Unterricht, aber auch in Diskussionen zwischen Gemeindemitgliedern und mit Außenstehenden aufgegriffen? Auch hier wäre es notwendig, eine möglichst repräsentative Anzahl an Feldstudien durchzuführen und diese länderübergreifend zu vergleichen. Auf diese Weise ließe sich prüfen, welche kontextuellen Faktoren Einfluss darauf haben, ob Salafismuskritik eine Rolle in lokalen innermuslimischen Debatten spielt oder nicht.

Sowohl die Ergebnisse dieser Arbeit wie auch die weiterer Studien können jeweils nur Momentaufnahmen bilden. Fakt ist, dass seit dem Erscheinen von al-Būṭī's erster Gegenschrift im

¹²⁰⁵ Roy, Olivier (2016). „France’s Oedipal Islamist Complex“. *Foreign Policy*. 07.01.2016. <https://foreignpolicy.com/2016/01/07/frances-oedipal-islamist-complex-charlie-hebdo-islamic-state-isis/>. Zuletzt geprüft am 19.01.2016.

¹²⁰⁶ Uhlmann, Milena (2015). „Challenges and Possible Opportunities for Developing Effective Counter-narrative Measures to the “Islamic State” Movement“. *Middle East Institute (Understanding Deradicalization: Pathways to Enhance Transatlantic Common Perception and Practices)*. 10.06.2015. Zuletzt geprüft am 25.06.2015.

¹²⁰⁷ Vgl. Schmidt, Matthias Bernhard (2018). „Mögliche Rolle muslimisch religiöser Träger in der Präventionsarbeit“. In: *Sozialmagazin* 43 (1). S. 137–146.

Jahre 1969 eine beständige Produktion salafismuskritischer Literatur aus muslimischer Perspektive zu verzeichnen ist. Ob dem Thema Salafismus in 50 Jahren die gleiche Bedeutung zukommt wie jetzt, lässt sich schwer prognostizieren. In den Worten des Juristen und Nationalökonoms Joseph Schumpeter (gest. 1950):

*Jede Analyse, sei sie ökonomischer oder sonstiger Art, wird jedenfalls nie mehr als eine Feststellung der in einem Beobachtungsobjekt vorhandenen Tendenzen enthalten können. Diese sagen uns niemals, was mit dem Objekt geschehen wird, sondern nur was geschehen würde, wenn sie weiterhin wirkten, wie sie in dem Zeitabschnitt wirksam waren, den unsere Beobachtung umfaßt, und wenn keine anderen Faktoren aufträten.*¹²⁰⁸

Allen Kulturkampftheorien zum Trotz muss zumindest für den jetzigen Zeitpunkt festgehalten werden: Der Islam ist von einer internen Streitkultur geprägt, die zu seiner Vielfältigkeit und stetigen Weiterentwicklung beiträgt. Ein Ende dieses Prozesses ist nicht in Sicht.

¹²⁰⁸ Schumpeter, Joseph Alois (1972). *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*. Basel: Francke. S. 87.

6 Literaturverzeichnis

- ‘Abbās, Muḥammad ‘Īd (1970). *Al-Madḥabīya al-muta‘aṣṣiba hiya l-bid‘a. Wa-Ātīruhā l-ḥaḥīra fi ḡumūd al-fikr wa-nḥiṭāt al-muslimīn*. Amman: Al-Maktaba al-Islāmīya.
- ‘Abd al-Ḥamīd, ‘Alī Ḥasan (1991). *Al-Anwār al-kāšifa li-tanāquḍāt al-ḥassāf az-zā‘ifa wa-kašf mā fīhā min az-zīg wa-t-taḥrīf wa-l-muḡāzafa*. Beirut: Dār al-Aṣāla li-n-Našr wa-t-Tauzī‘.
- ‘Abd al-Wahhāb, Sulaimān (1998). *As-Sawā‘iq al-ilāhīya fī r-radd ‘alā l-wahhābīya*. Beirut: Dār Ḍū-l-Fiqār.
- ‘Abd al-Wanīs, Aḥmad (2016). „‘Abd al-Ḥalīm al-‘Azmī...šī‘ī min aṣl šūfī“. *Al Arabīya*. 01.08.2016. <http://www.alarabianews.com/25183>. Zulezt geprüft am 22.06.2018.
- ‘Abduh, Muḥammad (1903). *Ar-Radd ‘alā d-dahrīyīn*. Kairo: Unbekannt.
- Abdul-Raof, Hussein (2012). *Theological Approaches to Qur'anic Exegesis. A Practical Comparative-Contrastive Analysis*. Abingdon, Oxon, New York, N.Y.: Routledge.
- Abou El Fadl, Khaled (2001a). *And God Knows the Soldiers. The Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourses*. Lanham, Md.: University Press of America.
- Abou El Fadl, Khaled (2001b). *Speaking in God's Name. Islamic Law, Authority, and Women*. Oxford: Oneworld Publications.
- Abou El Fadl, Khaled (2007). *The Great Theft. Wrestling Islam from the Extremists*. New York: Harper One.
- Abou El Fadl, Khaled (2014). *Reasoning with God. Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*. Washington DC: Rowman & Littlefield.
- Abou El Fadl, Khaled (2018). „Opinion and Postscript: 'On the Tariq Ramadan Affair'“. 19.07.2018. <https://www.searchforbeauty.org/2018/07/19/on-the-tariq-ramadan-affair-and-publishing-an-opinion-on-the-tariq-ramadan-affair/>. Zulezt geprüft am 19.07.2018.
- Abou El Fadl, Khaled (2018). „Saudi Arabia is Misusing Mecca“. *New York Times*. 12.11.2018. <https://www.nytimes.com/2018/11/12/opinion/saudi-arabia-mbs-grandmosque-mecca-politics.html>. Zulezt geprüft am 17.12.2018.
- Abou Zahab, Mariam (2009). „Salafism in Pakistan. The Ahl-e Hadith Movement“. In: Roel Meijer (Hrsg.): *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*. London: Hurst & Company. S. 126–142.
- Abou Zaid, Haitham (2015). „Al-Azhar's 'imcopotence'“. *Al-Ahram Weekly*. 02.07.2015. <http://weekly.ahram.org.eg/News/12679/21/Al-Azhar%E2%80%99s-%E2%80%98imcopotence%E2%80%99.aspx>. Zulezt geprüft am 29.06.2016.
- Abu Hudhayfah (1999). „Exposing Kabbani“. 30.06.-05.07.1999. <http://www.salafipublications.com/sps/sp.cfm?secID=NDV&subsecID=NDV07&loadpage=displaysubsection.cfm>. Zulezt geprüft am 05.07.2015.
- Abū l-‘Azā‘im, ‘Izz ad-Dīn Mādī (1991). *Al-Iḥtīfāl bi-mawālid al-anbiyā‘ wa-l-aulyā‘ muštara‘ lā mubtada‘*. Kairo: Laḡnat al-Buḥūt wa-d-Dirāsāt bi-t-Ṭarīqa al-‘Azmīya.
- Abū l-‘Azā‘im, ‘Izz ad-Dīn Mādī (1993). *Islām aṣ-ṣūfīya huwa l-ḥall lā islām al-ḥawāriḡ*. Kairo: Dār al-Kitāb aṣ-Ṣūfī.
- Abū l-‘Azā‘im, ‘Izz ad-Dīn Mādī (1995). *Aiyuhā l-qarnīyūn hallā faqihum*. Kairo: Dār al-Kitāb aṣ-Ṣūfī.
- Abū l-Lauz, ‘Abd al-Ḥakīm (2009). *Al-Ḥarakāt as-salafiya fī l-Maḡrib (1971-2004). Baḥṯ antrūbūlūḡī sūsyūlūḡī*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-‘Arabīya.
- Abu Rabi', Ibrahim M. (1988). „Al-Azhar Sufism in Modern Egypt. The Sufi Thought“. In: *Islamic Quarterly* 32 (4). 207-235.
- Abu Rumman, Mohammad (2015). *I Am a Salafi. A Study of the Actual and Imagined Identities of Salafis*. Amman: Friedrich Ebert Stiftung.

- Abu Samra, Muhammad (2009). „Liberal Critics, ‘Ulama’ and the Debate on Islam in the Contemporary Arab World“. In: Hatina Meir (Hrsg.): *Guardians of Faith in Modern Times. ‘Ulama’ in the Middle East*. Leiden: Brill. S. 265–290.
- Abu Zeid, Haytham (2015). „Al-Jaafari Mosque: Egypt's Sufi Orders“. *Al-Ahram Weekly*. 14.12.2015. <http://weekly.ahram.org.eg/News/15046.aspx>. Zuletzt geprüft am 30.10.2017.
- Abu Rumaysah (o.J.). „Imam al-Albani's Subjugation of al-Buti“. <http://www.spubs.com/sps/sp.cfm?subsecID=NDV06&articleID=NDV060001&pfriend=>. Zuletzt geprüft am 15.11.2015.
- Adams, Charles C. (1933). *Islam and Modernism in Egypt. A Study of the Modern Movement Inaugurated by Muḥammad ‘Abduh*. London: Milford.
- Adang, Camilla (2005). „The Beginnings of the Zahiri Madhhab in al-Andalus“. In: Peri J. Bearman; Rudolph Peters; Frank E. Vogel (Hrsg.): *The Islamic School of Law. Evolution, Devolution, and Progress*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press. S. 117–125.
- Adang, Camilla; Ansari, Hassan; Fierro, Maribel; Schmidtke, Sabine (Hrsg.) (2015). *Accusations of Unbelief in Islam. A Diachronic Perspective on takfīr*. Leiden: Brill.
- Adem, Rodrigo (2018). „Ibn Taymiyya as Avicennan?. Fourteenth-Century Cosmological Controversies in Damascus“. In: *The Muslim World* 108 (1). S. 124–153.
- Adraoui, Mohamed-Ali (2009). „Salafism in France. Ideology, Practices and Contradictions“. In: Roel Meijer (Hrsg.): *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*. London: Hurst & Company. S. 364–383.
- Ahmad, Shahab (2015). *What Is Islam. The Importance of Being Islamic*. Princeton: Princeton University Press.
- Aḥmad, Šādī (o.J.). „Al-Bāb al-ḥāmis tadarruḡ tāriḡ mašyaḡat al-mašāyih aš-šūfiya baḡ gair masbūq“. *Šabakat wa-Mausū‘at aš-Šūfi wa-Bauwābat at-Taṣawwuf*. o.J. <http://www.alsufi.net/page/details/id/572>. Zuletzt geprüft am 21.06.2018.
- Ajami, Fouad (2008). „The Clash“. *The New York Times*. 06.01.2008. http://www.nytimes.com/2008/01/06/books/review/Ajami-t.html?pagewanted=all&_r=0. Zuletzt geprüft am 09.08.2015.
- Ajami, Fouad (2013). „The Summoning. 'But They Said, We Will Not Harken““. In: Rose Gideon (Hrsg.): *The Clash of Civilizations?. The Debate: Twentieth Anniversary Edition. What Did Samuel P. Huntington's 'The Clash of Civilizations?' Get Right and Wrong, and How Does it Look Two Decades Later?*. New York: Council on Foreign Relations. S. 28–36.
- Ajmeri, Ehaz (2008). „Difference of Opinion - A Rahmah?“. *Darul Iftaa, Madrassah In'aamiyyah*. 22.04.2008. <http://hanafifiqh.blogspot.de/2008/04/difference-of-opinion-rahmah.html>. Zuletzt geprüft am 10.10.2016.
- Āl aš-Šaiḡ, Šāliḡ Ibn ‘Abd al-‘Azīz Muḡammad (1986). *Hāḡihī mafāḡimūnā*. Medina: Dār al-Buḡārī.
- Al-Albānī, Nāšir ad-Dīn (1998). *Šaḡih wa-da‘īf Sunan at-Tirmiḡī*. Riad: Maktabat al-Ma‘ārif wa-t-Tauzī‘.
- Al-Albānī, Nāšir ad-Dīn (2001). *At-Tawassul. Anwā‘ uhu wa-aḡkāmuhu*. Riad: Maktabat al-Ma‘ārif wa-t-Tauzī‘.
- Al-Almani, Amr Abdullah (2002). „Der Hadith über Najd“. *Salaf.de*. 2002. http://salaf.de/sunna/PDF/sun0024_Der%20Hadith%20ueber%20Najd.pdf. Zuletzt geprüft am 15.03.2018.
- Al-Anani, Khalil (2013). „The Salafi-Brotherhood Feud in Egypt“. *Al Monitor*. 21.02.2013. <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2013/02/muslim-brotherhood-salafist-feud-in-egypt.html>. Zuletzt geprüft am 05.07.2015.
- Al-Anani, Khalil (2014). „Unpacking Sisi's Religiosity“. *Mada Masr*. 17.06.2014. <http://www.madamasr.com/contributor-profile/khalil-al-anani>. Zuletzt geprüft am 18.10.2015.

- Al-Azhar (2009). „Ar-Radd“. 23.02.2009. www.fixyourdeen.com/htm/final/ar/Arabicbook.pdf. Zulezt geprüft am 05.07.2015.
- Al-Azhar (2012). „Manzūmat al-ḥurrīyāt al-asāsīya“. 08.01.2012. <https://manshurat.org/file/25017/download?token=riiC04KM>. Zulezt geprüft am 10.07.2016.
- Al-Barīk, Sa‘d Ibn ‘Abdallāh (2009). *Al-Īğāz fī ba‘ḍ mā ḥtalafa fīhi l-Albānī, Ibn al-‘Uṭaimīn wa-Ibn Bāz*. Riad: Dār aṣ-Ṣumai‘ī li-n-Naṣr wa-t-Tauzī‘.
- Al-Būṭī, Sa‘īd Ramaḍān (1988). *As-Salaḥīya. Marḥala zamanīya mubāraka lā maḍhab islāmī*. Damaskus: Dār al-Fikr.
- Al-Būṭī, Sa‘īd Ramaḍān (2005). *Al-Lā-maḍhabīya. Aḥṭar bid‘a tuḥaddidu š-šarī‘a al-islāmīya*. Damaskus: Maktabat al-Fārābī.
- Al-Djīwī, ‘Allāmah Yūsuf b. Aḥmad (2007). „Assessment of the Division of Tawhīd into Uluhiyya and Rububiyya“. 2007. <http://marifah.net/articles/divisionoftawhid-ahmadaldijwi.pdf>. Zulezt geprüft am 09.01.2016.
- Al-Djīwī, ‘Allāmah Yūsuf b. Aḥmad (2010). „Tawassul, Istighātha, Shirk and Causality“. 2010. <http://marifah.net/articles/tawassul-dijwi.pdf>. Zulezt geprüft am 09.01.2017.
- Al-Fauzān, Šālīh Ibn Fauzān (1990). *Ta‘qībāt ‘alā kitāb As-Salaḥīya laisat maḍhaban*. Riad: Dār al-Waṭan li-n-Naṣr.
- Algar, Hamid (1976). „The Naqshbandi Order. A Preliminary Survey of Its History and Significance“. In: *Studia Islamica* (44). S. 123–152.
- Algar, Hamid; Nizami, K. A. (2012). „Naqshbandiyya“. *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. 2012. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0843. Zulezt geprüft am 04.07.2018.
- Al-Ġazālī, Muḥammad (2011). *As-Sunna an-nabawīya baina ahl al-fiqh... wa-ahl al-ḥadīṭ*. Kairo: Dār aš-Šurūq.
- Al-Ḥawālī, Safar (o.D.). *Manḥağ al-aš‘ira fī l-‘aqīda*. Online erschienen: Dār Manābir al-Fikr.
- Al-Hayīti; Abu Hammaad Sulaymaan Dameus (2013). „Tariq Ramadan and his Belief in Wahdatul Wujood, al-Hulul, al-Ittihaad and Other Heretic Sufiyyah beliefs“. 22.05.2013. <http://ahlulbidahwalhawa.com/2013/05/22/tariq-ramadan-and-his-belief-in-wahdatul-wujood-al-hulul-al-ittihaad-and-other-heretic-sufiyyah-beliefs/>. Zulezt geprüft am 03.07.2015.
- Al-Hutaimī, Usāma (2008). „Aṭ-Ṭarīqa al-‘Azmiyya... qanṭarat at-tašaiyu‘ fī Miṣr?“. *Šabakat Risālat al-Islām*. 05.10.2008. <http://main.islammessage.com/newspage.aspx?id=1717>. Zulezt geprüft am 22.06.2016.
- Ali, Jan A. (2012). *Islāmīc Revivalism Encounters the Modern World. A Study of the Tablīgh Jamā‘at*. New Delhi: Sterling Publishers.
- Ali, Mohd Akil Muhamed; Ibrahim, Mohamad Norazan; Usman, Abur Hamdi; Nazri, Mohd Arif; Abdul Kadir, Muḥd Najib (2015). „Al-Jarh Wa Al-Ta‘dīl (Criticism and Praise). It’s Significant in the Science of Hadith“. In: *Mediterranean Journal of Social Sciences* 251 (6). S. 284–292.
- Ali, Rashad (2015). „Experts Weigh in (part 7): Is Quietist Salafism the Antidote to ISIS?“. *Brookings*. 07.04.2015. <http://www.brookings.edu/blogs/markaz/posts/2015/04/7-rashad-ali-experts-weigh-in-quietist-salafism>. Zulezt geprüft am 17.08.2015.
- Ali, Rashad; Stuart Hannah (2014). „A Guide to Refuting Jihadism. Critiquing Radical Islamist Claims to Theological Authenticity“. *The Henry Jackson Society*. 04.02.2014. <http://henryjacksonsociety.org/wp-content/uploads/2014/02/Refuting-Jihadism.pdf>. Zulezt geprüft am 20.09.2014.
- ‘Alī, Lu‘ai (2016). „Al-Iftā‘: Al-Mu‘assasāt ad-dīnīya ta‘milu fī tanāğum li-tauṣīl risālat al-Azhar al-wasaṭīya“. *Youm7*. 25.12.2016. <https://goo.gl/xAXPHu>. Zulezt geprüft am 02.12.2017.
- Al-Idlibī, Šalāh Al-Dīn ibn Aḥmad (2010). „The Ash‘arīs on True Tawhīd and Shirk“. 2010. <http://marifah.net/articles/Asharisonshirk-AIIdlibi.pdf>. Zulezt geprüft am 09.01.2017.

- Al-Idlibī, Šalāh Al-Dīn ibn Aḥmad (2011). „The Beliefs of the Ash‘arīs. In a Calm Dialogue with the Specious Arguments of their Opponents“. *Part 1: Introduction*. 2011. <http://marifah.net/articles/RadalHawaliIntro-alIdlibi.pdf>. Zulezt geprüft am 09.01.2017.
- Allam, Shawki (2015). „The Ideological Battle. Egypt's Dar al-Iftaa Combats Radicalization“. *Dār al-Iftā' al-Miṣrīya*. 2015. [www.dar-alifta.org/BIMG/The%20Ideological%20Battle%20\(2\).pdf](http://www.dar-alifta.org/BIMG/The%20Ideological%20Battle%20(2).pdf). Zulezt geprüft am 05.07.2015.
- Al-Madḥalī, Rabī' Ibn Hādī (1989). *Kaṣf mauqif al-Ġazālī min as-sunna wa-ahlihā wa-naqd ba'ḍ ārā'ihī*. Kairo: Maktabat as-Sunna.
- Al-Mālikī, Muḥammad 'Alawī (1985). *Maḥāhīm yaġibu an tuṣaḥḥaḥa*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīya.
- Al-Muṭairī, Ḥākīm (2009). „Ḥadīṭ al-iftirāq ,taftariqu ummatī ‘alā ṭalāt wa-sab‘īna firqa‘ baina l-qabūl wa-r-radd. Dirāsa ḥadīṭīya isnādīya“. *Kuwait University*. 2009. <https://bit.ly/2INNa5v>. Zulezt geprüft am 26.01.2016.
- Al-Qaraḍāwī, Yūsuf (1994). *Al-Imām al-Ġazālī baina mādhīhi wa-nāqidīhi*. Kairo: Dār aš-Šurūq.
- Al-Qaraḍāwī, Yūsuf (2016). „Bayān samāḥat aš-šaiḥ al-Qaraḍāwī ra'īs al-Ittiḥād al-‘Ālamī li-‘Ulamā' al-Muslimīn ḥaula mu'tamar ,Man ahl as-sunna wa-l-ġamā'a' bi-Ġurūznī“. 01.09.2016. <http://www.qaradawi.net/new/Articles-9840>. Zulezt geprüft am 08.01.2017.
- Al-Qarnī, ‘Ā'īd (o.J.). „Al-Mumtāz fī manāqib Ibn Bāz“. *Islamweb*. o.J. <http://audio.islamweb.net/audio/index.php?page=FullContent&audioid=19620>. Zulezt geprüft am 19.06.2018.
- Al-Rasheed, Madawi (1996). „Saudi Arabia's Islamic Opposition“. In: *Current History* 95 (597). S. 16–22.
- Al-Tufahi, Suraqah (o.J.). „Shaykh Sa'īd bin 'Abdul Latīf Foudah“. o.J. <http://marifah.net/articles/saidfoudah.pdf>. Zulezt geprüft am 12.01.2017.
- Al-Wakīl, ‘Abd ar-Raḥmān (1980). *Maṣra' at-taṣauwuf*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīya.
- Al-Wakīl, ‘Abd ar-Raḥmān (1984). *Hādīhī hiya aṣ-ṣūfīya*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīya.
- Al-Warrāqī, Īmān (2014). „Manāhiġ al-Azhar...“. *Youm7*. 26.11.2014. <https://goo.gl/lmKbxl>. Zulezt geprüft am 18.10.2015.
- Aman, Ayah (2015). „Egypt Strikes Islamic Texts From Schools, Angering Salafists“. *Al Monitor*. 16.04.2015. <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2015/04/egypt-ministry-education-remove-islamic-texts-violence.html#>. Zulezt geprüft am 01.01.2016.
- Amghar, Samir (2014). „Quietisten, Politiker und Revolutionäre. Die Entstehung und Entwicklung des salafistischen Universums in Europa“. In: Behnam T. Said; Hazim Fouad (Hrsg.): *Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam*. Freiburg im Breisgau: Herder. S. 381–410.
- Amin, Shahira (2017). „Egypt's Al-Azhar Rejects Tunisia's Calls for Equal Inheritance for Women“. *Al Monitor*. 24.08.2017. <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2017/08/egypt-opposition-call-tunisia-inheritance-gender-equality.html>. Zulezt geprüft am 17.10.2017.
- Amin, El Sayed M. A. (2014). *Reclaiming Jihad. A Qur'anic Critique of Terrorism*. Leicester: The Islamic Foundation.
- Amirpur, Katajun; Ammann, Ludwig (2005). „Vorwort“. In: Katajun Amirpur; Ludwig Ammann (Hrsg.): *Der Islam am Wendepunkt. Liberale und konservative Reformer einer Weltreligion*. Freiburg im Breisgau: Herder. S. 9–22.
- Ammann, Ludwig (2005). „Tariq Ramadan, Schweiz/Frankreich: Die konservative Reform“. In: Katajun Amirpur; Ludwig Ammann (Hrsg.): *Der Islam am Wendepunkt. Liberale und konservative Reformer einer Weltreligion*. Freiburg im Breisgau: Herder. S. 23–33.
- Ammar, Fayed (2016). „Is the Crackdown on the Muslim Brotherhood Pushing the Group Toward Violence?“. *Al Monitor*. 23.03.2016. <https://www.brookings.edu/research/is-the-crackdown-on-the-muslim-brotherhood-pushing-the-group-toward-violence/>. Zulezt geprüft am 16.10.2017.

- Anderson, Benedict (1983). *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. London: Verso Ed.
- Ansari, Muhammad Abdul Haq (1985). „Ibn Taymiyyah and Sufism“. In: *Islamic Studies* 24 (1). S. 1–12.
- Arendt, Hannah (1981). „What Was Authority?“. In: Carl J. Friedrich (Hrsg.): *Authority*. Westport: Greenwood Press. S. 81–112.
- Armbrust, Walter (Hrsg.) (2005). *The Real (Arab) World. Is Reality TV Democratizing the Middle East?. And Other Studies in Satellite Broadcasting in the Arab and Islamic worlds*. Cairo: University in Cairo Press.
- Asghar, Ali (2015). „Salafism and Sufism - Is There Real Conflict?“. 03.06.2015. http://twocircles.net/2010jun03/salafism_and_sufism_there_real_conflict.html#.VmRpRrjhC9I. Zuletzt geprüft am 06.12.2015.
- Aš-Šanqī, Muḥammad al-Amīn (o.J.). *Aḍwā' al-bayān fī idāḥ al-Qur'ān bi-l-Qur'ān*. Dschidda: Mağmā' al-Fiḥ al-Islāmī.
- As-Saqqā, Aḥmad Ḥiğāzī (1990). *Daf' aš-šubuhāt 'an aš-šaiḥ al-Ġazālī*. Kairo: Maktabat al-Kulliyāt al-Azharīya.
- As-Saqqāf, Ḥasan 'Alī (1993). *Qāmūs šatā'im al-Albānī wa-alfāzihi l-munkara allatī yuḥliqūhā fī ḥaqq 'ulamā' al-umma wa-fuḍalā'ihā wa-ğairihim*. Beirut: Dār al-Imām an-Nawawī.
- As-Saqqāf, Ḥasan 'Alī (2007). *Tanāquḍāt al-Albānī al-wāḍiḥāt fīmā waqa'a lahu fī tašḥiḥ al-aḥādīṯ wa-taḍ'īfihā min aḥṭā' wa-ğalaṭāt*. Online erschienen: al-Maktaba at-Taḥaṣṣuṣīya li-r-Radd 'alā l-Wahhābīya.
- Aš-Šāṭibī, Abū Ishāq (2003). *Al-Muwāfaqāt*. Kairo: Dār Ibn 'Affān li-n-Našr wa-t-Tauzī'.
- Atay, Tayfun (2012). *A Muslim Mystic Community in Britain. Meaning in the West and for the West*. Bremen: Europäischer Hochschulverlag.
- 'Auda, Salmān Ibn Fahd (1989). *Fī ḥiwār ḥādī' ma'a Muḥammad al-Ġazālī*. Riad: Ar-Ri'āsa al-'Āmma li-Idārāt al-Buḥūt al-'Ilmīya wa-l-Iftā' wa-d-Da'wa wa-l-Iršād.
- Aziz, Ahmad (1962). „Political and Religious Ideas of Shāh Walī-Ullāh of Delhi“. In: *The Muslim World* 52 (1). S. 22–30.
- Babić, Marko (2017). „Salafism in Bosnia and Herzegovina“. *The European Institute of the Mediterranean*. 25.04.2017. <https://bit.ly/2J79Vn6>. Zuletzt geprüft am 23.02.2019.
- Bahgat, Hossam (2017). „Looking into the Latest Acquisition of Egyptian Media Companies by General Intelligence“. *Mada Masr*. 21.12.2017. <https://madasar.com/en/2017/12/21/feature/politics/looking-into-the-latest-acquisition-of-egyptian-media-companies-by-general-intelligence/>. Zuletzt geprüft am 06.11.2018.
- Baker, Raymond William (2003). *Islam Without Fear. Egypt and the New Islamists*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Barak, Michael (2014). „Egypt's Sufi Al-Azmiyya: An Alternative to Salafism?“. *Moshe Dayan Center (Tel Aviv Notes)*. 26.04.2014. http://dayan.org/sites/default/files/Tel%20Aviv%20Notes_Barak_26.4.14.pdf. Zuletzt geprüft am 03.07.2015.
- Barak, Michael (2016). „The Grozny Conference in Chechnya. Is the Salafi Movement a Rotten Fruit of Sunni Islam?“. *International Institute for Counter-Terrorism*. 11.09.2016. <https://www.ict.org.il/Article/1808/the-grozny-conference-in-chechnya-is-the-salafi-movement-a-rotten-fruit-of-sunni-islam>. Zuletzt geprüft am 08.01.2017.
- Barracough, Steven (1998). „Al-Azhar: Between the Government and the Islamists“. In: *Middle East Journal* 52 (2). S. 236–249.
- Bashir, Aamir (2010). *Shari'at and Tariqat: A Study of the Deobandi Understanding and Practice of Taṣawwuf*. Masterarbeit. Kuala Lumpur: International Islamic University Malaysia.
- Bauer, Thomas (2011). *Die Kultur der Ambiguität*. Berlin: Verlag der Weltreligionen.

- Bauer, Thomas (2018). *Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt*. Stuttgart: Reclam.
- Bayraktar, Muhammed F. (2012). *Die Leuchte in der Finsternis. Sunnitische Widerlegungen salafitischer Auffassungen*. İzmit: Akaba.
- Bazmee Ansari, A. S. (2012). „Ismā'īl *Shahīd*“. *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. 2012. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_3661. Zuletzt geprüft am 06.02.2018.
- Bazmol, Muhammad ibn Umar (o.J.). „Nine Points in Defence of Sheikh Al-Albaani“. o.J. <https://theauthenticbase.wordpress.com/2009/11/20/nine-points-in-defence-of-sheikh-al-albaani/>. Zuletzt geprüft am 05.01.2016.
- Bearman, P.; et al (2012). „al-Būṣīrī“. *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. 2012. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_8433. Zuletzt geprüft am 30.01.2018.
- Beinhauer-Köhler, Bärbel; Leggewie, Claus; Jasarevic, Alen (2009). *Moscheen in Deutschland. Religiöse Heimat und gesellschaftliche Herausforderung*. München: C.H. Beck.
- Ben Abdeljelil, Jameleddine; Kurnaz, Serdar (2014). *Maqasid aš-Šari'a. Die Maximen des islamischen Rechts*. Berlin: EB-Verlag.
- Bennison, Amira K. (2016). *Almoravid and Almohad Empires*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Benzine, Rachid (2012). *Islam und Moderne. Die neuen Denker*. Berlin: Verlag der Weltreligionen.
- Berger, J. M. (2016). „Enough About Islam: Why Religion Is Not the Most Useful Way to Understand ISIS“. *Brookings*. 18.02.2016. <http://www.brookings.edu/blogs/order-from-chaos/posts/2015/02/18-enough-about-islam-berger>. Zuletzt geprüft am 16.01.2016.
- Berger, Lutz (2008). „Mit der Waffe des Islams gegen Zionisten und Anthropomorphisten. Die politische Relevanz mittelalterlicher Theologie im ibādītischen Islam der Gegenwart“. In: *Die Welt des Islams: International Journal for the Study of Modern Islam* 48. S. 222–239.
- Berger, Lutz (2010). *Islamische Theologie*. Wien: Facultas.
- Berger, Lutz (2016). „Überlegungen zu Thomas Bauer: Kultur der Ambiguität“. Januar 2016. https://www.academia.edu/attachments/55632732/download_file?st=MTUzMTkwOTIyNywxOTQ uOTUuMjU1LjY2LDE2Njc5NTc%3D&s=profile. Zuletzt geprüft am 18.07.2018.
- Biene, Janusz; Daphi, Priska; Fielitz, Maik; Müller, Harald; Weipert-Fenner, Irene (2015). „Nicht nur eine Frage der Sicherheit. Salafismus in Deutschland als gesamtgesellschaftliche Herausforderung“. *Leibniz-Institut Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung (HSFK Standpunkte)*. 2015. <http://www.hsfk.de/fileadmin/downloads/standpunkt0115.pdf>. Zuletzt geprüft am 03.07.2015.
- Black, Deborah L. (2006). „Knowledge (‘Ilm) and Certitude (Yaqīn) in al-Fārābī’s Epistemology“. In: *Arabic Sciences and Philosophy* 16 (1). S. 11–45.
- Bobzin, Hartmut; Bobzin, Katharina (2014). *Der Koran. Neu übertragen*. München: C.H. Beck.
- Bocock, Robert; Thompson, Kenneth (1985). „Introduction“. In: Robert Bocock; Kenneth Thompson (Hrsg.): *Religion and Ideology*. Manchester: Manchester University Press.
- Böhm, Andreas; Leggewie, Heiner; Muhr, Thomas (2008). „Kursus Textinterpretation: Grounded Theory“. *Technische Universität Berlin*. 2008. <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0168-ssaoar-26629>. Zuletzt geprüft am 19.08.2015.
- Bonnefoy, Laurent (2011). *Salafism in Yemen. Transnationalism and Religious Identity*. London: Hurst & Company.
- Bonnefoy, Laurent (2013). „Saudi Arabia and the Expansion of Salafism“. *NOREF*. September 2013. http://www.peacebuilding.no/var/ezflow_site/storage/original/application/51ecc6aed984f0b32dce709cd02cab49.pdf. Zuletzt geprüft am 29.11.2015.
- Bourdieu, Pierre (2000). *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz.

- Britton, Bianca (2016). „Jihadist Sentenced to 9 Years for Destroying Ancient Timbuktu Shrines“. *CNN*. 27.9.2016. <https://edition.cnn.com/2016/09/27/africa/al-mahdi-timbuktu-sentence/index.html>. Zuletzt geprüft am 29.03.2019.
- Brockelmann, C. (2012). „al-Nawāwī“. *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. 2012. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_5857. Zuletzt geprüft am 02.07.2017.
- Brodersen, Angelika (2014). *Der unbekannt kalām. Theologische Positionen der frühen Māturīdīya am Beispiel der Attributenlehre*. Berlin: LIT.
- Brown, Jonathan A. C. (2007). *The Canonization of al-Bukhārī and Muslim. The Formation and Function of the Sunnī Ḥadīth Canon*. Leiden: Brill.
- Brown, Jonathan A. C. (2009). *Hadith. Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*. New York: Oneworld Publications.
- Brown, Jonathan A. C. (2011). „The Canonization of Ibn Mājah. Authenticity vs. Utility in the Formation of the Sunni Ḥadīth Canon“. In: *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée* 129 (169-181).
- Brown, Jonathan A. C. (2011). „Salafis and Sufis in Egypt“. *Carnegie Endowment for International Peace (The Carnegie Papers)*. Dezember 2011. <http://www.carnegieendowment.org/2011/12/20/salafis-and-sufis-in-egypt/8kfk>. Zuletzt geprüft am 28.06.2015.
- Brown, Jonathan A. C. (2012). „The Rules of Matn Criticism: There Are No Rules“. In: *Islamic Law and Society* 19. S. 356–396.
- Brown, Jonathan A. C. (2014). „Is Islam Easy to Understand or Not?. Salafis, the Democratization of Interpretation and the Need for the Ulema“. In: *Journal of Islamic Studies* 26 (2). S. 117–144.
- Brown, Jonathan A. C. (2018). „Keeping Our Eye on the Ball: The Problem With the UAE Summit“. *MuslimMatters*. 17.12.2018. <https://muslimmatters.org/2018/12/17/keeping-our-eye-on-the-ball-the-problem-with-the-uae-summit/>. Zuletzt geprüft am 30.01.2019.
- Brown, Nathan (2011). „Post-Revolutionary al-Azhar“. *Carnegie Endowment for International Peace*. 2011. http://carnegieendowment.org/files/al_azhar.pdf. Zuletzt geprüft am 29.06.2016.
- Bruckmayr, Philipp; Hartung, Jan-Peter (Im Erscheinen). „Challenges from 'The Peripheries'. An Introduction to the Special Theme Issue“. In: *Die Welt des Islams: International Journal for the Study of Modern Islam*. S. 1–26.
- Brunner, Rainer (2009). „Education, Politics, and the Struggle for Intellectual Leadership. Al-Azhar between 1927 and 1945“. In: Hatina Meir (Hrsg.): *Guardians of Faith in Modern Times. 'Ulama' in the Middle East*. Leiden: Brill. S. 109–140.
- Bundesamt für Verfassungsschutz (2012). „Salafistische Bestrebungen in Deutschland“. 2012. <https://www.verfassungsschutz.de/download/broschuere-2012-04-salafistische-bestrebungen.pdf>. Zuletzt geprüft am 06.12.2015.
- Bundesamt für Verfassungsschutz (2013). „Islamismus. Entstehung und Erscheinungsformen“. September 2013. <https://www.verfassungsschutz.de/download/broschuere-2013-09-islamismus-entstehung-und-erscheinungsformen.pdf>. Zuletzt geprüft am 29.11.2016.
- Bundesrat (2011). „Lagebild zur Verfassungsfeindlichkeit Salafistischer Bestrebungen“. 2011. http://www.innenministerkonferenz.de/IMK/DE/termine/to-beschluesse/11-06-22/anlage14.pdf?__blob=publicationFile&v=2. Zuletzt geprüft am 06.12.2015.
- Busool, Assad Nimer (1976). „Shaykh Muhammad Rashid Rida's Relations with Jamal al-Din al-Afghani and Muhammad 'Abduh“. In: *The Muslim World* 66. S. 272–286.
- Calder, N. (2012). „Al-Ṭahāwī“. *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. 2012. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_1150. Zuletzt geprüft am 27.01.2017.
- Cavatorta, Francesco; Merone, Fabio (Hrsg.) (2017). *Salafism after the Arab Awakening. Contending with People's Power*. Oxford: Oxford University Press.

- Ceylan, Rauf; Kiefer, Michael (2013). *Salafismus. Fundamentalistische Strömungen und Radikalisierungsprävention*. Wiesbaden: Springer VS.
- Chaumont, E. (2012). „al-Sulamī“. *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. 2012. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_7148. Zuletzt geprüft am 29.01.2018.
- Chaumont, E. (2012). „al-Ṭabarī“. *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. 2012. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_7247. Zuletzt geprüft am 02.07.2017.
- Christmann, Andreas (2007). „Islamic Scholar and Religious Leader. A Portrait of Shaykh Muḥammad Saʿīd Ramaḍān al-Būṭī“. In: *Islam and Christian–Muslim Relations* 9 (2). S. 149–169.
- Chubin, Shahram; Tripp, Charles (1996). *Iran-Saudi Arabia Relations and Regional Order. Iran and Saudi Arabia in the Balance of Power in the Gulf*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Chulov, Martin (2017). „I Will Return Saudi Arabia to Moderate Islam, Says Crown Prince“. *The Guardian*. 24.10.2017. <https://www.theguardian.com/world/2017/oct/24/i-will-return-saudi-arabia-moderate-islam-crown-prince>. Zuletzt geprüft am 08.02.2019.
- Commings, David (2005). „Traditional Anti-Wahhabi Hanbalism in Nineteenth-Century Arabia“. In: Itzhak Weismann; Fruma Zachs (Hrsg.): *Ottoman Reform and Muslim Regeneration. Studies in Honour of Butrus Abu-Manneh*. London: I.B. Tauris. S. 81–96.
- Commings, David (2009). *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*. London: I.B. Tauris.
- Conflict Forum (2009). „Evolving Currents in Salafism and Evolving Currents in Salafism and Shiʿism. ‘The Function of Transmitted Knowledge and of Intellectual Knowledge Within the Islamic revival’“. *Pages from a meeting held in Beirut Pages from a meeting held in Beirut*. Mai 2009. <http://conflictsforum.org/briefings/EvolvingCurrents.pdf>. Zuletzt geprüft am 20.09.2015.
- Cook, M. A. (2000). *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Corbin, Juliet M.; Strauss, Anselm L. (2015). *Basics of Qualitative Research. Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory*. Los Angeles: Sage.
- Cottart, N. (2012). „Mālikiyya“. *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. 2012. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0652. Zuletzt geprüft am 06.02.2018.
- Crawford, Michael (2014). *Ibn 'Abd al-Wahhab*. London, England: Oneworld Publications.
- Curtiss, Richard H. (2009). „Dispute Between U.S. Muslim Groups Goes Public“. *Washington Report on Middle Eastern Affairs*. 22.06.2009. <https://www.wrmea.org/1999-april-may/dispute-between-u.s.-muslim-groups-goes-public.html>. Zuletzt geprüft am 31.10.2017.
- Daḥlān, Aḥmad Ibn Zainī (1978). *Fitnat al-wahhābīya*. Istanbul: Işık Kitabevi.
- Daḥlān, Aḥmad Ibn Zainī (2002). *Ad-Durār as-sanīya fī r-radd 'alā l-wahhābīya*. Istanbul: Ikhlas Vakfi.
- Dalrymple, William (2005). „Inside Islam's 'Terror Schools'“. *New Statesman*. 28.03.2005. <http://www.newstatesman.com/politics/international-politics/2014/04/inside-islams-terror-schools>. Zuletzt geprüft am 16.05.2017.
- Dantschke, Claudia (2009). *Muslimen – ihre Einrichtungen und Vereine im Berliner Bezirk Neukölln. Überblick über die Strukturen und ihre religiösen sowie politischen Ausrichtungen. Eine Handreichung für die Jugendarbeit*. Berlin.
- Dantschke, Claudia (2014). „Da habe ich etwas gesehen, was mir einen Sinn gibt!“. Was macht Salafismus attraktiv und wie kann man diesem entgegenwirken?“. In: Behnam T. Said; Hazim Fouad (Hrsg.): *Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam*. Freiburg im Breisgau: Herder. S. 474–502.
- Dantschke, Claudia; Yildirim, Ali; Seidel, Eberhard (2001). *Politik im Namen Allahs. Der Islamismus - eine Herausforderung für Europa*. Berlin: Fraktion der Sozialdemokratischen Partei Europas.
- De Jong, Frederick (1975). „Turuq and Turuq-Opposition in 20th Century Egypt“. In: Frithiof Rundgren (Hrsg.): *Proceedings of the VIth Congress of Arabic and Islamic Studies. Visby 13-16 August, Stockholm 17-19 August, 1972*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International. S. 84–96.

- De Jong, Frederick (1978). *Ṭuruq and Ṭuruq-Linked Institutions in Nineteenth Century Egypt. A Historical Study in Organizational Dimensions of Islamic Mysticism*. Leiden: Brill.
- De Jong, Frederick (1983). „Aspects of the Political Involvement of Sufi Orders in Twentieth Century Egypt (1907-1970). An Exploratory Stocktaking“. In: Gabriel R. Warburg; Uri M. Kupferschmidt (Hrsg.): *Islam, Nationalism, and Radicalism in Egypt and the Sudan*. New York: Praeger Publishers. S. 183–212.
- De Jong, Frederick (1999). „Opposition to Sufism in Twentieth-Century Egypt (1900-1970). A Preliminary Survey“. In: Frederick De Jong; Bernd Radtke (Hrsg.): *Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*. Leiden: Brill. S. 310–323.
- Della Levi Vida, G. (2012). „Khāridjites“. *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. 2012. http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/kharidjites-COM_0497. Zuletzt geprüft am 24.01.2016.
- Desch, Michael C. (Hrsg.) (2016). *Public Intellectuals in the Global Arena. Professors or Pundits?*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Diani, Mario (1992). „The Concept of Social Movement“. In: *The Sociological Review* 40 (1). S. 1–25.
- Dickinson, Erik (2011). „al-Baghawī, Abū Muḥammad“. *Encyclopaedia of Islam. Third Edition*. 2011. <http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_23699. Zuletzt geprüft am 16.02.2018.
- Dijkink, Gertjan (2006). „Rezension von Roy, Olivier (2004). Globalized Islam. The Search for a New Ummah. New York: Columbia University Press.“. In: *GeoJournal* 67 (4). S. 377–379.
- Diwan, Kristin Smith (2016). „Who Is Sunni?. Chechnya Islamic Conference Opens Window on Intra-Faith Rivalry“. 16.09.2016. <http://www.agsiw.org/who-is-a-sunni-chechnya-islamic-conference-opens-window-on-intra-faith-rivalry/>. Zuletzt geprüft am 08.01.2017.
- Dorsey, James M. (2018). „Whither Wahhabism?“. *MPC Journal*. 11.07.2018. <http://mpc-journal.org/blog/2018/07/11/whither-wahhabism/>. Zuletzt geprüft am 14.07.2018.
- Duderija, Adis (2010). „Constructing the Religious Self and the Other: Neo-Traditional Salafi Manhaj“. In: *Islam and Christian-Muslim Relations* 21 (1). S. 75–93.
- Duderija, Adis (2011). „Neo-Traditional Salafi Qur’an-Sunna Hermeneutics and its Interpretational Implications“. In: *Religion Compass* 5 (7). S. 314–325.
- Duderija, Adis (2014). „Neo-Traditional Salafis in the West: Agents of (Self)-Exclusion“. In: Yasmeen, Samina, Markovi, Nina (Hrsg.): *Muslim Citizens in the West. Spaces and Agents of Inclusion and Exclusion*. Farnham: Ashgate. S. 125–142.
- Duderija, Adis (2015). „The ‚Islamic State‘ (IS) as Proponent of Neo-Ahl ḥadīth Manhaj on Gender Related Issues“. In: *Hawwa – Journal of Women of the Middle East and the Islamic World* 13 (1). S. 1–44.
- Dziri, Bacem (2014). „Das Gebet des Propheten als ob du es sehen würdest'. Der Salafismus als Rechtsschule des Propheten?“. In: Behnam T. Said; Hazim Fouad (Hrsg.): *Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam*. Freiburg im Breisgau: Herder. S. 132–159.
- Dziri, Bacem (2014). „Der Salafismus in innerislamischer Selbst- und Fremdverortung“. In: Rauf Ceylan; Benjamin Jokisch (Hrsg.): *Salafismus in Deutschland. Entstehung, Radikalisierung und Prävention*. Frankfurt am Main: Lang-Ed. S. 47–84.
- Dziri, Bacem; Kiefer, Michael (2018). „Baqiyya im Lego-Islam'. Anmerkungen zu den Whatsapp-Protokollen der 'Ansaar Al Khilafat Al Islamiyya' aus einer islamwissenschaftlichen Perspektive“. In: Michael Kiefer et al. (Hrsg.): „Lasset uns in sha’a Allah ein Plan machen“. *Fallgestützte Analyse der Radikalisierung einer WhatsApp-Gruppe*. Wiesbaden: Springer VS. S. 23–57.
- Ebied, R. Y.; Young, M.J.L (2012). „al-Ḳurṭubī“. *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. 2012. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_4554. Zuletzt geprüft am 11.07.2017.
- Eeqbal, Hassim (2010). *Origins of Salafism in Indonesia. A Preliminary Insight*. Riga: Lap Lambert Academic Publishing.

- Eich, Thomas (2003). „The Forgotten Salafī. Abūl-Hudā as-Sayyādī“. In: *Die Welt des Islams: International Journal for the Study of Modern Islam* 43 (1). S. 61–87.
- El Kaoutit, Khalid (2015). „What the Islamist Armed Movements are Doing is Wrong“. *Qantara*. 30.04.2015. <https://en.qantara.de/content/interview-with-sheikh-ahmed-al-tayeb-grand-imam-of-al-azhar-university-what-the-islamist>. Zuletzt geprüft am 18.12.2016.
- El Shamsy, Ahmed (2016). „Fiqh, faqīh, fuqahā“. *Encyclopaedia of Islam. Third Edition*. 11.08.2016. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_27135. Zuletzt geprüft am 19.11.2016.
- El-Beih, Yasmin (2018). „Egypt's Millennials Turn to Sufism“. *Al Monitor*. 11.07.2018. <https://www.al-monitor.com/pulse/originals/2018/07/egyptian-millennials-turn-to-sufism.html>. Zuletzt geprüft am 16.07.2018.
- El-Houdaiby, Ibrahim (2014). „The Meaning of Sufism“. *Al-Ahram Weekly*. Juli 2014. <http://weekly.ahram.org.eg/News/6667.aspx>. Zuletzt geprüft am 19.12.2017.
- Elmansoury, Tammy (2012). *Spirituality, Islam, and the State. The Origins and Disavowal of Sufism in the Ikhwan al-Muslimīn*. MPhil Thesis. London: School for African and Asian Studies.
- Emin (2014). „Primary Refutations & Condemnations of Wahhabism“. 02.10.2014. <https://rasoolurrahmah.wordpress.com/2014/10/02/primary-refutations-condemnations-of-wahhabism/>. Zuletzt geprüft am 07.01.2016.
- Erikson, Erik H. (1974). *Jugend und Krise. Die Psychodynamik im sozialen Wandel*. Stuttgart: Klett.
- Esposito, L. John (2016). „Ulama: Sunni“. *Oxford Islamic Studies Online*. 2016. http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e2415?_hi=0&_pos=16. Zuletzt geprüft am 12.05.2016.
- Fahmi, Georges (2014). „The Egyptian State and the Religious Sphere“. *Carnegie Endowment for International Peace*. <http://carnegie-mec.org/publications/?fa=56619>. Zuletzt geprüft am 06.06.2015.
- Fairclough, Norman (1999). *Critical Discourse Analysis. The Critical Study of Language*. London: Longman.
- Faraz A. Khan, Sidi (28.10.201). „Can the Sunnah Abrogate the Qur'an?“. *Seekershub*. 28.10.201. <http://seekershub.org/ans-blog/2010/10/28/can-the-sunnah-abrogate-the-quran/>. Zuletzt geprüft am 02.11.2018.
- Farschid, Olaf (2014). „Salafismus als politische Ideologie“. In: Behnam T. Said; Hazim Fouad (Hrsg.): *Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam*. Freiburg im Breisgau: Herder. S. 160–192.
- Fattah, Hala (2003). „'Wahhabi' Influences, Salafī Responses: Shaikh Mahmud Shukri and the Iraqi Salafī Movement, 1745-1930“. In: *Journal of Islamic Studies* 14 (2). S. 127–148.
- Fauda, Sa'īd 'Abd al-Laṭīf (2009). „Modern Salafism & its Effect on Muslim Disunity. Paper Submitted to the Conference of the International Islamic University of Malaysia“. 2009. www.marifah.net/articles/modernsalafism-saidfoudah.pdf. Zuletzt geprüft am 12.09.2015.
- Fauda, Sa'īd 'Abd al-Laṭīf (2014). *Aṣ-Ṣarḥ al-kabīr 'alā l-'Aqīda at-ṭahāwīya*. Beirut: Dār ad-Ḍaḥā'ir.
- Fierro, Maribel (1999). „The Legal Policies of the Almohad Caliphs and Ibn Rushd's "Bidāyat al-Mujtahid"“. In: *Journal of Islamic Studies* 10 (3). S. 226–248.
- Fierro, Maribel (2012). „al-Ṭabarānī“. *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. 2012. http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-tabarani-SIM_7246?s.num=0&s.q=tabarani. Zuletzt geprüft am 01.04.2017.
- Fierro, Maribel (2018). *The Almohad Revolution. Politics and Religion in the Islamic West During the Twelfth-Thirteenth Centuries*. Milton: Taylor and Francis.
- Firestone, Reuven (2012). „'Jihadism' as a New Religious Movement“. In: Olav Hammer; Mikael Rothstein (Hrsg.): *The Cambridge Companion to New Religious Movements*. Cambridge: Cambridge University Press. S. 263–285.
- Fitzgerald, Timothy (2000). *The Ideology of Religious Studies*. New York: Oxford University Press.

- Flores, Alexander (2011). *Zivilisation oder Barbarei?. Der Islam im historischen Kontext*. Berlin: Verlag der Weltreligionen.
- Fluehr-Lobban, Carolyn (1998). *Against Islamic Extremism. The Writings of Muhammad Sa 'id al-Ashmawy*. Gainesville: University Press of Florida.
- Foer, Franklin (2002). „Moral Hazard“. *The New Republic*. 18.11.2002.
<https://newrepublic.com/article/136609/moral-hazard>. Zuletzt geprüft am 13.12.2018.
- Fouad, Ahmed (2015). „Al-Azhar Refuses to Consider the Islamic State an Apostate“. *Al Monitor*. 12.02.2015. <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2015/02/azhar-egypt-radicals-islamic-state-apostates.html#>. Zuletzt geprüft am 18.10.2015.
- Fouad, Hazim (2013). „Salafi-Jihadists and non-Jihadist Salafists in Egypt. A Case Study About Politics and Methodology (manhaj)“. *Jihadology*. 30.04.2013.
<http://jihadology.net/2013/04/30/guest-post-salafi-jihadists-and-non-jihadist-salafists-in-egypt-a-case-study-about-politics-and-methodology-manhaj/>. Zuletzt geprüft am 24.01.2016.
- Fouad, Hazim (2013). „Der andere politische Islam“. *Qantara*. 26.08.2013.
<https://de.qantara.de/inhalt/salafisten-in-aegypten-der-andere-politische-islam>. Zuletzt geprüft am 16.10.2017.
- Fouad, Hazim (2014). „Postrevolutionärer Pluralismus. Das salafistische Spektrum in Ägypten“. In: Behnam T. Said; Hazim Fouad (Hrsg.): *Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam*. Freiburg im Breisgau: Herder. S. 229–264.
- Fouad, Hazim (2015). „(Neo-)Salafiyya oder (Neo-)Salafismus?. Eine historische Betrachtung zur Beschreibung eines gegenwärtigen Phänomens“. In: *Interventionen. Zeitschrift für Verantwortungspädagogik* 3 (5). S. 4–15.
- Foucault, Michel (1993). *Die Ordnung des Diskurses*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Frank, Richard MacDonough; Gutas, Dimitri (op. 2008). *Classical Islamic Theology: The Ash'arites. Texts and Studies on the Development and History of Kalām, Vol. III*. Aldershot, Burlington (Vt.): Ashgate.
- Franke, Patrick (2012). „Ālī al-Qārī“. *Encyclopaedia of Islam. Third Edition*. 2012.
http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_24859. Zuletzt geprüft am 31.01.2018.
- Freberg, Karen; Graham, Kristin; McGaughey, Karen; Freberg, Laura A. (2011). „Who Are The Social Media Influencers?. A Study of Public Perceptions of Personality“. In: *Public Relations Review* 37 (1). S. 90–92.
- Freedon, Michael (2003). *Ideology. A Very Short Introduction*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Friedmann, Yohanan (1978). „The Attitude of the Jam'iyyat-i 'Ulama'-i Hind to the Indian National Movement and the Establishment of Pakistan“. In: Gabriel Baer (Hrsg.): *The 'Ulamā' in Modern History*. Jerusalem: Israel Oriental Society. S. 157–183.
- Fück, Johann (1939). „Die Rolle des Traditionalismus im Islam“. In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 93. S. 1–32.
- Fukuyama, Francis (2006). *The End of History and the Last Man*. New York: Free Press.
- Gaborieau, Marc (2013). „Barelwī, Sayyid Aḥmad“. *Encyclopaedia of Islam. Third Edition*. 2013.
http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_23867. Zuletzt geprüft am 16.02.2018.
- Gambetta, Diego; Hertog, Steffen (2018). *Engineers of Jihad. The Curious Connection Between Violent Extremism and Education*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Gauvain, Richard (2013). *Salafi Ritual Purity. In the Presence of God*. London: Routledge.
- Gauvain, Richard (2015). „Egyptian Sufism Under the Hammer. A Preliminary Investigation into the Anti-Sufi Polemics of 'Abd al-Rahman al-Wakil (1913-70)“. In: Lloyd Ridgeon (Hrsg.): *Sufis and Salafis in the Contemporary Age*. New York: Bloomsbury Publishing. S. 33–57.

- Geaves, Ron (2015). „The Contested Milieu of Deoband. 'Salafis' or 'Sufis'?“. In: Lloyd Ridgeon (Hrsg.): *Sufis and Salafis in the Contemporary Age*. New York: Bloomsbury Publishing. S. 191–216.
- Gershman, Carl (1997). „The Clash Within Civilizations. Rezension von The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order von Samuel P. Huntington“. In: *Journal of Democracy* 8 (4). S. 165–170.
- Gesink, Indira Falk (2010). *Islamic Reform and Conservatism. Al-Azhar and the Evolution of Modern Sunni Islam*. London, New York: Tauris Academic Studies.
- Ghadban, Ralph (2006). „Islamwissenschaftler: These vom Kampf der Kulturen stammt von Islamisten“. *Deutschlandradio*. 21.02.2006. <https://bit.ly/2OcmhcQ>. Zuletzt geprüft am 08.08.2015.
- Gharaibeh, Mohammad (2012). *Zur Attributenlehre der Wahhābīya unter besonderer Berücksichtigung der Schriften Ibn ‘Uṭaimīns (1929-2001)*. Dissertation. Bonn: EB-Verlag.
- Gharaibeh, Mohammad (2014). „Zur Glaubenslehre des Salafismus“. In: Behnam T. Said; Hazim Fouad (Hrsg.): *Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam*. Freiburg im Breisgau: Herder. S. 106–131.
- Ghumari, ‘Abdullah ibn Muhammad ibn al-Siddiq (2007). „Epistle in Refutation of al-Albani. Tawassul & the Hadith of the Man in Need“. 2007. <http://marifah.net/articles/refutationalbani-abdullahghumari.pdf>. Zuletzt geprüft am 09.01.2017.
- Gibb, H. A. R. (1947). *Modern Trends in Islam*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Gilsenan, M. D. (1967). „Some Factors in the Decline of the Sufi Orders in Modern Egypt“. In: *The Muslim World* 57 (1). S. 11–18.
- Gimaret, D. (2012). „Mu‘ tazila“. *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. 2012. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0822. Zuletzt geprüft am 11.08.2017.
- Goldziher, I. (2012). „Abū Huraira“. *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. 2012. http://dx.doi.org/10.1163/2214-871X_ei1_SIM_0227. Zuletzt geprüft am 03.07.2017.
- Goldziher, I.; Kissling, H. J. (2012). „Abdāl“. *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. 2012. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_0132. Zuletzt geprüft am 19.09.2017.
- Graham, William A. (1993). „Traditionalism in Islam. An Essay in Interpretation“. In: *The Journal of Interdisciplinary History* 23 (3). S. 495–522.
- Green, Emma (2017). „Muslim Americans Are United by Trump—and Divided by Race“. *The Atlantic*. 11.03.2017. <https://www.theatlantic.com/politics/archive/2017/03/muslim-americans-race/519282/>. Zuletzt geprüft am 20.12.2018.
- Grewal, Zareena (2014). *Islam is a Foreign Country. American Muslims and the Global Crisis of Authority*. New York: New York University Press.
- Griffel, Frank (2015). „What Do We Mean by 'Salafi'? Connecting Muḥammad ‘Abduh with Egypt’s Nūr Party in Islam’s Contemporary Intellectual History“. In: *Die Welt des Islams: International Journal for the Study of Modern Islam* 55. S. 186–220.
- Griffel, Frank (2016). „What is the Task of the Intellectual (Contemporary) Historian?. A Response to Henri Lauzière’s ‘Reply’“. In: *Die Welt des Islams: International Journal for the Study of Modern Islam* 56 (2). S. 249–255.
- Griffel, Frank (2018). „Ibn Taymiyya and His Ash‘arite Opponents on Reason and Revelation. Similarities, Differences, and a Vicious Circle“. In: *The Muslim World* 108 (1). S. 11–39.
- Gugler, Thomas K. (2015). „Barelwis: Developments and Dynamics of Conflicts with Deobandis“. In: Lloyd Ridgeon (Hrsg.): *Sufis and Salafis in the Contemporary Age*. New York: Bloomsbury Publishing. S. 171–189.
- Ġum‘a, ‘Alī (2011). *Al-Mutašaddidūn. Manḥaḡuhum...wa-munāqašat aḥamm qaḏāyāhim*. Kairo: Dār al-Muqattam li-n-Našr wa-t-Tauzī‘.

- Günther, Ursula (2014). „Die Bedeutung der Tradition für den Zugang muslimischer Jugendlicher zum Islam“. In: Regina Grundmann; Assaad E. Kattan (Hrsg.): *Jenseits der Tradition?. Tradition und Traditionskritik in Judentum, Christentum und Islam*. Boston: Walter de Gruyter. S. 220–240.
- Güvercin, Eren (2016). „Der Verfassungsschutz auf 'islamistischen' Abwegen“. *Deutschlandradio*. 16.04.2016. http://www.deutschlandradiokultur.de/der-verfassungsschutz-auf-islamistischen-abwegen.1005.de.html?dram:article_id=243579. Zuletzt geprüft am 29.11.2016.
- Habermas, Jürgen (2005). *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Berlin: Suhrkamp.
- Haddad, Gibril Fouad (2000). „Al-Albani. Concise Guide to the Chief Innovator of Our Time“. 24.06.2000. http://www.livingislam.org/alb_e.html. Zuletzt geprüft am 05.11.2017.
- Haddad, Gibril Fouad (2000). „al-`Uthaymin“. 17.07.2000. http://www.livingislam.org/n/uthaym_e.html. Zuletzt geprüft am 05.11.2017.
- Haddad, Gibril Fouad (2000). „What is the Islamic View on Democracy?“. *Living Islam*. 19.11.2000. http://www.livingislam.org/fiqhi/fiqha_e7.html. Zuletzt geprüft am 06.11.2017.
- Haddad, Gibril Fouad (2003). „On the Fitna of Women“. 29.12.2003. http://www.livingislam.org/o/ftnw_e.html. Zuletzt geprüft am 17.07.2017.
- Haddad, Gibril Fouad (2005). „Deviancy from Ahl al-Sunna“. *Living Islam*. 20.02.2005. http://www.livingislam.org/fiqhi/sp2-gfh_e.html#25. Zuletzt geprüft am 09.02.2017.
- Haddad, Gibril Fouad (2007). „Gayness and Homosexuality“. *Living Islam*. 27.01.2007. http://www.livingislam.org/fiqhi/sp1-gfh_e.html#30. Zuletzt geprüft am 09.02.2018.
- Haddad, Gibril Fouad (2007). „Yusuf Al-Qaradawi: Shaykh GH Haddad's Exposition“. *Osmanisnin*. August 2007. <https://osmanisnin.wordpress.com/2014/11/24/yusuf-al-qaradawi-shaykh-gh-haddads-exposition-2/>. Zuletzt geprüft am 10.11.2017.
- Haddad, Gibril Fouad (2009). *Albani & his Friends. A Concise Guide to the Salafi Movement*. Birmingham: AQSA Publications.
- Haddad, Gibril Fouad (2010). „Deobandi's, Tablighi's and Wahhabi's“. *eShaykh.com*. 05.10.2010. <http://eshaykh.com/doctrine/deobandis-tabighis-wahhabis/>. Zuletzt geprüft am 28.01.2018.
- Haddad, Gibril Fouad (2016). „Book Review. Seyyed Hossein Nasr et al., ed. (2016). *The Study Quran: A New Translation and Commentary*. New York: Harper Collins.“ 36 (3). S. 20–25.
- Haggai, Erlich; Kabha, Mustafa (2006). „Al-Ahbash and Wahhabiyya: Interpretations of Islam“. In: *International Journal of Middle East Studies* 38. S. 519–538.
- Halverson, Jeffrey R. (2010). *Theology and Creed in Sunni Islam. The Muslim Brotherhood, Ash'arism and Political Sunnism*. New York: Palgrave Macmillan.
- Hamdeh, Emad (2011). *The Emergence of an Iconoclast: Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī and His Critics*. Dissertation. Exeter: University of Exeter.
- Hamid, Sadek (2009). „The Attraction of 'Authentic' Islam. Salafism and British Muslim Youth“. In: Roel Meijer (Hrsg.): *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*. London: Hurst & Company. S. 384–403.
- Hamid, Sadek (2016). *Sufis, Salafis and Islamists. The Contested Ground of British Islamic Activism*. London: I.B. Tauris.
- Hamid, Shadi (2014). „The Future of Democracy in the Middle East: Islamist and Illiberal“. *Brookings*. 06.05.2014. <http://www.brookings.edu/research/opinions/2014/05/06-future-of-democracy-hamid>. Zuletzt geprüft am 01.09.2015.
- Hamid, Shadi (2015). „Rethinking the U.S.-Egypt Relationship: How Repression is Undermining Egyptian Stability and What the United States Can Do“. *Brookings*. 03.11.2015. <http://www.brookings.edu/research/testimony/2015/11/03-us-egypt-relationship-hamid>. Zuletzt geprüft am 06.12.2015.
- Hamzeh, A. Nizar; Dekmejian R. Hrair (1996). „A Sufi Response to Political Islamism: al-Ahbash of Lebanon“. In: *Journal of Middle East Studies* 28. S. 217–229.

- Hartung, Jan-Peter (2014). *A System of Life. Mawdudi and the Ideologisation of Islam*. Oxford: Oxford University Press.
- Harvard Divinity School (o.J.). „Sufism in Egypt“. o.J. <https://rlp.hds.harvard.edu/faq/sufism-egypt>. Zuletzt geprüft am 27.02.2018.
- Hasan, Noorhaidi (2009). „Ambivalent Doctrines and Conflicts in the Salafi Movement in Indonesia“. In: Roel Meijer (Hrsg.): *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*. London: Hurst & Company. S. 169–188.
- Haykal, Bernard (2003). *Revival and Reform in Islam. The Legacy of Muhammad al-Shawkani*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heck, Paul L. (2007). „Sufism. What Is It Exactly?“. In: *Religion Compass* 1 (1). S. 148–164.
- Heffening, W. (2012). „Mut‘a“. *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. 2012. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0819. Zuletzt geprüft am 02.07.2017.
- Hefny, Assem (2017). „Eine Frage der Interpretation“. *Qantara*. 03.05.2017. <http://de.qantara.de/node/27408>. Zuletzt geprüft am 19.12.2017.
- Hegghammer, Thomas (2009). „Jihadi-Salafis or Revolutionaries? Religion and Politics in the Study of Militant Islamism“. In: Roel Meijer (Hrsg.): *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*. London: Hurst & Company. S. 244–266.
- Hellyer, Hisham A. (2017). „The Once and Future Azhar. On the Credibility of Sunni Islam's Preeminent Institution“. *ABC News Religion & Ethics*. 16.10.2017. <http://www.abc.net.au/religion/articles/2017/10/05/4745118.htm>. Zuletzt geprüft am 19.12.2017.
- Hellyer, Hisham A. (2017). „It's Not Sufism but Those Who Exclude It that Depart from the Islamic Norm“. *ABC News Religion & Ethics*. 30.11.2017. <http://www.abc.net.au/religion/articles/2017/11/30/4773679.htm>. Zuletzt geprüft am 19.12.2017.
- Hendricks, Seraj (o.J.). „As-Sayyid Muhammad Ibn Alawi Abbas Ibn ‘Abd Al Aziz Al Maliki (Born 1947 in Makkah)“. o.J. http://www.sunnah.org/history/Scholars/assayyid_muhammad_alawi_almaliki.htm. Zuletzt geprüft am 14.07.2017.
- Hendricks, Seraj; Hellyer, H. A.; Hendricks, Ahmad (2018). *A Sublime Way. The Sufi Path of the Sages of Makka*. Western Cape, South Africa, Louisville, KY: DYI; Fons Vitae.
- Henning, Max (1960). *Der Koran*. Ditzingen: Reclam.
- Ḥiğāzī, Sa‘īd; ‘Īsā, ‘Abd al-Wahhāb (2016). „Al-Azhar yatabarra ‘u min mu‘tamar «aš-Šīšān» ba‘da tašā‘ud ġaḍab as-Sa‘ūdīya min bayānihi l-ḥitāmī“. *El Watan News*. 06.09.2016. <http://www.elwatannews.com/news/details/1389424>. Zuletzt geprüft am 16.01.2017.
- Hillenbrand, Carole (1999). *The Crusades: Islamic Perspectives*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Ḥilmī, Muṣṭafā (1991). *As-Salafīya baina l-‘aqīda al-islāmīya wa-l-falsafa al-ġarbīya*. Alexandria: Dār ad-Da‘wa.
- Ḥilmī, Muṣṭafā (2005). *Qawā‘id al-manhağ as-salafī fī l-fikr al-islāmī. Buḥūt fī l-‘aqīda al-islāmīya*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīya.
- Hirschkind, Charles (1995). „Heresy or Hermeneutics. The Case of Nasr Hamid Abu Zayd“. In: *American Journal of Islamic Social Sciences* 12 (4). S. 464–477.
- Hmimnat, Salim (2016). „Recalibrating Morocco’s Approach to Salafism“. *Carnegie Endowment for International Peace*. 14.01.2016. <http://carnegieendowment.org/sada/?fa=62463>. Zuletzt geprüft am 16.01.2016.
- Hodgson, M.G.S. (2012). „‘Abd Allāh b. Saba‘“. *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. 2012. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_0061. Zuletzt geprüft am 04.11.2018.
- Höffe, Otfried (2004). *Wirtschaftsbürger, Staatsbürger, Weltbürger. Politische Ethik im Zeitalter der Globalisierung*. München: C.H. Beck.

- Hoffmann, Valerie J. (1995). *Sufism, Mystics and Saints in Modern Egypt*. Columbia: The University of South Carolina Press.
- Homerin, Th. Emil (2012). „Ibn al-Fāriḍ“. *Encyclopaedia of Islam. Third Edition*. 2012. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_30774. Zuletzt geprüft am 19.09.2017.
- Hoover, Jon (2012). „Ḥashwiyya“. *Encyclopaedia of Islam. Third Edition*. 2012. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_30377. Zuletzt geprüft am 06.02.2018.
- Hoover, Jon (2016). „Ibn Taymiyya Between Moderation and Radicalism“. In: Elisabeth Kendall; Khan Ahmad (Hrsg.): *Reclaiming Islamic Tradition. Modern Interpretations of the Classical Heritage*. Edinburgh: Edinburgh University Press. S. 177–203.
- Hourani, Albert Habib (1970). *Arabic Thought in the Liberal Age, 1796-1939*. London: Oxford University Press.
- Howell, Julia Day (2010). „Indonesia's Salafist Sufis“. In: *Modern Asian Studies* 44 (5). S. 1029–1051.
- Hudhayfah, Abu (2015). „Egypt to Remove Books of Ibn Taymiyyah, Ibn Baz and Ibn Uthaymeen from all Mosques“. *Documenting Oppression Against Muslims*. 27.06.2015. <http://www.doamuslims.org/?p=3861>. Zuletzt geprüft am 28.06.2015.
- Hummel, Ulrike (2014). „Salafisten: Mit simplen Botschaften auf Mitgliederfang“. *Deutsche Welle*. 03.07.2014. <http://www.dw.com/de/salafisten-mit-simplen-botschaften-auf-mitgliederfang/a-17752726?maca=de-rss-de-all-1119-rdf>. Zuletzt geprüft am 28.08.2015.
- Huntington, Samuel Phillips (1998). *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. München: Siedler.
- Huntington, Samuel Phillips (2013). „If Not Civilizations, What?. Paradigms of the Post-Cold War World“. In: Rose Gideon (Hrsg.): *The Clash of Civilizations?. The Debate: Twentieth Anniversary Edition. What Did Samuel P. Huntington's 'The Clash of Civilizations?' Get Right and Wrong, and How Does it Look Two Decades Later?*. New York: Council on Foreign Relations. S. 58–68.
- Huntington, Samuel Phillips (2013). „The Clash of Civilizations?“. In: Rose Gideon (Hrsg.): *The Clash of Civilizations?. The Debate: Twentieth Anniversary Edition. What Did Samuel P. Huntington's 'The Clash of Civilizations?' Get Right and Wrong, and How Does it Look Two Decades Later?*. New York: Council on Foreign Relations. S. 3–27.
- Hunwick, J. O. (2012). „Ulamā“. *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. 2012. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_1278. Zuletzt geprüft am 19.11.2016.
- Hussein, Walaa (2018). „Cairo Looks to Sufi Sheikhs to Counter Extremism“. *Al Monitor*. 18.03.2018. <https://www.al-monitor.com/pulse/originals/2018/03/egypt-adopts-new-sufi-order-fight-terrorism-shadhili-alliya.html>. Zuletzt geprüft am 25.05.2018.
- Hüttermann, Jörg (2018). „Entparadoxierung im Hochgeschwindigkeitsmodus. Anmerkungen zur Soziologik der Chatgruppe im Lichte einer komparativen Analyse“. In: Michael Kiefer et al. (Hrsg.): *Lasset uns in sha'a Allah ein Plan machen*. Fallgestützte Analyse der Radikalisierung einer WhatsApp-Gruppe. Wiesbaden: Springer VS. S. 95–134.
- Ibn ʿAbd al-Fattāḥ, ʿAbd ar-Raḥmān (1986). *Kitāb al-Fatāwā. Al-ʿIzz Ibn ʿAbd as-Salām*. Beirut: Dār al-Maʿrifa.
- Ibn ʿAbd al-Wahhāb, Muḥammad (1996). *Kitāb at-Tauḥīd*. Riad: Dār as-Salām Publications.
- Ibn ʿAbd ar-Raḥīm, Ašraf Ibn ʿAbd al-Maḥsūd (1989). *Ġināyat aš-šaiḥ Muḥammad al-Ġazālī ʿalā l-ḥadīṯ wa-ahlīhi*. Ismailia: Maktabat al-Imām al-Buḥārī.
- Ibn al-ʿUṭaimīn, Šāliḥ (2000). *Šarḥ Al-ʿAqīda al-wāsiṭiyya*. Damman: Dār Ibn al-Ġauzī li-n-Našr wa-t-Tauzīʿ.
- Ibn Bāz, ʿAbd al-ʿAzīz (o.J.). „Aqsām aš-šūfiyya“. *Al-Mauqiʿ ar-Rasmī li-Samāḥat aš-Šaiḥ al-Imām Ibn Bāz*. o.J. <http://www.binbaz.org.sa/noor/1368>. Zuletzt geprüft am 19.07.2017.
- Ibn Bāz, ʿAbd al-ʿAzīz (o.J.). „At-Tasāhul fi l-ḥukm bi-ġair šarīʿat Allāh“. *Al-Mauqiʿ ar-Rasmī li-Samāḥat aš-Šaiḥ al-Imām Ibn Bāz*. o.J. <https://goo.gl/EwGPZQ>. Zuletzt geprüft am 04.07.2018.

- Ibn Bāz, ‘Abd al-‘Azīz (o.J.). „Ḥadīṭ: la‘ana llāh zā‘irāt al-qubūr“. *Al-Mauqī‘ ar-Rasmī li-Samāḥat aš-Šaiḥ al-Imām Ibn Bāz*. o.J. <http://www.binbaz.org.sa/fatawa/4810>. Zulezt geprüft am 02.07.2017.
- Ibn Bāz, ‘Abd al-‘Azīz (o.J.). „Hal tārik aš-ṣalāt yakfuru kufran yuḥriḡuhu ‘an millat al-islām am lā?“. *Al-Mauqī‘ ar-Rasmī li-Samāḥat aš-Šaiḥ al-Imām Ibn Bāz*. o.J. <http://www.binbaz.org.sa/fatawa/4361>. Zulezt geprüft am 09.11.2016.
- Ibn Bāz, ‘Abd al-‘Azīz (o.J.). „Ḥukm aš-ṣalāt fī masḡid fīhi qabr“. *Al-Mauqī‘ ar-Rasmī li-Samāḥat aš-Šaiḥ al-Imām Ibn Bāz*. o.J. <http://www.binbaz.org.sa/fatawa/2388>. Zulezt geprüft am 08.10.2016.
- Ibn Bāz, ‘Abd al-‘Azīz (o.J.). „Wālidai n-nabīy hal humā min ahl al-fiṭra?“. *Al-Mauqī‘ ar-Rasmī li-Samāḥat aš-Šaiḥ al-Imām Ibn Bāz*. o.J. <http://www.binbaz.org.sa/noor/1525>. Zulezt geprüft am 22.10.2016.
- Ibrāhīm, Muḥammad (2013). „«Aš-Šūfīya»: Musta‘iddūn li-muwāḡahat as-salafīyīn bi-s-silāḥ li-ta‘mīn maulid «as-saiyida»“. *Mobtada*. 30.05.2013. <http://www.mobtada.com/details.php?ID=67559>. Zulezt geprüft am 18.10.2015.
- ‘Imāra, Muḥammad (2008). *As-Salaf wa-s-salafīya*. Kairo: Wizārat al-Auqāf.
- ‘Imāra, Muḥammad (2012). *As-Salafīya*. Kairo: Dār as-Salām.
- Inayatullah, Sh. (2012). „*Shaykh Ahmad Sirhindi*“. *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. 2012. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_0425. Zulezt geprüft am 31.10.2017.
- Inge, Anabel (2017). *The Making of a Salafī Muslim Woman. Paths to Conversion*. New York: Oxford University Press.
- Ingram, Brannon (2009). „Sufis, Scholars and Scapegoats. Rashid Ahmad Gangohi (d. 1905) and the Deobandi Critique of Sufism“. In: *The Muslim World*. S. 478–501.
- Işık, Hüseyin Hilmi (1970). *Vehhâbiye Nasihat*. Istanbul: Işık Kitabevi.
- ‘Iyad, Abu (o.D.). „A Brief Introduction to the Salafī Dawah“. o.D. <http://www.salafipublications.com/sps/sp.cfm?subsecID=SLF02&articleID=SLF020001&friend=>. Zulezt geprüft am 03.07.2015.
- ‘Iyad, Abu (o.J.). „Is Salafīyyah Simply a Blessed Historical Time Period or Is It an Actual Jamaa‘ah With a Distinct Creed and Methodology?“. <http://www.salafis.com/articles/oaxwjte-is-salafiyah-simply-a-blessed-historical-time-period-or-is-it-an-actual-jamaaah-with-a-distinct-creed-and-methodology.cfm>. Zulezt geprüft am 15.11.2015.
- ‘Iyad, Abu (o.J.). „Jahmite Intellectual Fraudster Saeed Foudah's Attempted Refutation of Abu al-Hasan al-Ash‘ari, al-Baqillani, al-Bayhaqi and the Entirety of the Salaf on the Sifaat Khabariyyah“. <http://www.asharis.com/creed/articles/plzvo-jahmite-intellectual-fraudster-saeed-foudahs-attempted-refutation-of-abu-al-hasa.cfm>. Zulezt geprüft am 17.07.2017.
- ‘Iyad, Abu (o.J.). „Refuting Yasir Qadhi and the Orientalists: Ibn Taymiyyah on 'Salafīyyah' Being the Prophetic Way“. <http://www.aboutatheism.net/articles/araufda-refuting-yasir-qadhi-and-the-orientalists-ibn-taymiyyah-on--salafiyah-being-the-prophetic-way.cfm>. Zulezt geprüft am 15.11.2015.
- Izzi Dien, Mawil Y. (2012). „Sadd al-Dharā‘i“. *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. 2012. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_6414. Zulezt geprüft am 16.10.2017.
- Jäger, Siegfried (2004). *Kritische Diskursanalyse. Eine Einführung*. Münster: UNRAST-Verlag.
- Jansen, Frank (2008). „Salafisten: Streng und gläubig“. *Der Tagesspiegel*. 03.12.2008. <http://www.tagesspiegel.de/politik/islamischer-extremismus-salafisten-streng-und-glaeubig/1386264.html>. Zulezt geprüft am 12.08.2017.
- Jenkins, Philip (2009). „Mystical Power. Why Sufi Muslims, For Centuries the Most Ferocious Soldiers of Islam, Could Be Our Most Valuable Allies in the Fight Against Extremism“. *Boston*. 25.01.2009. http://archive.boston.com/bostonglobe/ideas/articles/2009/01/25/mystical_power/?page=full. Zulezt geprüft am 19.12.2016.

- Joffe, Josef (2007). „Die blutigen Grenzen des Islam“. *Zeit Online*. 13.08.2007.
http://www.zeit.de/2002/37/Die_blutigen_Grenzen_des_Islam/komplettansicht. Zuletzt geprüft am 19.08.2015.
- Jokisch, Benjamin (2014). „'Salafistische' Strömungen im vormodernen Islam“. In: Rauf Ceylan; Benjamin Jokisch (Hrsg.): *Salafismus in Deutschland. Entstehung, Radikalisierung und Prävention*. Frankfurt am Main: Lang-Ed. S. 15–36.
- Jones, Jeremy; Ridout, Nicholas Peter (2015). *A History of Modern Oman*. New York: Cambridge University Press.
- Juergensmeyer, Mark (Hrsg.) (2005). *Religion in Global Civil Society*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Juynboll, G. H. A. (2009). „al-A‘mash“. *Encyclopaedia of Islam. Third Edition*. 2009.
http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_22677. Zuletzt geprüft am 02.07.2017.
- Kabbani, Muhammad Hisham (1996). *Islamic Beliefs & Doctrine According to Ahl Al-Sunna. A Repudiation of 'Salafi' Innovations*. Mountain View: As-Sunna Foundation of America.
- Kabbani, Muhammad Hisham (1997). *The 'Salafi' Movement Unveiled*. Mountain View: As-Sunna Foundation of America.
- Kabbani, Muhammad Hisham (1998). *Forgotten Aspects of Islamic Worship: Part 1*. Mountain View: As-Sunna Foundation of America.
- Kabbani, Muhammad Hisham (1998a). *Forgotten Aspects of Islamic Worship: Part 2*. Mountain View: As-Sunna Foundation of America.
- Kabbani, Muhammad Hisham (1998b). *Intercession*. Mountain View: As-Sunna Foundation of America.
- Kabbani, Muhammad Hisham (1998c). *Remembrance of Allah and Praising the Prophet*. Mountain View: As-Sunna Foundation of America.
- Kabbani, Muhammad Hisham (1998). *Self-Purification and the State of Excellence*. Mountain View: As-Sunna Foundation of America.
- Kabbani, Muhammad Hisham (1998d). *The Prophet. Commemorations, Visitation and His Knowledge of the Unseen*. Mountain View: As-Sunna Foundation of America.
- Kamali, Mohammad Hashim (2015). *The Middle Path of Moderation in Islam. The Qur'anic Principle of Wasatiyyah*. Oxford: Oxford University Press.
- Kāmil, Kāmil (2018). „Dā‘iya salafi yuṭālibu bi-ḥall at-ṭuruq aṣ-ṣūfiya... wa-ṣaiḥ aš-Šabrāwīya yaruddu: Ya‘malu li-ṣāliḥ Dā‘iṣ“. *Yum7*. 02.03.2018. <https://goo.gl/u2iBZc>. Zuletzt geprüft am 20.06.2018.
- Kanlıdere, Ahmet (2002). „Abdullah Bubi“. In: Charles Kurzman (Hrsg.): *Modernist Islam 1840-1940. A Sourcebook*. Oxford, New York: Oxford University Press. S. 232–237.
- Karīma, Aḥmad Maḥmūd (2012). *As-Salafīya baina l-aṣīl wa-d-daḥīl*. Kairo: Dār al-Kutub aṣ-Ṣūfiya.
- Keddie, Nikki R. (1972). *Sayyid Jamāl ad-Dīn 'al-Afghāni'. A Political Biography*. Berkeley: University of California Press.
- Kenny, Charles (2015). „Clash of Civilizations? There's No Such Thing“. *Bloomberg*. 12.03.2015.
<http://www.bloomberg.com/news/articles/2015-03-12/clash-of-civilizations-there-s-no-such-thing>.
 Zuletzt geprüft am 26.08.2015.
- Kepel, Gilles (1995). *Der Prophet und der Pharao. Das Beispiel Ägypten: Die Entwicklung des muslimischen Extremismus*. München: Piper.
- Khadduri, Majid (1984). *The Islamic Conception of Justice*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Khorchide, Mouhanad (2012). *Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Khorchide, Mouhanad (2014). *Scharia - der missverstandene Gott. Der Weg zu einer modernen islamischen Ethik*. Freiburg im Breisgau: Herder.

- Khorchide, Mouhanad (2017). *Gott glaubt an den Menschen. Mit dem Islam zu einem neuen Humanismus*. Freiburg, Basel, Wien: Herder.
- Khoury, Adel Theodor (1997). *Der Koran. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar. Band 8*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Kiani, Tahir Mahmood (2007). „Taqlīd. Trusting a Mujtahid“. 2007. <http://marifah.net/articles/taqlid-tahir-kiani.pdf>. Zuletzt geprüft am 09.01.2017.
- Kienzler, Klaus (1996). *Der religiöse Fundamentalismus. Christentum Judentum Islam*. München: Beck.
- King, John (1999). „Tablighi Jamaat and the Deobandi Mosques in Britain“. In: Steven Vertovec; Ceri Peach; Zig Layton-Henry; Daniele Joly (Hrsg.): *Islam in Europe. The Politics of Religion and Community*. London: Macmillan Press. S. 129–146.
- Kirckpatrick, Jeane J. (2013). „The Modernizing Imperative. Tradition and Change“. In: Rose Gideon (Hrsg.): *The Clash of Civilizations?. The Debate: Twentieth Anniversary Edition. What Did Samuel P. Huntington's 'The Clash of Civilizations?' Get Right and Wrong, and How Does it Look Two Decades Later?*. New York: Council on Foreign Relations. S. 51–54.
- Kirk, Andrew J. (2011). *Civilisations in Conflict?. Islam, the West and Christian Faith*. Oxford: Regnum Books International.
- Kister, M. J. (2012). „Djābir b. ‘Abd Allāh“. *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. 2012. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_8480. Zuletzt geprüft am 04.07.2018.
- Klatt, Thomas (2015). „Murabitun-Bewegung und Goethe als Moslem“. 24.06.2015. https://www.deutschlandfunk.de/islamische-zeitung-murabitun-bewegung-und-goethe-als-moslem.886.de.html?dram:article_id=323452. Zuletzt geprüft am 17.12.2018.
- Knysh, Alexander (1999). *Ibn ‘Arabi in the Later Islamic Tradition. The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*. Albany: State University of New York Press.
- Knysh, Alexander (2004). „A Clear and Present Danger: 'Wahhabism' as a Rhetorical Foil“. In: *Die Welt des Islams: International Journal for the Study of Modern Islam* 44 (1). S. 3–26.
- Knysh, Alexander (2007). „Contextualizing the Salafi-Sufi Conflict. From the Northern Caucasus to Hadramawt“. In: *Middle Eastern Studies* 43 (4). S. 503–530.
- Köhler, Michael (2015). „'Clash of Civilizations'. Huntingtons Kampf der Kulturen - 20 Jahre Irrtum?“. *Deutschlandfunk*. 02.03.2015. http://www.deutschlandfunk.de/clash-of-civilizations-huntingtons-kampf-der-kulturen-20.1310.de.html?dram:article_id=313128. Zuletzt geprüft am 19.07.2015.
- Koning, Martijn de (2009). „Changing Worldviews and Friendship. An Exploration of the Life Stories of Two Female Salafis in the Netherlands“. In: Roel Meijer (Hrsg.): *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*. London: Hurst & Company. S. 404–423.
- Koordinierungsrat der Muslime (2013). „Gutachten des Koordinationstrates der Muslime (KRM) zu theologischen Thesen von Mouhanad Khorchide in seinem Buch 'Islam ist Barmherzigkeit'“. 17.12.2013.
- Köpfer, Benno (2014). „Ghuraba` - das Konzept der Fremden in salafistischen Strömungen“. In: Behnam T. Said; Hazim Fouad (Hrsg.): *Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam*. Freiburg im Breisgau: Herder. S. 442–473.
- Kraetzer, Ulrich (2014). *Salafisten. Bedrohung für Deutschland?*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Krawietz, Birgit (2005). „Khaled Abou El Fadl, Ägypten/USA. Mit der Scharia gegen den Puritanismus“. In: Katajun Amirpur; Ludwig Ammann (Hrsg.): *Der Islam am Wendepunkt. Liberale und konservative Reformer einer Weltreligion*. Freiburg im Breisgau: Herder. S. 118–126.
- Krawietz, Birgit (2014). „Ibn Taymiyya, Vater des islamischen Fundamentalismus?. Zur westlichen Rezeption eines mittelalterlichen Schariagelehrten“. In: Thorsten G. Schneiders (Hrsg.): *Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung*. Bielefeld: transcript. S. 67–88.

- Krawietz, Birgit (2014). „Open Source Salafiyya. Zugriff auf die islamische Frühzeit durch Ibn Qayyim al-Dschauziyya“. In: Thorsten G. Schneiders (Hrsg.): *Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung*. Bielefeld: transcript. S. 89–102.
- Kreutz, Michael (2016). „Mit dem Sufismus gegen den politischen Islam?“. *Transatlantic Annotations*. 27.08.2016. <http://www.transatlantic-forum.org/2016/mit-dem-sufismus-gegen-den-politischen-islam>. Zuletzt geprüft am 18.12.2016.
- Kruse, Volker; Barrelmeyer, Uwe (2012). *Max Weber. Eine Einführung*. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft.
- Kühnhardt, Ludger (2000). „Wahrnehmung als Methode. Mentalität, Kultur und Politik "des Anderen" vor neuen Herausforderungen“. In: Birgit Aschmann; Michael Salewski (Hrsg.): *Das Bild "des Anderen". Politische Wahrnehmung im 19. und 20. Jahrhundert*. Stuttgart: Franz Steiner. S. 9–20.
- Kurzman, Charles (1998). „Introduction. Liberal Islam and its Islamic Context“. In: Charles Kurzman (Hrsg.): *Liberal Islam. A Source Book*. New York: Oxford University Press. S. 3–28.
- Kurzman, Charles (Hrsg.) (1998). *Liberal Islam. A Source Book*. New York: Oxford University Press.
- Kurzman, Charles (Hrsg.) (2002). *Modernist Islam 1840-1940. A Sourcebook*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Lacroix, Stéphane (2009). „Between Revolution and Apoliticism. Nasir al-Din al-Albani and his Impact on the Shaping of Contemporary Salafism“. In: Roel Meijer (Hrsg.): *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*. London: Hurst & Company. S. 58–80.
- Lacroix, Stéphane (2011). *Awakening Islam. The Politics of Religious Dissent in Contemporary Saudi Arabia*. New York: Harvard University Press.
- Ladjal, Tarek (2015). „The Development of the Ash‘arite Doctrine in North Africa. Building of Theological, Political and Religious Unity“. In: *Academic Journal of Interdisciplinary Studies* 4 (3). S. 291–300.
- Ladjal, Tarek; Bensaïd, Benaouda (2015). „Sufism and Politics in Contemporary Egypt. A Study of Sufi Political Engagement in the Pre and Post-revolutionary Reality of January 2011“. In: *Journal of Asian and African Studies* 50 (4). S. 1–19.
- Lambert, Yves (1999). „Religion in Modernity As a New Axial Age. Secularization or New Religious Forms?“. In: *Sociology of Religion* 60 (3). S. 303–333.
- Lammens, H. (2012). „Marwān b. al- Ḥakam“. *Encyclopaedia of Islam. First Edition*. 2012. http://dx.doi.org/10.1163/2214-871X_ei1_SIM_4575. Zuletzt geprüft am 16.02.2018.
- Landesamt für Verfassungsschutz Bayern (o.J.). „Was ist verfassungsschutzrelevante Islamfeindlichkeit?“. http://www.verfassungsschutz.bayern.de/weitere_aufgaben/islamfeindlichkeit/definition/index.html. Zuletzt geprüft am 14.12.2016.
- Laoust, Henri (2012). „Ibn al- D̲jawzī“. *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. 2012. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_3139. Zuletzt geprüft am 31.01.2017.
- Lauzière, Henri (2005). „Post-Islamism and the Religious Discourse of 'Abd Al-Salam Yasin“. In: *International Journal of Middle East Studies* 37 (2). S. 241–261.
- Lauzière, Henri (2010). „The Construction of Salafiyya: Reconsidering Salafism From the Perspective of Conceptual History“. In: *International Journal of Middle East Studies* 42 (03). S. 369–389.
- Lauzière, Henri (2015). *The Making of Salafism. Islamic Reform in the Twentieth Century*. New York: Columbia University Press.
- Lauzière, Henri (2016). „What We Mean Versus What They Meant by 'Salafi'. A Reply to Frank Griffel“. In: *Die Welt des Islams: International Journal for the Study of Modern Islam* 56. S. 89–96.
- Layish, Aharon (1978). „The Contribution of the Modernists to the Secularization of Islamic Law“. In: *Middle Eastern Studies* 14 (3). S. 263–277.

- Lewinstein, Keith (2012). „‘Abdallāh b. Saba’“. *Encyclopaedia of Islam. Third Edition*. 2012.
http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_24156. Zuletzt geprüft am 04.11.2018.
- Lewis, Bernard (1990). „The Roots of Muslim Rage“. *The Atlantic*. September 1990.
<http://www.theatlantic.com/magazine/archive/1990/09/the-roots-of-muslim-rage/304643/>. Zuletzt geprüft am 09.08.2015.
- Linn, Emily Crane; Linn, Nicholas (2015). „Sisi’s Islam“. *Foreign Policy*. 02.06.2015.
<http://foreignpolicy.com/2015/06/02/isis-islam-egypt-muslim-brotherhood-arab-spring/>. Zuletzt geprüft am 18.10.2015.
- Linnhoff, Josef (2017). „Ibn Taymiyyah and the Ibn Abdul Wahhab Brothers“. *Muftah*. 31.07.2017.
<https://muftah.org/ibn-taymiyyah-ibn-abdul-wahhab-brothers/#.WYMwnYTjmg>. Zuletzt geprüft am 03.08.2017.
- MacDonald, D. B. (2012). „Dawsa“. *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. 2012.
http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_1753. Zuletzt geprüft am 10.09.2017.
- MacDonald, D. B. (2012). „Ilhām“. *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. 2012.
http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_3533. Zuletzt geprüft am 10.09.2017.
- Madelung, W. (2012). „Murđjī’ a“. *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. 2012.
http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/murdjia-COM_0801.
 Zuletzt geprüft am 24.01.2016.
- Magnis, Constantin (Februar 2015): „Huntingtons Spur“. In: *Cicero - Magazin für politische Kultur* (2). S. 14–21.
- Maher, Shiraz (2015). „The Roots of Radicalisation? It's Identity, Stupid“. *The International Centre for the Study of Radicalisation and Political Violence (ICSR Insight)*. 24.06.2015.
<http://www.theguardian.com/commentisfree/2015/jun/17/roots-radicalisation-identity-bradford-jihadist-causes>. Zuletzt geprüft am 25.06.2015.
- Makdisi, George (1962). „Ash'arī and the Ash'arites in Islamic Religious History I“. In: *Studia Islamica* (17). S. 37–80.
- Makdisi, George (1962). „Ash'arī and the Ash'arites in Islamic Religious History II“. In: *Studia Islamica* (18). S. 19–39.
- Makdisi, George (1971). „The Hanbali School and Sufism“. In: o.V. (Hrsg.): *Actas, IV Congresso de Estudos Arabes e Islâmicos*. Leiden: Brill. S. 115–126.
- Makdisi, George (1973). „Ibn Taimiya: A Sufi of the Qadiriya Order“. In: *American Journal of Arabic Studies* 1. S. 118–129.
- Makdisi, George (2012). „Ibn Ḳudāma al-Maḳḍīsī“. *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. 2012.
http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_3262. Zuletzt geprüft am 10.08.2017.
- Mamdūḥ, Maḥmūd Sa'īd (2007). „The Objection of Al-‘Uthaymīn and the Answer to it“. 2007.
<http://marifah.net/articles/refutationofaluthaymin-mamduh.pdf>. Zuletzt geprüft am 09.01.2017.
- Mannheimer, Michael (2016). „Der Islam ist vor allem eine politische Ideologie“. 18.4.2016.
<https://michael-mannheimer.net/2016/04/18/sder-islam-ist-eine-politische-eroberungs-ideologie-die-sich-als-religion-tarnt/>. Zuletzt geprüft am 29.11.2016.
- Manzoor, Sarfraz (2015). „Can We Drop the Term ‘Moderate Muslim’? It’s Meaningless“. *The Guardian*. 16.03.2015. <https://www.theguardian.com/commentisfree/2015/mar/16/moderate-muslim-devout-liberal-religion>. Zuletzt geprüft am 31.07.2018.
- Mardin, Serif (1991). „The Naksibendi Order in Turkish History“. In: Richard Tapper (Hrsg.): *Islam in Modern Turkey. Religion, Politics, and Literature in a Secular State*. London: I.B. Tauris. S. 121–142.
- Marty, Martin E. (1996). „Too Bad We're So Relevant: The Fundamentalism Project Projected“. In: *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, 49 (6). S. 22–38.
- Massignon, L.; Gardet, L. (2012). „al- Ḥallādī“. *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. 2012.
http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0256. Zuletzt geprüft am 21.06.2018.

- Masud, Muhammad Khalid (2009). „Islamic Modernism“. In: Muhammad K. Masud; Armando Salvatore; Martin van Bruinessen (Hrsg.): *Islam and Modernity. Key Issues and Debates*. Edinburgh: Edinburgh University Press. S. 237–260.
- Masud, Muhammad Khalid (2015). „al-Dihlawī, Shāh Walī Allāh“. *Encyclopaedia of Islam. Third Edition*. 2015. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_26023. Zuletzt geprüft am 16.02.2018.
- Masud, Muhammad Khalid; Salvatore, Armando; van Bruinessen, Martin (Hrsg.) (2009). *Islam and Modernity. Key Issues and Debates*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Meier, Fritz (1981). „Das Sauberste über die Vorbestimmung“. In: *Saeculum* 32 (1). S. 74–89.
- Meier, Fritz (1994). *Zwei Abhandlungen über die Naqšbandiyya*. Stuttgart: Fran Steiner Verlag.
- Meijer, Roel (Hrsg.) (2009). *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*. London: Hurst & Company.
- Meir, Hatina (2009). „Introduction“. In: Hatina Meir (Hrsg.): *Guardians of Faith in Modern Times. 'Ulama' in the Middle East*. Leiden: Brill. S. 1–20.
- Meir, Hatina (2009). „The Clerics' Betrayal?. Islamists, 'Ulama' and the Polity“. In: Hatina Meir (Hrsg.): *Guardians of Faith in Modern Times. 'Ulama' in the Middle East*. Leiden: Brill. S. 247–264.
- Melchert, Christopher (1996). „The Transition from Asceticism to Mysticism at the Middle of the Ninth Century C.E.“. In: *Studia Islamica* 83. S. 51–70.
- Melchert, Christopher (1997). „The Adversaries of Aḥmad Ibn Ḥanbal“. In: *Arabica* 44 (2). S. 234–253.
- Melchert, Christopher (1997). *The Formation of the Sunni Schools of Law. 9th - 10th centuries C.E.* Leiden u. a.: Brill.
- Melchert, Christopher (2001). „The Ḥanābila and the Early Sufis“. In: *Arabica* 48 (3). S. 352–367.
- Melchert, Christopher (2006). *Ahmad ibn Hanbal*. Oxford: Oneworld Publications.
- Melchert, Christopher (2013). „The Relation of Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya to the Ḥanbalī School of Law“. In: Birgit Krawietz; Georges Tamer; Alina Kokoschka (Hrsg.): *Islamic Theology, Philosophy and Law. Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya*. Berlin: Walter de Gruyter. S. 146–161.
- Messari, Louaay; Thimm, Julia; Williams, Sean (2007). „Beyond Infidels and Fundamentalists: The Progressive Muslim Movement in the United States“. *Humanity in Action*. 2007. <http://www.humanityinaction.org/knowledgebase/131-beyond-infidels-and-fundamentalists-the-progressive-muslim-movement-in-the-united-states>. Zuletzt geprüft am 27.06.2015.
- Metcalf, Barbara (2001). „'Traditionalist' Islamic Activism: Deoband, Tablighis, and Talibs“. *Social Science Research Council*. 2001. <http://essays.ssrc.org/sept11/essays/metcalf.htm>. Zuletzt geprüft am 01.05.2017.
- Metcalf, Barbara Daly (2016). *Islamic Revival in British India. Deoband, 1860-1900*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Mey, Günter; Vock, Rubina; Ruppel, Paul Sebastian (o.J.). „Grounded-Theory-Methodologie“. o.J. <https://studi-lektor.de/tipps/qualitative-forschung/grounded-theory.html>. Zuletzt geprüft am 16.09.2016.
- Mills, Sara (2007). *Der Diskurs. Begriff, Theorie, Praxis*. Tübingen: Francke.
- Minault, Gail (2010). *The Khilafat Movement. Religious Symbolism And Political Mobilization in India*. New York: Columbia University Press.
- Moaddel, Mansoor (2001). „Conditions for Ideological Production. The Origins of Islamic Modernism in India, Egypt, and Iran“. In: *Theory and Society* 30 (5). S. 669–731.
- Moghadam, Assaf (2008). „The Salafi-Jihad as a Religious Ideology“. *CTC Sentinel*. Februar 2008. <https://www.ctc.usma.edu/v2/wp-content/uploads/2010/06/Vol1Iss3-Art5.pdf>. Zuletzt geprüft am 13.01.2016.

- Monroe, Elizabeth (1998). *Philby of Arabia*. Reading: Ithaca.
- Morsy, Ahmed (2013). „The Grand Sheikh and the President“. *Middle East Institute*. 29.05.2013. <http://www.mideasti.org/content/grand-sheikh-and-president>. Zuletzt geprüft am 10.07.2016.
- Moussa, Mohammed (2016). *Politics of the Islamic Tradition. The Thought of Muhammad Al-Ghazali*. London: Routledge.
- Muhammad, James; Currie, Dawud (2015). „Kadizadeli Ottoman Scholarship, Muḥammad Ibn ‘Abd al-Wahhāb and the Rise of the Saudi State“. In: *Journal of Islamic Studies* 26 (3). S. 265–288.
- Müller, Harald (2003). „Kampf der Kulturen. Religion als Strukturfaktor einer weltpolitischen Konfliktformation?“. In: Michael Minkenberg; Ulrich Willems (Hrsg.): *Politik und Religion*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag. S. 559–580.
- Müller, Jochen; Nordbruch, Götz; Ünlü Deniz (2014). „Wie oft betest du?. Erfahrungen aus der Islamismusprävention mit Jugendlichen und Multiplikatoren“. In: Wael El-Gayar; Kathrin Strunk (Hrsg.): *Integration versus Salafismus. Identitätsfindung muslimischer Jugendlicher in Deutschland. Analysen Methoden der Prävention Praxisbeispiele*. Schwalbach: Wochenschau Verlag. S. 147–161.
- Murad, Abdal Hakim (o.D.). „Islamic Spirituality: The Forgotten Revolution“. *Masud*. o.D. <http://masud.co.uk/ISLAM/ahm/fgtnrevo.htm>. Zuletzt geprüft am 04.12.2018.
- Murad, Abdal Hakim (1997). „British and Muslim?“. *Masud*. 1997. <http://masud.co.uk/ISLAM/ahm/british.htm>. Zuletzt geprüft am 18.12.2016.
- Murad, Abdal Hakim (2014). „Understanding The Four Madhhabs: The Problem With Anti-Madhhabism“. *Masud*. 06.07.2014. <http://masud.co.uk/understanding-the-four-madhhabs-the-problem-with-anti-madhhabism/>. Zuletzt geprüft am 04.12.2018.
- Murtaza, Muhammad Sameer (2012). „Islam ohne Seele oder alles nur PR?. Warum die Debatte zwischen 'liberalem' und 'konservativem' Islam eine Scheindebatte ist“. *Islam.de*. 27.06.2012. <http://islam.de/20577>. Zuletzt geprüft am 03.07.2015.
- Nafī, Basheed M. (2006). „A Teacher of Ibn ‘Abd al-Wahhāb. Muḥammad Ḥayāt al-Sindī and the Revival of Aṣḥāb al-Ḥadīth's Methodology“. In: *Islamic Law and Society* 13 (2). S. 208–241.
- Nagel, Tilman (2002). *Der Koran. Einführung - Texte - Erläuterungen*. München: Beck.
- Nasr, Seyyed Hossein (1972). *Sufi Essays*. Albany: State University of New York Press.
- Nasr, Seyyed Vali Reza (1993). „Religious Modernism in the Arab World, India and Iran. The Perils and Prospects of a Discourse“. In: *The Muslim World* 83 (1). S. 20–47.
- National Coordinator for Counterterrorism (2010). „Countering Violent Extremist Narratives“. 2010. <https://www.washingtoninstitute.org/uploads/Documents/opeds/4b7aaf56ca52e.pdf>. Zuletzt geprüft am 20.09.2015.
- Naziri, Micah Ben David (2011). *Neo-Salafism: Rashid Rida and the Wahhabification of Salafism in the 20th Century*. Ebook: New Dawn Publications.
- Nedza, Justyna (2014). „<<Salafismus>> - Überlegungen zur Schärfung einer Analysekategorie“. In: Behnam T. Said; Hazim Fouad (Hrsg.): *Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam*. Freiburg im Breisgau: Herder. S. 80–105.
- Nehoua, Sofia (2010). „Prédicatrices de Salon à Héliopolis: Vers la Salafisation de la Bourgeoisie du Caire?“. In: *Le Mouvement Social* (231). S. 63–76.
- Nettler, Ronald L.; Mahmoud, Mohamed; Cooper, John (Hrsg.) (2000). *Islam and Modernity. Muslim Intellectuals Respond*. London: I.B. Tauris.
- Neuwirth, Angelika (2012). „al-*Shāṭibī*“. *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. 2012. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_6866. Zuletzt geprüft am 17.12.20017.
- Niesmann, Andreas (2015). „Ich fürchte um die Freiheit“. *FOCUS magazin*. 10.01.2015. http://www.focus.de/magazin/archiv/nachrichten-ich-fuerchte-um-die-freiheit_id_4391801.html. Zuletzt geprüft am 01.09.2015.

- Nordbruch, Götz (2015). „Symbole allein reichen nicht“. *Ufuq*. 02.03.2015.
<http://de.qantara.de/inhalt/bildungsprojekt-salafismus-praevention-an-schulen-symbole-allein-reichen-nicht>. Zuletzt geprüft am 06.06.2015.
- o.V. (o.J.). „3297: Tawassul: Islamic vs. bid'ah“. <https://islamqa.info/en/3297>. Zuletzt geprüft am 01.04.2017.
- o.V. (o.J.). „Facebookpost von Bilal Phillips vom 23.06.2013“. <https://www.facebook.com/DrBilalPhilips/posts/10151653209889089?fref=nf>. Zuletzt geprüft am 10.11.2016.
- o.V. (o.J.). „Full text of a Reply to the Slanderous Book of Falsehood: Al-Albani: Unveiled“. o.J. https://archive.org/stream/bookoffalsehood/bookoffalsehood_djvu.txt. Zuletzt geprüft am 22.06.2018.
- o.V. (o.J.). „Gespräch mit einem Extremisten“. o.J. <https://goo.gl/PbA6Ox>. Zuletzt geprüft am 08.10.2016.
- o.V. (o.J.). „Haqiqat ul-Haqqani. The Spiritual Ranks of Moulana Sheikh Nazim“. o.J. <http://www.mailofislam.com/uploads/Haqiqat-ul-Haqqani-.pdf>. Zuletzt geprüft am 23.06.2018.
- o.V. (o.J.). „Khaled M. Abou El Fadl“. *University of California Los Angeles School of Law*. <https://law.ucla.edu/faculty/faculty-profiles/khaled-m-abou-el-fadl>. Zuletzt geprüft am 18.05.2017.
- o.V. (o.J.). „The Irrefutable Proof that Nazim al-Qubrusi Negates Islam“. *Alsunna*. o.J. <http://alsunna.org/QubrusiNegatesIslam.htm>. Zuletzt geprüft am 22.06.2018.
- o.V. (o.J.). „The Naqshbandi Tariqat Unveiled“. o.J. <https://de.scribd.com/document/91253094/The-Naqshbandi-Tariqat-Unveiled>. Zuletzt geprüft am 23.06.2018.
- o.V. (o.J.). „The Track (Maslak) of Darul Uloom“. *Darul Uloom-Deoband*. http://darululoom-deoband.com/english/aboutdarululoom/the_tack.htm. Zuletzt geprüft am 15.05.2017.
- o.V. (2001). „Are Deobandis Part of Ahlus Sunnah? Are They Within the Folds of Islam?“. 11.01.2001. <https://islamqa.info/en/22473>. Zuletzt geprüft am 01.05.2017.
- o.V. (2002). „Saudi Police 'Stopped' Fire Rescue“. *BBC News*. 15.03.2002. http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/1874471.stm. Zuletzt geprüft am 02.07.2017.
- o.V. (2002). „Who was al-Ghazzaali?“. *Islam Q&A*. 20.04.2002. <https://islamqa.info/en/13473>. Zuletzt geprüft am 21.09.2017.
- o.V. (2002). „Su'āl 'an taḥrīg ḥadīṭain fī anna auwal mā ḥalaqa llāh an-nūr al-muḥammadī“. *Multaqā Ahl al-Ḥadīṭ*. 30.10.2002. <http://www.ahlalheeth.com/vb/showthread.php?t=6670>. Zuletzt geprüft am 06.02.2018.
- o.V. (2002). „A Refutation of Albani Unveiled Desparately Needed!!!!!!“. *Salafitalk*. 29.11.2002. <http://www.salafitalk.net/st/viewmessages.cfm?Forum=14&Topic=781>. Zuletzt geprüft am 22.06.2018.
- o.V. (2005). „69793: Praying in shoes in a mosque where there are carpets“. 16.03.2005. <https://islamqa.info/en/69793>. Zuletzt geprüft am 02.11.2016.
- o.V. (2005). „,Man taṣauwafa wa-lam yatafaqqah...‘ lā taṣiḥḥu nisbatuhā li-l-imām Mālik“. *Islamweb*. 03.09.2005. <http://fatwa.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatwa&Option=FatwaId&Id=59757>. Zuletzt geprüft am 06.02.2017.
- o.V. (2006). „Introduction to the Muwatta' of Imam Maalik“. *Islam Q&A*. 24.03.2006. <https://islamqa.info/en/81160>. Zuletzt geprüft am 09.10.2016.
- o.V. (2007). „The Debate with Shaykh Nāṣiruddīn al-Albānī“. 2007. <https://de.scribd.com/doc/38566273/The-Debate-with-Shaykh-Nasiruddin-al-Albani-Shaykh-Dr-Muhammad-Said-Ramadan-al-buti>. Zuletzt geprüft am 26.01.2017.
- o.V. (2007). „Somali Hadra/Mawlid in Lefke with Shaykh Nazim Al-Haqqani“. 18.02.2007. <https://www.youtube.com/watch?v=ncQi1FGYL9U>. Zuletzt geprüft am 31.10.2017.

- o.V. (2007). „Mā ṣiḥḥat lā taḡtami ‘u ummatī ‘alā ḡalāla“. 02.05.2007.
<http://www.aahlalheeth.com/vb/showthread.php?t=125021>. Zulezt geprüft am 31.03.2017.
- o.V. (2007). „Breastfeeding Fatwa Causes Stir“. 22.05.2007.
http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/6681511.stm. Zulezt geprüft am 02.11.2018.
- o.V. (2007). „The 3 categories of Tawheed“. 09.09.2007.
<http://www.ummah.com/forum/showthread.php?140333-The-3-categories-of-Tawheed>. Zulezt geprüft am 07.01.2016.
- o.V. (2007). „Pledge of Mutual Respect and Cooperation Between Sunni Muslim Scholars, Organizations, and Students of Sacred Knowledge“. *Muslim Matters*. 25.09.2007.
<https://muslimmatters.org/2007/09/22/pledge-of-mutual-respect-and-cooperation/>. Zulezt geprüft am 25.12.2018.
- o.V. (2008). „Journalist Jailed for Writing About President Mubarak’s Health“. *France24*. 28.09.2008.
<https://www.france24.com/en/20080928-journalist-jailed-writing-about-president-mubaraks-health-egypt>. Zulezt geprüft am 31.10.2018.
- o.V. (2009). „Mā l-farq baina l-kiḡb wa-l-ma ‘ārīḡ?“. 19.02.2009.
<https://www.youtube.com/watch?v=VUcTJPS2po4&NR=1>. Zulezt geprüft am 02.11.2018.
- o.V. (2009). „Mā ra’ a l-muslimūn ḡasanan fa-huwa ‘inda llāh ḡasan, wa-mā ra’ au saiḡi’ an fa-huwa ‘inda llāh saiḡi’“. 04.06.2009. <http://www.aahlalheeth.com/vb/showthread.php?t=20378>. Zulezt geprüft am 31.01.2018.
- o.V. (2009). „Al-Bid‘a – Muḡammad Ibn ‘Alawī al-Mālikī (2-3)“. 07.07.2009.
https://www.youtube.com/watch?v=fq_rzyCHhMY. Zulezt geprüft am 06.03.2017.
- o.V. (2009). „Ignorance (Jahl) is no excuse in matters of Shirk al-Akbar“. 04.08.2009.
<http://www.aahlalheeth.com/vbe/showthread.php?t=6055>. Zulezt geprüft am 20.10.2015.
- o.V. (2009). „Aṣ-Ṣaiḡ Abū Ishāq ‘an aṣ-ṣaiḡ al-Ġazālī“. 25.11.2009.
<https://www.youtube.com/watch?v=0SCUW9caAxI>. Zulezt geprüft am 19.10.2017.
- o.V. (2010). „Die elf Prinzipien des Naqshbandi-Pfades“. *The Golden Sufi Center*. 2010.
https://goldensufi.org/g_elf_prinzipien.html. Zulezt geprüft am 31.10.2017.
- o.V. (2010). „Why Is the Apostate to Be Executed in Islam?“. *Islam Q&A*. 01.02.2010.
<https://islamqa.info/en/answers/20327/why-is-the-apostate-to-be-executed-in-islam>. Zulezt geprüft am 04.11.2018.
- o.V. (2010). „Ta’liq aṣ-ṣaiḡ al-Albānī – raḡimahu llāh – ‘alā ḡadīḡ: Iḡtilāf ummatī raḡma“. 27.05.2010.
<http://www.kulalsalafiyen.com/vb/showthread.php?t=17660>. Zulezt geprüft am 10.10.2016.
- o.V. (2010). „Do the Recording Angels Enter Houses in Which There Are Images?“. *Islam Q&A*. 16.06.2010. <https://islamqa.info/en/answers/139953/do-the-recording-angels-enter-houses-in-which-there-are-images>. Zulezt geprüft am 01.11.2018.
- o.V. (2010). „Fahm ṣaḡīḡ li-ḡadīḡ al-firqa an-nāḡiya li-ṣ-ṣaiḡ Ramaḡān al-Būtī“. 09.07.2010.
<https://www.youtube.com/watch?v=xq7a3da754Q>. Zulezt geprüft am 06.03.2017.
- o.V. (2010). „Al-Aṣā’ira hum ahl as-sunna wa-l-ḡamā’a Maḡḡa’ rā’i’ li-ṣ-ṣaiḡ al-Būtī“. 07.08.2010.
<https://www.youtube.com/watch?v=QFO24PAJQs>. Zulezt geprüft am 06.03.2017.
- o.V. (2010). „Even Salafies do Taqleed“. 04.12.2010. <https://www.youtube.com/watch?v=LS0P-AZcrgI&index=26&list=PLsU9Y8L98HWTOyZBgbdHRzv7oWImZ-RgU>. Zulezt geprüft am 30.06.2017.
- o.V. (2011). „Complete Salah based only on Sahih hadith is IMPOSSIBLE“. 14.01.2011.
<https://www.youtube.com/watch?v=jbrj-BvAF8g>. Zulezt geprüft am 30.06.2017.
- o.V. (2011). „Scheich Sa’id Foudah I Wo ist Allah?“. 23.02.2011.
<https://www.youtube.com/watch?v=BlkwLkpVyo0>. Zulezt geprüft am 06.03.2017.
- o.V. (2011). „Hal raḡa’a l-imām Abū l-ḡasan al-Aṣ’arī ‘an ‘aqīḡatihi“. 10.03.2011.
<https://www.youtube.com/watch?v=-6KjK8YwoMk>. Zulezt geprüft am 06.03.2017.

- o.V. (2011). „Hāzim Šūmān ‘an al-lībirālīya, wa-l-Barādi‘ī“. 28.03.2011.
<https://www.youtube.com/watch?v=UzdUPjGsDz4>. Zuletzt geprüft am 04.11.2018.
- o.V. (2011). „Aš-šaiḥ ‘Alī Ğum‘a yaftaḥu n-nār ‘alā s-salafīya fī Miṣr 01-04-2011“. 03.04.2011.
https://www.youtube.com/watch?v=_T6LH2WRRuE. Zuletzt geprüft am 03.08.2016.
- o.V. (2011). „Miṣr fī Usbū‘: Auwal muwāğaha baina ṣ-ṣūfīya wa-s-salafīya“. 08.04.2011.
<https://www.youtube.com/watch?v=d5I81t9TIFw>. Zuletzt geprüft am 03.07.2015.
- o.V. (2011). „Ḥadīṯ Šaiḥ al-Azhar D. Aḥmad aṭ-Ṭaiyib ‘an as-salafīya“. 29.04.2011.
<https://www.youtube.com/watch?v=jQA8jq8oKDA>. Zuletzt geprüft am 03.08.2016.
- o.V. (2011). „Munāzara baina šuyūḥ al-Azhar wa-šaiḥ salafī ḥaula afkār as-salafīyīn wa-qaḍīyat Kāmīliyā Šaḥāta 1“. 02.05.2011. <https://www.youtube.com/watch?v=wnywbftIFwc>. Zuletzt geprüft am 03.08.2016.
- o.V. (2011). „Aṭ-Ṭaiyib As-Salafīyīn hum ḥawāriğ al-‘aṣr“. 11.05.2011.
<https://www.youtube.com/watch?v=-jMy8Fg3W5k>. Zuletzt geprüft am 03.08.2016.
- o.V. (2011). „Who was Nasiruddin Albani Salafi?“. 21.05.2011.
<https://www.youtube.com/watch?v=TvGcTf3WXhM&index=1&list=PLDDCEF88C62052132>.
 Zuletzt geprüft am 16.06.2017.
- o.V. (2011). „Hal šabbaha l-Albānī al-aḥnāf bi-l-kāfirīn min ahl al-kitāb?“. *Sunna.net*. 11.06.2011.
<http://www.dd-sunnah.net/forum/showthread.php?t=129094>. Zuletzt geprüft am 16.02.2018.
- o.V. (2011). „Tariq Ramadan Dialogue with Khaled abu al Fadl“. 16.06.2011.
<https://www.youtube.com/watch?v=1pgpQUQ7UM0>. Zuletzt geprüft am 06.10.2017.
- o.V. (2011). „Fatwa zu der Frage, welche Alternative es zur Lüge im Islam gibt“. *Institut für Islamfragen*. 20.06.2011. <https://www.islaminstitut.de/2011/fatwa-zu-der-frage-welche-alternative-es-zur-luege-im-islam-gibt/?cn-reloaded=1>. Zuletzt geprüft am 02.11.2018.
- o.V. (2011). „Radd aš-šaiḥ Muḥammad ‘Abd al-Maqṣūd ‘alā waṭīqat al-Azhar wa-Aḥmad aṭ-Ṭaiyib“. 27.06.2011. <https://www.youtube.com/watch?v=6mgTS0JmXhM>. Zuletzt geprüft am 15.07.2017.
- o.V. (2011). „Ar-Radd ‘alā kitāb ‘Alī Ğum‘a alladī yuhāğimu fīhi s-salafīya“. 27.07.2011.
<https://www.youtube.com/watch?v=0tVzb1MnLEk>. Zuletzt geprüft am 03.08.2016.
- o.V. (2011). „Hamza Yusuf's errors in Tawheed al-ulooḥiyyah“. *Salafitalk*. 02.08.2011.
<http://www.salafitalk.net/st/viewmessages.cfm?Forum=8&Topic=11885>. Zuletzt geprüft am 25.12.2018.
- o.V. (2011). „Rethinking Islamic Reform Hamza Yusuf Tariq Ramadan“. 29.09.2011.
<https://www.youtube.com/watch?v=qY17d4ZhY8M>. Zuletzt geprüft am 06.10.2017.
- o.V. (2011). „Al-‘Uṭaimīn: Abū n-nabīy fī n-nār“. 31.10.2011.
<https://www.youtube.com/watch?v=sIsmTtFq6C4>. Zuletzt geprüft am 22.10.2016.
- o.V. (2011). „Shaykh Yusuf al-Qaradawi: "The ummah is ash'ari, the salafis are a small minority"“. 30.11.2011. <https://www.youtube.com/watch?v=BG8PEU0Iqn8>. Zuletzt geprüft am 03.07.2015.
- o.V. (2012). „Dustūr Ğumhūrīyat Miṣr al-‘Arabīya“. *Egelections*. 2012. <http://egelections-2011.appspot.com/Dostour/Dostour2012.pdf>. Zuletzt geprüft am 10.07.2016.
- o.V. (2012). „Für den wahren Weg musst du leiden !!! Pierre Vogel“. 18.01.2012.
<https://www.youtube.com/watch?v=6ARB5knkuAA>. Zuletzt geprüft am 10.11.2016.
- o.V. (2012). „Munāzara baina l-imām al-Albānī raḥimahu llāh wa-l-Būṭī“. 18.03.2012.
<https://www.youtube.com/watch?v=VieQpCcv6wk>. Zuletzt geprüft am 17.07.2017.
- o.V. (2012). „Kašf aṭ-Ṭarīqa al-‘Azmiya aš-ṣūfīya aš-šī‘īya | Qanāt an-Nās“. 26.03.2012.
https://www.youtube.com/watch?v=xf69B_vM15M. Zuletzt geprüft am 22.06.2018.
- o.V. (2012). „The Salafi Fallacy – Abdal Hakim Murad“. 21.04.2012.
<https://www.youtube.com/watch?v=1MRXs5fqlXQ>. Zuletzt geprüft am 04.12.2018.
- o.V. (2012). „Michael Stürzenberger: Salafisten und der Islam“. *Die Freiheit*. 18.05.2012.
<http://diefreiheit.org/home/2012/05/michael-sturzenberger-salafisten-und-der-islam/>. Zuletzt geprüft am 27.08.2015.

- o.V. (2012). „The buffalo that refutes Salafies- By Maulana Amin Safdar Okarvi“. 30.06.2012.
<https://www.youtube.com/watch?v=DFzQO9Rx-JI>. Zulezt geprüft am 30.06.2017.
- o.V. (2012). „The Salafi Buffalo refutes the Liars of Hanafi fiqh Channel“. 03.07.2012.
<https://www.youtube.com/watch?v=WJq3sIs1UUg>. Zulezt geprüft am 30.06.2017.
- o.V. (2012). „Alāqat at-Ṭarīqa al-‘Azmiya bi-š-šī‘a“. 15.10.2012.
<https://www.youtube.com/watch?v=RPImonduP54>. Zulezt geprüft am 22.06.2018.
- o.V. (2012). „Mawlana Shaykh Nazim Meeting Former President Musharraf“. 03.11.2012.
<https://www.youtube.com/watch?v=QsGsHbsSfeQ>. Zulezt geprüft am 23.06.2018.
- o.V. (2012). „Sabbahi, ElBaradei Launch National Front to Fight Morsi's Decrees“. *Ahram Online*.
 24.11.2012. <http://english.ahram.org.eg/NewsContent/1/64/59068/Egypt/Politics-/Sabbahi,-ElBaradei-launch-National-Front-to-fight-.aspx>. Zulezt geprüft am 07.11.2016.
- o.V. (2012). „Reality of Deobandi Aqeedah by Brother Husnayn“. 29.11.2012.
<https://www.youtube.com/watch?v=S9XlJPn6wc&t=1485s>. Zulezt geprüft am 05.07.2017.
- o.V. (2013). „Egypt's al-Azhar University Issues Book Teaching Kids the Killing of Sinners & Cannibalism“. 15.01.2013. <https://www.youtube.com/watch?v=Uat7aPNGdt0>. Zulezt geprüft am 11.06.2015.
- o.V. (2013). „Munāzara nāriya baina š-šaiḥ Maḥmūd Ša‘bān wa-Sa‘d ad-Dīn al-Hilālī“. 10.02.2013.
<https://www.youtube.com/watch?v=5YmGdAebEPA>. Zulezt geprüft am 03.08.2016.
- o.V. (2013). „Maḥmūd Ša‘bān fī taṭbīq aš-šarī‘a fī Aġrā‘ al-Kalām“. 05.03.2013.
<https://www.youtube.com/watch?v=JVknIFurMss>;
<https://www.youtube.com/watch?v=mgoDoB2I0Bk>. Zulezt geprüft am 18.08.2018.
- o.V. (2013). „Salafi and Secular Intellectuals Exchange Insults and Nearly Come to Blows on Egyptian TV“. 12.03.2013. <https://www.youtube.com/watch?v=WMJuJJE7NfM>. Zulezt geprüft am 07.11.2016.
- o.V. (2013). „Uqūbat tārik aš-šalāt li-š-šaiḥ Muḥammad Mutawallī aš-Ša‘rāwī“. 23.03.2013.
<https://www.youtube.com/watch?v=7qMjrZVxBkM>. Zulezt geprüft am 19.11.2016.
- o.V. (2013). „Hat Allah eine Hand? Pierre Vogel“. 08.04.2013.
<https://www.youtube.com/watch?v=CAY0HFRyFvE>. Zulezt geprüft am 12.01.2016.
- o.V. (2013). „Walīd Ismā‘īl wa-l-ġuz‘ al-auwal ma‘a Ṭūnī Ḥalīfa (Aġrā‘ al-Kalām)“. 23.04.2013.
<https://www.youtube.com/watch?v=VP9RSCWu1vg>. Zulezt geprüft am 17.08.2016.
- o.V. (2013). „Muwāḡaha sāhina baina s-salafī Walīd Ismā‘īl & al-azharī Maḥmūd ‘Āšūr ma‘a Ṭūnī Ḥalīfa fī Aġra‘ al-Kalām 24-4-2013“. 24.04.2013.
<https://www.youtube.com/watch?v=6YUBNz1TBtM>. Zulezt geprüft am 03.08.2016.
- o.V. (2013). „Munāzara baina mašāyih ad-Da‘wa as-Salafīya wa-šuyūḥ al-Azhar – sanat 1983“. 12.05.2013. <https://www.youtube.com/watch?v=FmqR3P9i3Qk>. Zulezt geprüft am 03.08.2016.
- o.V. (2013). „Liqā‘ nārī ma‘a d-duktūr Aḥmad Karīma wa-l-mutaḥaddiṭ bi-sm ḥamlat Tamarrud Maḥmūd Badr wa-š-šaiḥ Šarīf al-Mašrī wa-Muṣṭafā al-Ġundī“. 21.05.2013.
https://www.youtube.com/watch?v=kvN_C13i_ZU. Zulezt geprüft am 03.08.2016.
- o.V. (2013). „Islamic Legal Philosophy (Yasir Qadhi, Jasser Auda & Tariq Ramadan)“. 28.05.2013.
<https://www.youtube.com/watch?v=InkPIsyzxNE>. Zulezt geprüft am 16.10.2017.
- o.V. (2013). „Aš-Šaiḥ Muḥammad Ḥassān yataḥaddaṭu ‘an Abū [sic] l-Ḥasan al-Aš‘arī Šāhid maḍā yaqūlu“. 20.06.2013. <https://www.youtube.com/watch?v=szGkWUDELio>. Zulezt geprüft am 31.03.2017.
- o.V. (2013). „Deviancy of Sheikh Nazim Al Haqqani | Abu Ibraheem Husnayn“. 19.09.2013.
<https://www.youtube.com/watch?v=3b5S1zJCSs>. Zulezt geprüft am 22.06.2018.
- o.V. (2013). „Hamza Yusuf: Follow a Madhab or follow a Wahabi / Salafi? 2013 / 2014“. 10.10.2013.
<https://www.youtube.com/watch?v=S-01WsNKNAE>. Zulezt geprüft am 04.12.2018.

- o.V. (2013). „Hamza Yusuf, "Emphasis on Aqeedah Is A Sickness." ... "you can learn it in a few days"“. 11.10.2013. https://www.youtube.com/watch?v=m_QnARITQlM. Zulezt geprüft am 25.11.2018.
- o.V. (2013). „Pierre Vogel – Will die DITIB den Islam zerstören?“. 14.10.2013. <https://www.youtube.com/watch?v=MXu3nR8N0ec>. Zulezt geprüft am 19.09.2015.
- o.V. (2013). „Šaiḥ al-Azhar D. Aḥmad aṭ-Ṭaiyib / As-Salafīya laisū bi-maḥhab wa-Ibn Taimīya wa-s-salafīya laisū min as-salaf“. 04.11.2013. <https://www.youtube.com/watch?v=L2grrFuGDxE>. Zulezt geprüft am 03.08.2016.
- o.V. (2014). „Dustūr Ġumhūrīyat Mišr al-‘Arabīya“. *State Information Service*. 2014. <http://www.sis.gov.eg/Newvr/consttt%202014.pdf>. Zulezt geprüft am 10.07.2016.
- o.V. (2014). „The True Creed of the Salaf- Ep 1- The Introduction“. 28.03.2014. <https://www.youtube.com/watch?v=-otxPqjOn-g>. Zulezt geprüft am 09.06.2017.
- o.V. (2014). „The True Creed of the Salaf- Ep 4- Quotes from the Pious Salaf“. 20.04.2014. <https://www.youtube.com/watch?v=It-ohxfx7Gg>. Zulezt geprüft am 09.10.2017.
- o.V. (2014). „The True Creed of the Salaf- Ep 7 Literalism & Ta'weel“. 25.04.2014. <https://www.youtube.com/watch?v=27HDoxwGcjE>. Zulezt geprüft am 09.06.2017.
- o.V. (2014). „A brief look at Abdul-Qadir Jilani and Moinuddin Chishti, and their ‘aqeedah (doctrine)“. *Islam Q&A*. 28.04.2014. <https://islamqa.info/en/143615>. Zulezt geprüft am 21.09.2017.
- o.V. (2014). „Theology and Ethics of Pluralism – Yasir Qadhi & Tariq Ramadan“. 10.06.2014. <https://www.youtube.com/watch?v=zlrab0sfv8Y>. Zulezt geprüft am 06.10.2017.
- o.V. (2014). „Islām al-Buḥairī yakšifu qiyam as-salafīyīn ba‘da 30 Yūnyū 8/7/2014 | #al-Qāhira wa-n-Nās“. 08.07.2014. <https://www.youtube.com/watch?v=91wfr6qEbJo>. Zulezt geprüft am 02.09.2018.
- o.V. (2014). „Al-Kiḍb wa-l-ma‘ārīḍ fi mafhūm [sic] as-salafī Ma‘a Islām al-Buḥairī fi Islām 9/7/2014 | #al-Qāhira wa-n-Nās“. 09.07.2014. <https://www.youtube.com/watch?v=vT1ZqP1uKOU>. Zulezt geprüft am 01.09.2018.
- o.V. (2014). „Ma‘a Islām Buḥairī al-ḥalqa aṭ-ṭāniya ‘ašr Istiḥdām as-salafīyīn li-l-ma‘ārīḍ li-l-kiḍb wa-n-nifāq Faqaṭ ‘alā #l-Qāhira wa-n-Nās“. 10.07.2014. <https://www.youtube.com/watch?v=YkIC7IuyXVA>. Zulezt geprüft am 01.09.2018.
- o.V. (2014). „Ma‘a Islām Buḥairī al-ḥalqa aṭ-ṭālīṭa ‘ašr Kaifa yakḍibu wa-yaḡdiru s-salafī Faqaṭ wa-ḥašrīyan ‘alā #l-Qāhira wa-n-Nās“. 11.07.2014. <https://www.youtube.com/watch?v=RYM06RIiT64>. Zulezt geprüft am 01.09.2018.
- o.V. (2014). „Zuḥūr as-salafīya fi Mišr Ma‘a Islām al-Buḥairī fi Islām 13/7/2014“. 13.07.2014. <https://www.youtube.com/watch?v=8rVR7F4inGk>. Zulezt geprüft am 01.09.2018.
- o.V. (2014). „Al-Fikr as-salafī wa-‘tišām Rābi‘a Ma‘a Islām al-Buḥairī fi Islām 15/7/2014 | #al-Qāhira wa-n-Nās“. 15.07.2014. <https://www.youtube.com/watch?v=EoxZsFpLRV4>. Zulezt geprüft am 02.09.2018.
- o.V. (2014). „Al-Mawaqif ad-dīniya faḍaḥat at-taiyārāt as-salafīya Ma‘a Islām al-Buḥairī fi Islām 17/7/2014 | #al-Qāhira wa-n-Nās“. 17.07.2014. <https://www.youtube.com/watch?v=aHyCjhqzWw>. Zulezt geprüft am 02.09.2018.
- o.V. (2014). „Masāḡid as-salafīyīn an-nawāt al-ūlā li-ṣun‘ al-irḥābī Ma‘a Islām al-Buḥairī fi Islām 18/7/2014 | #al-Qāhira wa-n-Nās“. 18.07.2014. <https://www.youtube.com/watch?v=DyF8AW186yw>. Zulezt geprüft am 02.09.2014.
- o.V. (2014). „Kull aš-šurūr al-fikrīya fi l-muḡtama‘ ašluḥā salafī #Ma‘a Islām al-Buḥairī fi Islām 21/7/2014 | #al-Qāhira wa-n-Nās“. 21.07.2014. https://www.youtube.com/watch?v=bwIsREzfv_k. Zulezt geprüft am 01.09.2018.
- o.V. (2014). „All According to Plan“. *Human Rights Watch*. 12.08.2014. <https://www.hrw.org/report/2014/08/12/all-according-to-plan/raba-massacre-and-mass-killings-protesters-egypt>. Zulezt geprüft am 04.11.2018.

- o.V. (2014). „Can Hadeeth Abrogate or Make Specific the General Meaning of Verses of the Holy Qur’an?“. *Islam Q&A*. 06.09.2014. <https://islamqa.info/en/answers/138742/can-hadeeth-abrogate-or-make-specific-the-general-meaning-of-verses-of-the-holy-quran>. Zuletzt geprüft am 02.11.2018.
- o.V. (2014). „The Ruling on the one who abandons Prayer – Shaykh al-Albaani“. 10.10.2014. <https://abdurrahman.org/2014/10/10/the-ruling-on-the-one-who-abandons-prayer-shaykh-al-albaani/>. Zuletzt geprüft am 19.11.2016.
- o.V. (2015). „Egyptian President: We Need a Religious Revolution“. 03.01.2015. <https://www.youtube.com/watch?v=n4WMVFz07Sc>. Zuletzt geprüft am 26.06.2015.
- o.V. (2015). „Al-Azhar Calls for ‘Killing, Crucifixion of ISIS Terrorists’“. *Al Arabiya*. 04.02.2015. <http://english.alarabiya.net/en/News/middle-east/2015/02/04/Al-Azhar-calls-for-killing-crucifixion-of-ISIS-terrorists-.html>. Zuletzt geprüft am 09.07.2016.
- o.V. (2015). „Have you left the way of the Salaf? ~ Dr. Yasir Qadhi“. 09.04.2015. <https://www.youtube.com/watch?v=8GYkedPklI>. Zuletzt geprüft am 04.12.2018.
- o.V. (2015). „Al-Ḥalqa raqm 13 ma‘a Islām Buḥairī Ramaḍān 2013 ,Muṣṭalaḥ al-‘almāniya wa-mafhūmuhā ‘inda t-taiyārāt as-salafīya““. 28.04.2015. https://www.youtube.com/watch?v=w_7DUkae24Q. Zuletzt geprüft am 18.09.2018.
- o.V. (2015). „Al-Mumtāz fī manāqib Ibn Bāz – Aš-Šaiḥ ‘Abd as-Salām Šāliḥ al-‘Uyayrī“. 27.05.2015. <https://www.youtube.com/watch?v=uWuMv0HzW3Y>. Zuletzt geprüft am 19.06.2018.
- o.V. (2015). „Are Salafis Really United? Open Challenge To The Salafi World!“. 30.05.2015. <https://www.youtube.com/watch?v=vgJZtOr6BGg>. Zuletzt geprüft am 09.06.2017.
- o.V. (2015). „Special Report: Egypt Deploys Scholars to Teach Moderate Islam, But Skepticism Abounds“. <http://www.egyptindependent.com/news/special-report-egypt-deploys-scholars-teach-moderate-islam-skepticism-abounds>.
- o.V. (2015). „Ali Jumaa's Answers to the Wahhabi Run JAKIM of Malaysia, Regarding Naqshbandis“. 06.06.2015. https://www.youtube.com/watch?v=eNXAR-M_VpM. Zuletzt geprüft am 31.10.2017.
- o.V. (2015). „Hal raġa‘a l-imām al-Aš‘arī ilā ‘aqīdat as-salaf? – Al-‘Alāma ad-duktūr Sa‘īd Fauda“. 10.06.2015. <https://www.youtube.com/watch?v=NyysuOrP0ZE>. Zuletzt geprüft am 06.03.2017.
- o.V. (2015). „Islam Beheiry: Al-Azhar is the source of all evil, the Salafis are mediocre“. *Egypt Independent*. 16.06.2015. <http://www.egyptindependent.com/news/islam-beheiry-al-azhar-source-all-evil-salafis-are-mediocre>. Zuletzt geprüft am 18.12.2016.
- o.V. (2015). „Ma‘a Islām Buḥairī ḥalqa 6 Ramaḍān 2014 ,Muwāḡahat as-salafīya wa-l-islām as-siyāsī tatamattalu fī muwāḡahat Ḥizb an-Nūr““. 18.06.2015. <https://www.youtube.com/watch?v=ujgFZnf-4sU>. Zuletzt geprüft am 17.09.2018.
- o.V. (2015). „Ma‘a Islām Buḥairī ḥalqa 11 kāmila Ramaḍān 2014 Ūlā ḥalaqāt ,Kaifa yufakkiru s-salafī““. 24.06.2015. <https://www.youtube.com/watch?v=BVtExYDz7vg>. Zuletzt geprüft am 17.09.2018.
- o.V. (2015). „Ma‘a Islām Buḥairī ḥalqa 23 kāmila ,At-Tanwīr wa-ma‘rakat at-tanwīr““. 08.07.2015. https://www.youtube.com/watch?v=YW_LXsrzpg. Zuletzt geprüft am 17.09.2018.
- o.V. (2015). „Is Wahhabism and Salafism Motivating ISIS Muslim Theologian Answers“. 17.07.2015. <https://www.youtube.com/watch?v=ROYH7FbIaIk>. Zuletzt geprüft am 04.12.2018.
- o.V. (2015). „Former Mufti: Obeying Sisi is obedience to prophet“. *Egypt Independent*. 04.08.2015. <http://www.egyptindependent.com/print/2455301>. Zuletzt geprüft am 10.08.2015.
- o.V. (2015). „Ziyārat aš-šaiḥ Muḥammad Ibn ‘Alawī al-Mālikī li-Dimašq“. 08.08.2015. <https://www.youtube.com/watch?v=5MPz-MMAyro>. Zuletzt geprüft am 14.01.2017.
- o.V. (2015). „Ḥaḍrat al-Muwāṭin | Walīd Ismā‘īl Aṭ-Ṭarīqa al-‘Azmīya yad aš-šī‘a wa-Īrān fī Miṣr““. 01.09.2015. <https://www.youtube.com/watch?v=O-a2c8Wj5R0>. Zuletzt geprüft am 22.06.2018.
- o.V. (2015). „Response To "Reality of Deobandī Aqeedah"- Ep 1: Intro/Aqidah and Tasawwuf“. 08.09.2015. <https://www.youtube.com/watch?v=vVWc8lh-F9E>. Zuletzt geprüft am 16.06.2017.

- o.V. (2015). „Exposing The Hidden Agendas of Salafism - Shaykh Abdul Haleem“. 11.09.2015. <https://www.youtube.com/watch?v=YEGhJc9i7ZQ&t=603s>. Zuleztz geprüft am 09.06.2017.
- o.V. (2015). „Mowlana Seyedi Shaykh Nazim al Haqqanis Predictions Regarding the Muslims Countries Which Will Collapse“. 19.09.2015. <https://bit.ly/2LJMwIm>. Zuleztz geprüft am 07.10.2015.
- o.V. (2015). „Our Time Our Challenges: Ultra Conservative Vs. Ultra Liberalism ~ Dr. Yasir Qadhi“. 19.09.2015. <https://www.youtube.com/watch?v=aSY5TioFiO8>. Zuleztz geprüft am 18.10.2015.
- o.V. (2015). „Lā nukaffiru Ibn Taimīya lakin Muḥammad Ibn ‘Abd al-Wahhāb lau staṭā‘a an yuzīla l-qubba al-ḥaḍra [sic] wa-wāḡihat qabr an-nabīy la-fa‘ala“. 29.09.2015. <https://www.youtube.com/watch?v=vXF9hjJS6Q0>. Zuleztz geprüft am 06.03.2017.
- o.V. (2015). „Al-Mūsīqā ḥalāl wa-n-nabīy kāna yasma‘u l-ḡinā‘!! Isma‘ū ,bi-‘uqūlikum‘ al-adilla“. 02.10.2015. <https://www.youtube.com/watch?v=Z6MQSuFenqo>. Zuleztz geprüft am 19.10.2016.
- o.V. (2015). „Dr. Khaled Abou El Fadl speaks after San Bernardino shootings: From Islam to ISIS, Part 1 of 3“. 06.12.2015. <https://www.youtube.com/watch?v=5sk32pej6hM&t=10s>. Zuleztz geprüft am 18.05.2017.
- o.V. (2016a). „Wa-llāhu A‘lam | Ḥaqīqat as-salafīya...wa-asbāb zuḥūr ḡamā‘āt mutašaddida minhā | Ḥalqa kāmila“. 09.01.2016. <https://www.youtube.com/watch?v=knYk2PRW3JY>. Zuleztz geprüft am 03.08.2016.
- o.V. (2016). „Wa-llāhu A‘lam | D. ‘Alī Ḡum‘a yaruddu ‘alā abraz da‘āwā s-salafīya...wa-ḥukm muḥālafat wāqi‘ al-muḡtama‘ | Ḥalqa kāmila“. 16.01.2016. <https://www.youtube.com/watch?v=2YQIvNvWFzc>. Zuleztz geprüft am 03.08.2016.
- o.V. (2016). „Wa-llāhu A‘lam | Faḍīlat D. ‘Alī Ḡum‘a yuwaddīḥu l-farq baina l-ašā‘ira wa-s-salafīya | Ḥalqa kāmila“. 17.01.2016. <https://www.youtube.com/watch?v=xkasM9yfsLU>. Zuleztz geprüft am 03.08.2016.
- o.V. (2016). „Šāhid māḍā qāla š-šaiḥ al-Ḥuwainī ‘an Islām al-Buḥairī“. 29.01.2016. <https://www.youtube.com/watch?v=i87WraG3ucQ>. Zuleztz geprüft am 25.12.2018.
- o.V. (2016). „Was Imam ash-Shaatibi an Ash‘ari“. *Islam Q&A*. 01.02.2016. <https://islamqa.info/en/237492>. Zuleztz geprüft am 30.06.2018.
- o.V. (2016). „Challenge To Salafis: Who Do You Take Your Deen From?“. 28.02.2016. https://www.youtube.com/watch?v=MN2kAgs_nsY. Zuleztz geprüft am 09.06.2017.
- o.V. (2016). „Munāzarat Faraḡ Fauda allatī uḡṭīla bi-sababihā kāmila ma‘a muršid al-Iḥwān wa-š-šaiḥ Muḥammad al-Ġazālī“. 08.03.2016. <https://www.youtube.com/watch?v=2IS4GyveDMc>. Zuleztz geprüft am 31.07.2017.
- o.V. (2016). „#Ma‘a Ibrāhīm ‘Īsā Al-Irhāb as-salafī wa-š-širā‘ ‘alā l-afkār“. 22.03.2016. <https://www.youtube.com/watch?v=JyVeJcAifaM>. Zuleztz geprüft am 03.10.2018.
- o.V. (2016). „Salafī, Sufī and Sectarianism – Shaykh Hamza Yusuf“. 13.04.2016. <https://www.youtube.com/watch?v=ISeNaSMDIEs>. Zuleztz geprüft am 04.12.2018.
- o.V. (2016). „Abū l-‘Azā‘im ra‘īs al-Ittiḥād al-‘Ālamī li-š-Šūfīya: Naḥnu fi taḥāluf šūfī masīḥī li-muwāḡahat ḥaṭar al-islāmīyīn“. *Journalists Around the World Organization*. Mai 2016. <http://www.journalists.at/?p=35941>. Zuleztz geprüft am 13.03.2018.
- o.V. (2016). „Towards Bridging the Salafī-Ashari Divide ~ AMJA Annual Convention | Mar 2016“. 13.05.2016. https://www.youtube.com/watch?v=_WSwj_aS-6U&t=2143s. Zuleztz geprüft am 15.07.2017.
- o.V. (2016). „The Life of Sayyid Muhammad Alawi alMaliki (English)“. 22.06.2016. https://www.youtube.com/watch?v=FM2u3_Oq4gQ. Zuleztz geprüft am 14.01.2017.
- o.V. (2016). „Who is Yasir Qadhi?“. *Convergence Stride*. 24.06.2016. <http://www.convergencestride.com/2016/06/who-is-yasir-qadhi/>. Zuleztz geprüft am 10.11.2018.

- o.V. (2016). „Infirād Ma‘a Sa‘īd Ḥasāsīn wa-munāzara ḥaula ‘aḍāb al-qabr baina Maḥmūd ‘Āmir wa-Aḥmad ‘Abduh Māhir“. 11.07.2016. <https://www.youtube.com/watch?v=9Ye1Jv1ItR0;>
<https://www.youtube.com/watch?v=9Yq18oX8db0>. Zulezt geprüft am 18.08.2018.
- o.V. (2016). „Shaykh Hamza Yusuf – Is Saudia Arabia and the ‘Wahhabis’ responsible for ISIS Terror?“. 17.07.2016. <https://www.youtube.com/watch?v=fn9ErZoSRXg>. Zulezt geprüft am 04.12.2018.
- o.V. (2016). „Al-Ḥawādīṭ at-ṭā’ifiya fi l-Mīnyā wa-d-daula as-salafiya! 19 Yūlyū | #Ma‘a-Ibrāhīm-‘Īsā“. 19.07.2016. <https://www.youtube.com/watch?v=X4Qx1AMjxl0>. Zulezt geprüft am 03.10.2018.
- o.V. (2016). „Imam's panel discussion: Salafis/ Sufis finding common ground“. 22.08.2016. <https://www.youtube.com/watch?v=825GBEOS6EM&t=89s>. Zulezt geprüft am 19.06.2017.
- o.V. (2016). „Al-Amāna al-‘Āmma li-Hai’ at Kibār al-‘Ulamā’ tuḥaddīru min da‘wat iṭārat an-na‘arāt wa-idkā’ al-‘aṣabiya baina l-firaq al-islāmīya“. *Saudi Press Agency*. 01.09.2016. <http://spa.gov.sa/1533492>. Zulezt geprüft am 16.01.2017.
- o.V. (2016). „Al-Mu’tamar al-‘ilmī li-‘ulamā’ al-muslimīn. Man ahl as-sunna wa-l-ḡamā’a?“. September 2016. <https://drive.google.com/file/d/0B7Sv8GbwAsf9aGROek1FUUpVNVU/view>. Zulezt geprüft am 08.01.2017.
- o.V. (2016). „Ma‘a Ibrāhīm ‘Īsā | Al-Azma al-iqtisādīya... Al-Fikr al-wahhābī as-salafī wa-stibāḥat al-qatl 4 Dīsambar“. 05.12.2016. <https://www.youtube.com/watch?v=RiCtLudiVRg>. Zulezt geprüft am 03.10.2018.
- o.V. (2017). „Anzahl der Muslime in Deutschland nach Glaubensrichtung im Jahr 2017“. *Statista*. 2017. <http://de.statista.com/statistik/daten/studie/76744/umfrage/anzahl-der-muslime-in-deutschland-nach-glaubensrichtung/>. Zulezt geprüft am 02.08.2019.
- o.V. (2017). „Ar-Radd ‘alā maqta’ Sa‘īd Fauda ‘unwina lahu bi-, Aš-Šaiḥ Sa‘īd Fauda yakšifu l-waḡḥ al-ḥaqīqī li-‘aqīdat Ibn Taimīya’ 2“. 25.02.2017. https://www.youtube.com/watch?v=vhh-hHK_fLg. Zulezt geprüft am 15.07.2017.
- o.V. (2017). „Sonderedition: Ein Gelehrter der Grabanbeter unserer Zeit“. 27.03.2017. <https://web.telegram.org/#/im?p=@IlmNafi>. Zulezt geprüft am 01.04.2017.
- o.V. (2017). „Sufi Saint, Nazim Al-Haqqani Curse: "Sh’t on them...on the Wahhabi.on Salafi...“. 08.08.2017. <https://www.youtube.com/watch?v=VwOaPF5sVke>. Zulezt geprüft am 29.06.2018.
- o.V. (2017). „ZDF info - Sufis in Deutschland“. *ZDF*. 30.08.2017. <https://www.youtube.com/watch?v=Ua-6mGMO8jQ>. Zulezt geprüft am 08.09.2017.
- o.V. (2017). „Man hum al-ḥawāriḡ al-qa’ḍīya? Aš-Šaiḥ Ṣāliḥ al-Fauzān hafīzahu llāh“. 29.09.2017. <https://www.youtube.com/watch?v=ZIAAJhPp00w>. Zulezt geprüft am 12.02.2019.
- o.V. (2017). „Sīra wa-Tafattaḥat ma‘a ‘Izzat al-Bandārī ḥalqa 17-11-2017 Al-Fikr as-salafī wa-fauḍā l-fatāwā“. 17.11.2017. <https://www.youtube.com/watch?v=N0MyRQDamAA>. Zulezt geprüft am 26.09.2018.
- o.V. (2017). „Veiling is compulsory in Islam, Debate Unacceptable: Al-Azhar“. *Egypt Independent*. 05.12.2017. <http://www.egyptindependent.com/veiling-is-compulsory-in-islam-debate-unacceptable-al-azhar/>. Zulezt geprüft am 19.12.2017.
- o.V. (2017). „Muslim World Expresses Solidarity with Palestinians; Denounces US Decision on Jerusalem“. 08.12.2017. <https://www.dawn.com/news/1375356>. Zulezt geprüft am 03.11.2018.
- o.V. (2018). „Egypt. One of the World’s Biggest Prisons for Journalists“. *Reporters Without Borders*. 2018. <https://rsf.org/en/egypt>. Zulezt geprüft am 06.11.2018.
- o.V. (2018). „Al-Ḥalqa al-kāmila... ‘An at-tamāṭil fi l-islām wa-Aḥmad ‘Abduh Māhir wa-muḥāwalāt ṭard Walīd Ismā‘īl min as-studyū“. 09.01.2018. <https://www.youtube.com/watch?v=fnBG8ZD3V8w>. Zulezt geprüft am 19.08.2018.

- o.V. (2018). „Al-‘Āsira Masā’an | Šaiḥ aṭ-Ṭarīqa al-‘Azmīya: As-Salafīyūn yakrahūna s-saiyid al-Badawī li-annahu ḥāraba ṣ-ṣalībīyīn“. 06.03.2018.
<https://www.youtube.com/watch?v=4n6TsGDCwS0>. Zuletzt geprüft am 22.06.2018.
- o.V. (2018). „Muḥtalaf ‘Alaihi – ma‘a Ibrāhīm ‘Īsā | Yufaḍḍihu kiḍb ,šuyūḥ as-salafīya‘ ‘alā l-hawā‘“. 23.08.2018. <https://www.youtube.com/watch?v=tjzTHEzHH9s>. Zuletzt geprüft am 03.10.2018.
- o.V. (2018). „Muḥtalaf ‘Alaihi – ma‘a Ibrāhīm ‘Īsā | Radd nārī min ,Islām Buḥairī‘ ‘alā šuyūḥ as-salafīya wa-l-Azhar – Ḥalqa kāmila“. 28.08.2018.
<https://www.youtube.com/watch?v=EVLtzBo8dyw>. Zuletzt geprüft am 03.10.2018.
- o.V. (2018). „Muḥtalaf ‘Alaihi – ma‘a Ibrāhīm ‘Īsā | Faḍīḥa ‘alā l-hawā‘. Iḥtiqār šuyūḥ as-salafīya li-makānat al-mar‘a – Ḥalqa kāmila“. 01.09.2018. <https://www.youtube.com/watch?v=jkCSQIV47t0>. Zuletzt geprüft am 03.10.2018.
- o.V. (2018). „Muḥtalaf ‘Alaihi – ma‘a Ibrāhīm ‘Īsā | Hamaḡīyat ,šuyūḥ as-salafīya‘ fī taṭbīq al-ḥudūd – Ḥalqa kāmila“. 01.09.2018. <https://www.youtube.com/watch?v=LpMbyi5aHZo>. Zuletzt geprüft am 03.10.2018.
- o.V. (2018). „Muḥtalaf ‘Alaihi – ma‘a Ibrāhīm ‘Īsā | Ibrāhīm ‘Īsā yaḥruḡu ‘an šu‘ūrihi ‘alā l-hawā‘ bi-sabab šuyūḥ as-salafīya – Ḥalqa kāmila“. 07.09.2018.
<https://www.youtube.com/watch?v=mV9mjCrdc9g>. Zuletzt geprüft am 07.10.2018.
- o.V. (2018). „Oxford Islamic Scholar Ramadan Admits to 'Sex Games', Denies Rape“. *Reuters*. 22.10.2018. <https://uk.reuters.com/article/uk-france-crime-professor/oxford-islamic-scholar-ramadan-admits-to-sex-games-denies-rape-idUKKCN1MW2C6>. Zuletzt geprüft am 02.03.2019.
- Olidort, Jacob (2015). „The Politics of 'Quietist' Salafism“. *Brookings*. Februar 2015.
http://www.brookings.edu/~media/research/files/papers/2015/02/salafism-quietist-politics-olidort/brookings-analysis-paper_jacob-olidort-inside_final_web.pdf. Zuletzt geprüft am 29.11.2015.
- Oliveti, Vincenzo (2002). *Terror's Source. The Ideology of Wahhabi-Salafism and its Consequences*. Birmingham, U.K.: Amadeus Books.
- Omid, Safi (2003). „Introduction: The Times They Are A-Changin’. A Muslim Quest For Justice, Gender Equality, And Pluralism“. In: Omid Safi (Hrsg.): *Progressive Muslims. On Justice, Gender and Pluralism*. Oxford: Oneworld Publications. S. 1–29.
- Osman, Amr (2013). „Ali Gomaa: Kill Them, They Stink“. *Middle East Monitor*. 21.11.2013.
<https://www.middleeastmonitor.com/articles/africa/8421-ali-gomaa-kill-them-they-stink>. Zuletzt geprüft am 06.12.2015.
- Otte, Walter (2015). „Khorchide verlangt Reform des Islam“. *HPD*. 29.06.2015.
<http://hpd.de/artikel/11897>. Zuletzt geprüft am 27.08.2015.
- Pall, Zoltan (2013). *Lebanese Salafis Between the Gulf and Europe. Development, Fractionalization and Transnational Networks of Salafism in Lebanon*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Paret, Rudi (2007). *Der Koran*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Parolin, Gianluca P. (2015). „Shall We Ask Al-Azhar? Maybe Not. Lessons from the Šukūk Bill Incident“. In: *Middle East and Governance* 7 (2). S. 212–235.
- Peskes, Esther (1993). *Muḥammad B. ‘Abdalwahhāb (1703 - 92) im Widerstreit. Untersuchungen zur Rekonstruktion der Frühgeschichte der Wahhābiya*. Dissertation. Bochum: Ruhr Universität.
- Peskes, Esther (1999). „The Wahhābiyya and Sufism in the Eighteenth Century“. In: Frederick De Jong; Bernd Radtke (Hrsg.): *Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*. Leiden: Brill. S. 145–161.
- Peskes, Esther (2000). „Die Wahhābiya als innerislamisches Feindbild. Zum Hintergrund anti-wahhabitischer Publikationen in der zeitgenössischen Türkei“. In: *Die Welt des Islams: International Journal for the Study of Modern Islam* 40 (3). S. 344–374.

- Pettenkofer, Andreas (2013). „Emile Durkheim: Die elementaren Formen des religiösen Lebens“. In: Konstanze Senge; Rainer Schützeichel (Hrsg.): *Hauptwerke der Emotionssoziologie*. Wiesbaden: Springer VS. S. 94–102.
- Pfitzner, Florian (2015). „Strategie gegen gewaltbereite Salafisten“. *Neue Osnabrücker Zeitung*. 26.06.2015. http://www.noz.de/deutschland-welt/politik/artikel/589678/strategie-gegen-gewaltbereite-salafisten?piano_d=1. Zuletzt geprüft am 13.09.2015.
- Pickel, Gert (2011). *Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche*. Wiesbaden: Springer VS.
- Pierret, Thomas (2013). „Syrian Regime loses its Last Credible Ally Among the Sunni Ulama“. *Syria Comment*. 22.03.2013. <http://www.joshualandis.com/blog/syrian-regime-loses-last-credible-ally-among-the-sunni-ulama-by-thomas-pierret/>. Zuletzt geprüft am 10.01.2017.
- Pipes, Daniel (2004). „Stealth Islamist: Khaled Abou El Fadl“. In: *Middle East Quarterly* 11 (2). S. 55–62.
- Pirický, Gabriel (2012). „The İsmailağa Community. Shifting Religious Patterns in Contemporary Turkey“. In: *Archív Orientální* 80 (3). S. 533–561.
- Post, Arjan (2016). „A Glimpse of Sufism from the Circle of Ibn Taymiyya. An Edition and Translation of al-Ba‘labakkī’s (d. 734/1333) Epistle on the Spiritual Way (Risālat al-Sulūk)“. In: *Journal of Sufi Studies* 5. S. 156–187.
- Powell, Avril Ann (1993). *Muslims and Missionaries in Pre-Mutiny India*. London: Curzon.
- Preckel, Claudia (2005). *Islamische Bildungsnetzwerke und Gelehrtenkultur im Indien des 19. Jahrhunderts. Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Ḥān (gest. 1890) und die Entstehung der Ahl-e ḥadīṭ-Bewegung in Bhopal*. Dissertation. Bochum: Ruhr Universität.
- Qadhi, Abu Ammaar Yasir (2002). *An Explanation of Muhammad ibn ‘Abdul Wahhab’s Four Principles of Shirk*. Birmingham, U.K.: Al-Hidāyah Publishing and Distribution.
- Qadhi, Yasir (2013). „Shaykh Yasir Qadhi is no longer a “Salafi”“. *Lamppost Education Initiative*. 28.03.2013. <http://www.lamppostproductions.com/shaykh-yasir-qadhi-is-no-longer-a-salafi/>. Zuletzt geprüft am 25.05.2015.
- Qadhi, Yasir (2014). „On Salafi Islam“. 22.04.2014. http://muslimmatters.org/wp-content/uploads/On-Salafi-Islam_Dr.-Yasir-Qadhi.pdf. Zuletzt geprüft am 05.07.2015.
- Qadhi, Yasir (2016). „Some quick points regarding the #RIS2016 controversy:“. 26.12.2016. <https://www.facebook.com/yasir.qadhi/posts/some-quick-points-regarding-the-ris2016-controversy-shaykh-hamza-yusuf-is-one-of/10154473121998300/>. Zuletzt geprüft am 25.12.2018.
- Qandiel, Mohamed Mokhtar (2016). „Worshipper and Politician: The Relation Between Sufi Orders and the Regime In Egypt“. *Katheon*. 26.12.2016. <http://katehon.com/article/worshipper-and-politician-relation-between-sufi-orders-and-regime-egypt>. Zuletzt geprüft am 01.03.2018.
- Quṭb, Saiyid (1952). *Fī zilāl al-Qur‘ān. Sūrat al-Mā‘ida*. Online erschienen: Minbar at-Tauḥīd wa-l-Ġihād.
- Radtke, Bernd (1994). „Warum ist der Sufi orthodox?“. In: *Der Islam: Zeitschrift für Geschichte und Kultur des Islamischen Orients* 71 (2). S. 302–307.
- Rahman, Fazlur (1970). „Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives“. In: *International Journal of Middle East Studies* 1 (4). S. 317–333.
- Ramadan, Tariq (2004). *Western Muslims and the Future of Islam*. Oxford: Oxford University Press.
- Ramadan, Tariq (2005). „An International Call for Moratorium on Corporal Punishment, Stoning and the Death Penalty in the Islamic World“. 05.04.2005. <https://tariqramadan.com/an-international-call-for-moratorium-on-corporal-punishment-stoning-and-the-death-penalty-in-the-islamic-world/>. Zuletzt geprüft am 17.12.2018.
- Ramadan, Tariq (2009). *Radikale Reform. Die Botschaft des Islam für die moderne Gesellschaft*. München: Diederichs.
- Ramadan, Tariq (2010). *What I Believe*. New York: Oxford University Press.

- Ramadan, Tariq (2012). „The Salafi Equation“. 20.03.2012.
<http://tariqramadan.com/english/2012/03/20/the-salafi-equation/>. Zuletzt geprüft am 05.07.2015.
- Rashid, Ahmed (2010). *Taliban. Militant Islam, Oil, and Fundamentalism in Central Asia*. New Haven: Yale University Press.
- Reetz, Dietrich (2007). „The Deobandi Universe. What Makes a Transcultural and Transnational Educational Movement of Islam“. In: *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 27 (1). S. 139–159.
- Repöhler, Ralf (2013). „Salafisten kommen zum Gauck-Besuch“. *Westfälische Nachrichten*. 04.12.2013. <https://www.wn.de/Muenster/2013/12/1382341-Gremium-will-Vorwuerfe-aufklaeren-Salafismus-Verdacht-Sondersitzung-des-Jugendrates/Grosseinsatz-fuer-die-Polizei-Salafisten-kommen-zum-Gauck-Besuch>. Zuletzt geprüft am 25.12.2018.
- Resch, Christopher (2015). „Das wird alles ziemlich hässlich werden“. *TAZ*. 01.09.2015.
<http://www.taz.de/!5224238/>. Zuletzt geprüft am 01.09.2015.
- Riesebrodt, Martin (2001). *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der "Kampf der Kulturen"*. München: Beck.
- Riexinger, Martin Thomas (2011). „Islamic Opposition to the Darwinian Theory of Evolution“. In: Olav Hammer; James R. Lewis (Hrsg.): *Handbook of Religion and the Authority of Science*. Leiden: Brill. S. 484–509.
- Robson, J. (2012). „al-Ḥākim al-Naysābūrī“. *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. 2012.
http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-hakim-al-naysaburi-SIM_2638?s.num=2&s.f.s2_parent=s.f.cluster.Encyclopaedia+of+Islam&s.q=mustadrak. Zuletzt geprüft am 03.04.2017.
- Rosenthal, F. (2012). „Ibn Ḥaḍjar al-‘Asḳalānī“. *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. 2012.
http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_3178. Zuletzt geprüft am 11.07.2018.
- Roy, Olivier (2004). *Globalized Islam. The Search for a New Ummah*. New York: Columbia University Press.
- Roy, Olivier (2010). *Der falsche Krieg. Islamisten, Terroristen und die Irrtümer des Westens*. München: Pantheon.
- Roy, Olivier (2010). *Holy Ignorance. When Religion and Culture Diverge*. London: Hurst & Company.
- Roy, Olivier (2015). „Religion auf dem Rückzug“. *Neue Züricher Zeitung*. 27.07.2015.
<http://www.nzz.ch/feuilleton/zeitzeichen/religion-auf-dem-rueckzug-1.18585941>. Zuletzt geprüft am 10.08.2015.
- Roy, Olivier (2016). „France’s Oedipal Islamist Complex“. *Foreign Policy*. 07.01.2016.
<https://foreignpolicy.com/2016/01/07/frances-oedipal-islamist-complex-charlie-hebdo-islamic-state-isis/>. Zuletzt geprüft am 19.01.2016.
- Ruano, Delfina Serrano (2016). „Later Ash‘arism in the Islamic West“. In: Sabine Schmidtke (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. Oxford, United Kingdom: Oxford University Press. S. 515–533.
- Rumi, Raza (2015). „The Prospects for Reform in Islam“. *Hudson Institute*. 30.03.2015.
<http://www.hudson.org/research/11172-the-prospects-for-reform-in-islam>. Zuletzt geprüft am 01.10.2016.
- Rumman, Abu Muhammad (2013). „Syrian Sufis Divided as Salafist Influence Grows“. *Al Monitor*. 03.03.2013. <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2013/10/syria-sufi-salafi-war-islam.html>. Zuletzt geprüft am 08.01.2017.
- Saat, Norshahril (2017). *The Traditional Response to Wahhabi-Salafism in Batam*. Singapore: ISEAS Publishing.
- Sadek, Hamid (2008). „The Development of British Salafism“. In: *ISIM Review: International Institute for the Study of Islam in the Modern World* (21). S. 10–11.

- Sadek, Hamid (2014). „The Rise of 'Traditionalist Islam' Network(s): Neo-Sufism and British Muslim Youth“. In: Ron Geaves; Theodore P. C. Gabriel (Hrsg.): *Sufism in Britain*. London: Bloomsbury Academic. S. 177–196.
- Said, Behnam T. (2017). „Rezension Inside Islam“. *Sicherheitspolitik-Blog*. 28.04.2017. <https://www.sicherheitspolitik-blog.de/2017/04/28/rezension-inside-islam/>. Zuletzt geprüft am 21.02.2019.
- Said, Behnam T.; Fouad, Hazim (2014). „Einleitung“. In: Behnam T. Said; Hazim Fouad (Hrsg.): *Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam*. Freiburg im Breisgau: Herder. S. 23–51.
- Šalāṭa, Aḥmad Zaġlūl (2011). *al-Ḥāla as-salafīya al-mu'āšira fī Miṣr*. Kairo: Maktabat al-Madbūlī.
- Šalāṭa, Aḥmad Zaġlūl (2017). „Diffusion in the Opposition Environment. A Field Study on the Reality of Shiites in Egypt“. In: *Journal for Iranian Studies* 1 (3). S. 78–95.
- Sayf ad-Din, Ahmed Ibn Muhammad (1994). *Al-Albani Unveiled. An Exposition of His Errors and Other Important Issues*. Online erschienen.
- Schacht, J. (2012). „Dāwūd b. 'Alī b. Kḥalaf“. *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. 2012. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_1755. Zuletzt geprüft am 04.07.2018.
- Schacht, J. (2012). „Ibāḥa“. *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. 2012. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_3015. Zuletzt geprüft am 16.10.2017.
- Scharbrodt, Oliver (2007). „The Salafīyya and Sufism. Muḥammad 'Abduh and His Risālat al-Wāridāt (Treatise on Mystical Inspirations)“. In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 70 (1). S. 89–115.
- Schielke, Samuli (2006). *Snacks&Saints. Mawlid Festivals and the Politics of Festivity, Piety and Modernity in Contemporary Egypt*. Dissertation. Amsterdam: Universiteit van Amsterdam.
- Schielke, Samuli (2009). „Ambivalent Commitments: Troubles of Morality, Religiosity and Aspiration Among Young Egyptians“. In: *Journal of Religion in Africa* 39. S. 158–185.
- Schiller, Friedrich (1930). *Wallenstein*. Leipzig: H. Fikentscher.
- Schimmel, Annemarie (1995). *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*. Frankfurt am Main: Insel-Verlag.
- Schleißmann, Ludwig (2003). *Sufismus in Deutschland. Deutsche auf dem Weg des mystischen Islam*. Köln: Böhlau.
- Schmidt, Matthias Bernhard (2018). „Mögliche Rolle muslimisch religiöser Träger in der Präventionsarbeit“. In: *Sozialmagazin* 43 (1). S. 137–146.
- Schneider, Barbara (2012). „Islamwissenschaftler: Muslime müssen sich offiziell von Salafisten distanzieren“. *Evangelisch.de*. 21.06.2012. <https://www.evangelisch.de/inhalte/4018/21-06-2012/islamwissenschaftler-muslime-muessen-sich-offiziell-von-salafisten-distanzieren>. Zuletzt geprüft am 15.02.2019.
- Schneiders, Thorsten Gerald (2014). „Ahmad Ibn Hanbal - Sein Leben, sein Ruhm, seine Lehre. Wie sich die Orthodoxie im sunnitischen Islam etablierte“. In: Thorsten G. Schneiders (Hrsg.): *Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung*. Bielefeld: transcript. S. 45–66.
- Schnell, Lisa (2014). „Vom Knast in den Dschihad“. *Der Spiegel*. 30.06.2014. <http://www.genios.de/presse-archiv/artikel/SPIE/20140630/vom-knast-in-den-dschihad/CODESCO-SP-2014-027-148971.html>. Zuletzt geprüft am 27.08.2015.
- Schöller, Marco (2000). *Methode und Wahrheit in der Islamwissenschaft. Prolegomena*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag.
- Schreiber, Constantin (2017). „Niemand predigt Integration“. *Zeit Online*. 30.03.2017. <https://www.zeit.de/2017/14/islam-constantin-schreiber-moscheen-predigt-imame>. Zuletzt geprüft am 21.02.2019.

- Schröer, Norbert (1997). „Wissenssoziologische Hermeneutik“. In: Ronald Hitzler; Anne Honer (Hrsg.): *Sozialwissenschaftliche Hermeneutik. Eine Einführung*. Opladen: Leske und Budrich. S. 109–129.
- Schulze, Reinhard (2016). *Geschichte der Islamischen Welt. Von 1900 bis zur Gegenwart*. München: C.H. Beck.
- Schumpeter, Joseph Alois (1972). *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*. Basel: Francke.
- Schwennicke, Christoph (Februar 2015): „Die Prophezeiung“. In: *Cicero - Magazin für politische Kultur* (2). S. 3.
- Sedgwick, Mark J. (2008). „Neo-Sufism“. *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. 2008. http://dx.doi.org/10.1163/1873-8338_dgwe_DGWE_254. Zuletzt geprüft am 20.09.2017.
- Sedgwick, Mark J. (2010). *Muhammad Abduh*. Oxford: Oneworld Publications.
- Sedgwick, Mark J. (2015). „Sufis as 'Good Muslims'. Sufism in the Battle Against Salafi Jihadism“. In: Lloyd Ridgeon (Hrsg.): *Sufis and Salafis in the Contemporary Age*. New York: Bloomsbury Publishing. S. 105–117.
- Sedgwick, Mark J. (2018). „Sufi Religious Leaders and Sufi Orders in the Contemporary Middle East“. In: *Sociology of Islam* 6 (2). S. 212–232.
- Seidensticker, Tilman (2015). *Islamismus. Geschichte, Vordenker, Organisationen*. Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung.
- Senatsverwaltung für Inneres und Sport (2015). „Salafismus als politische Ideologie“. 2015. https://www.berlin.de/lb/lkbgg/_assets/info-salafismus-als-politische-ideologie.pdf. Zuletzt geprüft am 06.12.2015.
- Senghaas, Dieter (1998). *Zivilisierung wider Willen. Der Konflikt der Kulturen mit sich selbst*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Shaham, Ron (2009). „Western Scholars on the Role of the ‘Ulama’ in Adapting the Shari‘a to Modernity. A Critical Review“. In: Hatina Meir (Hrsg.): *Guardians of Faith in Modern Times. ‘Ulama’ in the Middle East*. Leiden: Brill. S. 171–192.
- Sharro, Karl (2017). „Tweet vom 18. Nov. 2017“. *Twitter*. 18.11.2017. <https://twitter.com/karlremarks/status/931813604634001408?lang=de>. Zuletzt geprüft am 16.03.2019.
- Shavit, Uriyah; Spengler, Fabian (2017). „Does the European Council for Fatwa and Research Matter?. The Case of Muslims in Dortmund, Germany“. In: *Politics, Religion & Ideology* 18 (4). S. 363–382.
- Shepard, William (1987). „Islam and Ideology. Towards a Typology“. In: *International Journal of Middle East Studies* 19 (3). S. 307–336.
- Shepard, William (2014). „Salafi-Islam: The Study of Contemporary Religious-Political Movements“. In: Clinton Bennett (Hrsg.): *The Bloomsbury Companion to Islamic Studies*. New York: Bloomsbury Academic. S. 163–184.
- Siddiqui, Sohaira Z. M. (2018). „Sunni Authority’s Legitimate Plurality“. *OASIS*. 23.10.2018. <https://www.oasiscenter.eu/en/sunni-islam-many-authorities>. Zuletzt geprüft am 03.03.2019.
- Siegel, Khairiyah (o.D.). „Über das Leben Maulānā Sheikh Muḥammad Nāzīm ‘Ādil al-Ḥaqqānī al-Qubrusī“. *Spohr Verlag (Der Morgenstern: Zeitschrift für die Wege zu den Himmeln)*. <http://www.spohr-publishers.de/books/85-uber-das-leben-maulana-sheikh-nazims>. Zuletzt geprüft am 07.03.2015.
- Sierra, Jorge (2010). „Mahmoud Abdul-Rauf: 'After the anthem fiasco, no team wanted to touch me'“. *Hoopshype*. 04.02.2010. <http://hoopshype.com/2010/02/04/mahmoud-abdul-rauf-after-the-anthem-fiasco-no-team-wanted-to-touch-me/>. Zuletzt geprüft am 01.07.2017.
- Sikand, Yoginder S. (2007). „The Origins and Growth of the Tablighi Jamaat in Britain“. In: *Islam and Christian-Muslim Relations* 9 (2). S. 171–192.

- Simson, Uwe (1997). „Samuel P. Huntington, der Islam und wir“. In: *Orient: Deutsche Zeitschrift für Politik, Wirtschaft und Kultur des Orients* 38 (3). S. 517–534.
- Sinder, Rike (2016). „Zwischen Logozentrismus und Dekonstruktion. Zur Rolle des istihsān im System der uṣūl al-fiqh“. In: *Zeitschrift für Recht & Islam* 8.
- Sirriyeh, Elizabeth (1999). *Sufis and anti-Sufis. The Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World*. Richmond: Curzon.
- Sirry, Mun'im (2011). „Jamāl al-Dīn al-Qāsimī and the Salafi Approach to Sufism“. In: *Die Welt des Islams: International Journal for the Study of Modern Islam* 51. S. 75–108.
- Skovgaard-Petersen; Jakob (1997). *Defining Islam for the Egyptian State. Muftis and Fatwas of the Dār Al-Ifā*. Leiden: Brill.
- Skovgaard-Petersen; Jakob (2009). „In Defense of Muhammad. ‘Ulama’, Da‘iyya and the New Islamic Internationalism“. In: Hatina Meir (Hrsg.): *Guardians of Faith in Modern Times. ‘Ulama’ in the Middle East*. Leiden: Brill. S. 291–310.
- Soage, Ana B. (2007). „Faraj Fawda, or the Cost of Freedom of Expression“. In: *The Middle East Review of International Affairs* 11 (2). S. 26–33.
- Solomon, Noah (2009). „The Salafi Critique of Islamism: Doctrine, Difference and the Problem of Islamic Political Action in Contemporary Sudan“. In: Roel Meijer (Hrsg.): *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*. London: Hurst & Company. S. 143–168.
- Sorgenfrei, Simon (2018). „Hidden or Forbidden, Elected or Rejected. Sufism as ‘Islamic Esotericism’?“. In: *Islam and Christian-Muslim Relations* 29 (2). S. 145–165.
- Spinner-Halev, Jeff (2003). „Review of: Convergence Theory Dieter Senghaas: The Clash Within Civilizations: Coming to Terms with Cultural Conflicts. (London: Routledge, 2002.)“. In: *The Review of Politics* 65 (02). S. 298–299.
- Stangl, Werner (2010). „Identität“. *Lexikon für Psychologie und Pädagogik*. 2010. <http://lexikon.stangl.eu/522/identitaet/>. Zuletzt geprüft am 18.07.2015.
- Steinberg, Guido (2002). *Religion und Staat in Saudi-Arabien. Die wahhabitischen Gelehrten 1902 - 1953*. Würzburg: Ergon.
- Steinberg, Guido (2005). *Der nahe und der ferne Feind. Das Netzwerk des islamistischen Terrorismus*. München: Beck.
- Steinberg, Guido (2012). „Wer sind die Salafisten?. Zum Umgang mit einer schnell wachsenden und sich politisierenden Bewegung“. *Stiftung Wissenschaft und Politik*. 2012. https://www.swp-berlin.org/fileadmin/contents/products/aktuell/2012A28_sbg.pdf. Zuletzt geprüft am 12.01.2012.
- Steinberg, Guido (2014). „Saudi Arabien: Der Salafismus in seinem Mutterland“. In: Behnam T. Said; Hazim Fouad (Hrsg.): *Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam*. Freiburg im Breisgau: Herder. S. 265–296.
- Steinberg, Guido (2018). „Trotz Reformen wird Saudi-Arabien autoritärer“. *Stiftung Wissenschaft und Politik*. 11.06.2018. <https://www.swp-berlin.org/kurz-gesagt/2018/trotz-reformen-wird-saudi-arabien-autoritaerer/>. Zuletzt geprüft am 08.02.2019.
- Stjernholm, Simon (2015). „The Centre of the Universe: Shaykh Nazim and His Murids in Lefke, Cyprus“. In: *Journal of Muslims in Europe* 4 (1). S. 38–57.
- Stolz, Fritz (2001). *Grundzüge der Religionswissenschaft*. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht.
- Stout, Jeffrey (1998). „Commitments and Traditions in the Study of Religious Ethics“. In: *Journal of Religious Ethics* 25 (3). S. 23–56.
- Sulaiman, Mohammed (2018). „Between Text and Discourse. Re-Theorizing Islamic Orthodoxy“. In: *ReOrient* 3 (2). S. 140–162.
- Sultān, Ġamāl (1990). *Azmat al-ḥiwār ad-dīnī. Naqd kitāb al-Ġazālī As-Sunna an-nabawīya baina ahl al-fiqh wa-ahl al-ḥadīṭ*. Kairo: Dār aṣ-Ṣafā’.
- Talbi, M. (2012). „Iyāḍ b. Mūsā“. *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. 2012. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_3715. Zuletzt geprüft am 01.02.2018.

- Taylor, Travis (2013). *The Praxis of Purity: A Multi-Causal Analysis of Salafi Politicization in Egypt*. Senior Thesis. Haverford, Pennsylvania: Haverford College.
- Thanawi, Ashraf 'Ali (2010). „Mawlid, Deoband and Hanafi fiqh“. *Deoband*. 26.02.2010. <https://www.deoband.org/2010/02/fiqh/miscellaneous/mawlid-deoband-and-hanafi-fiqh/>. Zuletzt geprüft am 15.05.2017.
- The Islamic Supreme Council of America (o.J.). „Islamic Radicalism: Its Wahhabi Roots and Current Representation“. o.J. <http://www.islamicsupremecouncil.org/understanding-islam/anti-extremism/7-islamic-radicalism-its-wahhabi-roots-and-current-representation.html>. Zuletzt geprüft am 21.09.2015.
- Thielmann, Jörn (2003). *Nasr Ḥāmid Abū Zaid und die wiedererfundene Ḥisba. Šarī'a und Qānūn im heutigen Ägypten*. Würzburg: Ergon.
- Thurston, Alexander (2016). *Salafism in Nigeria. Islam, Preaching, and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Traboulsi, Samer (2002). „An Early Refutation of Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb's Reformist Views“. In: *Die Welt des Islams: International Journal for the Study of Modern Islam* 42 (3). S. 373–390.
- Trautner, Bernhard J. (1999). „The Clash Within Civilisations: Islam and the Accommodation of Plurality. Empirical Evidence and Contemporary Reformist Approaches“. *Institute for Intercultural and International Studies (InIIS-Arbeitspapiere)*. 1999. <http://www-user.uni-bremen.de/~bjtraut/clash/clash.pdf>. Zuletzt geprüft am 15.06.2015.
- Trojanow, Ilija (2016). „Der größte Feind des islamischen Extremismus“. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. 19.08.2016. http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/themen/ilija-trojanow-ueber-sufismus-14394753.html?printPagedArticle=true#pageIndex_2. Zuletzt geprüft am 18.12.2016.
- Uhlmann, Milena (2015). „Challenges and Possible Opportunities for Developing Effective Counter-narrative Measures to the “Islamic State” Movement“. *Middle East Institute (Understanding Deradicalization: Pathways to Enhance Transatlantic Common Perception and Practices)*. 10.06.2015. Zuletzt geprüft am 25.06.2015.
- Ullrich, Norbert (2016). „„Extremismus“. Ein Rechtsbegriff und seine Bedeutung“. In: *Juristen Zeitung* 71 (4). S. 169–176.
- Ummsulaymaan (2013). „2- Refutation of Yasir Qadhi“. *Sunee Benefits*. 07.08.2013. <https://sunneebenefits.wordpress.com/2013/08/07/2-refutation-of-yasir-qadhi/>. Zuletzt geprüft am 25.12.2018.
- ‘Urūgnīyā, Parvānih (2002). „Sufism in Egypt“. In: Gholamali Haddad Adel; Mohammad Jafat Elmi; Hassan Taromi-Rad (Hrsg.): *Sufism. An Entry from Encyclopaedia of the World of Islam*. London: EWI Press Limited. S. 157–184.
- Urvoy, D. (2012). „Wara“. *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. 2012. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_7861. Zuletzt geprüft am 16.10.2017.
- Usha, Sanyal (2011). „Barelwīs“. *Encyclopaedia of Islam. Third Edition*. 2011. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_23995. Zuletzt geprüft am 01.05.2017.
- Usmani, Muhammad Taqi (2005). *The Islamic Months. Merits and Precepts*. Karachi: Maltabaj Ma'arofi.
- Van Ess, J. (2012). „Kadariyya“. *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. 2012. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0409. Zuletzt geprüft am 11.08.2017.
- Vender, Sophie Awrege (2011). „Der Arabische Frühling. Auslöser, Verlauf, Ausblick“. *Deutsches Orient Institut*. 2011. https://www.zu.de/daily-wAssets/pdf/20_05_13---Studie_Der-Arabische-Fruhling-.pdf. Zuletzt geprüft am 01.09.2015.
- Vidino, Lorenzo (2013). „Hisba in Europe?. Assessing a Murky Phenomenon“. *European Foundation for Democracy*. Juni 2013. www.css.ethz.ch/publications/pdfs/Hisba_in_Europe.pdf. Zuletzt geprüft am 29.11.2016.

- Viersen, Harald (2016). „Islam Al-Beheiry & the Fragmentation of Muslim Authority“. *Muftah*. 14.01.2016. <http://muftah.org/al-beheiry-and-the-fragmentation-of-muslim-authority/>. Zuletzt geprüft am 08.06.2016.
- Voll, John (1972). „The Non-Wahhābī Ḥanbalīs of Eighteenth Century Syria“. In: *Der Islam: Zeitschrift für Geschichte und Kultur des Islamischen Orients* 49 (1). S. 277–291.
- Voll, John (2008). „Neo Sufism: Reconsidered Again“. In: *Canadian Journal of African Studies* 42 (2).
- Vollers, K.; Littmann, E. (2012). „Aḥmad al-Badawī“. *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. 2012. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_0402. Zuletzt geprüft am 21.06.2018.
- Wagemakers, Joas (2012). „Seceders' and 'Postponers'. An Analysis of the 'Khawarij' and 'Murji'a' Labels in Polemical Debates Between Quietist and Jihadi-Salafis“. In: Jeevan Deol; Zaheer Kazmi (Hrsg.): *Contextualising Jihadi Thought*. London: Hurst & Company. S. 145–164.
- Wagemakers, Joas (2014). „Salafistische Strömungen und ihre Sicht auf al-wala' wa-l bara' (Loyalität und Lossagung)“. In: Behnam T. Said; Hazim Fouad (Hrsg.): *Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam*. Freiburg im Breisgau: Herder. S. 55–79.
- Wagemakers, Joas (2016). *Salafism in Jordan. Political Islam in a Quietist Community*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wagemakers, Joas (2017). „Revisiting Wiktorowicz. Categorising and Defining the Branches of Salafism“. In: Francesco Cavatorta; Fabio Merone (Hrsg.): *Salafism after the Arab Awakening. Contending with People's Power*. Oxford: Oxford University Press. S. 7–24.
- Walid, Saleh (2012). „al-Biqā'ī“. *Encyclopaedia of Islam. Third Edition*. 2012. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_23717. Zuletzt geprüft am 29.01.2018.
- Watt, W. Montgomery (2012). „al-Gḥazālī“. *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. 2012. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0233. Zuletzt geprüft am 10.08.2017.
- Watt, W. Montgomery (2012). „Djahmiyya“. *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. 2012. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0176. Zuletzt geprüft am 07.03.2019.
- Watt, W. Montgomery (2012). „Musaylima“. *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*. 2012. http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/musaylima-SIM_5580. Zuletzt geprüft am 26.01.2016.
- Weidner, Stefan (2016). „Warum der Sufismus gar nicht so friedlich ist“. *Süddeutsche Zeitung*. 06.08.2016. <http://www.sueddeutsche.de/kultur/islamische-mystik-warum-der-sufismus-gar-nicht-so-friedlich-ist-1.3109023>. Zuletzt geprüft am 04.09.2016.
- Weismann, Itzhak (2001). „Between Sūfī Reformism and Modernist Rationalism. A Reappraisal of the Origins of the Salafīyya from the Damascene Angle“. In: *Die Welt des Islams: International Journal for the Study of Modern Islam* 41 (2). S. 206–237.
- Weismann, Itzhak (2004). „Sufi Brotherhoods in Syria and Israel. A Contemporary Overview“. In: *History of Religions* 43 (4). S. 303–318.
- Weismann, Itzhak (2005). „The Politics of Popular Religion: Sufis, Salafis, and Muslim Brothers in 20th-Century Hamah“. In: *International Journal of Middle East Studies* 37 (1). S. 39–58.
- Weismann, Itzhak (2015). „Modernity from Within. Islamic Fundamentalism and Sufism“. In: Lloyd Ridgeon (Hrsg.): *Sufis and Salafis in the Contemporary Age*. New York: Bloomsbury Publishing. S. 9–32.
- Wick, Lukas (2012). „Islam und Verfassungsstaat in der Perspektive einflussreicher islamischer Theologen“. In: Lothar Häberle; Johannes Hattler (Hrsg.): *Islam, Säkularismus, Religionsrecht. Aspekte und Gefährdungen der Religionsfreiheit*. Berlin: Springer VS. S. 41–50.
- Wiedl, Nina (2014). „Geschichte des Salafismus in Deutschland“. In: Behnam T. Said; Hazim Fouad (Hrsg.): *Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam*. Freiburg im Breisgau: Herder. S. 411–441.

- Wiktorowicz, Quintan (2001). *The Management of Islamic Activism. Salafis, the Muslim Brotherhood, and State Power in Jordan*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Wiktorowicz, Quintan (Hrsg.) (2004). *Islamic Activism. A Social Movement Theory Approach*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Wiktorowicz, Quintan (2006). „Anatomy of the Salafi Movement“. In: *Studies in Conflict & Terrorism* 29 (3). S. 207–239.
- Winter, Michael (2009). „Ulama' Between the State and the Society in Pre-Modern Sunni Islam“. In: Hatina Meir (Hrsg.): *Guardians of Faith in Modern Times. 'Ulama' in the Middle East*. Leiden: Brill. S. 21–46.
- Woodward, Mark (2017). „Resisting Salafism and the Arabization of Indonesian Islam. A Contemporary Indonesian Didactic Tale by Komaruddin Hidayat“. In: *Contemporary Islam Dynamics of Muslim Life* 11 (3). S. 237–258.
- Woodward, Mark; Umar, Muhammad Sani; Rohmaniyah, Inayah; Yahya, Mariani (2013). „Salafi Violence and Sufi Tolerance?. Rethinking Conventional Wisdom“. In: *Perspectives on Terrorism* 7 (6). S. 58–78.
- Wright, Zacharia (2015). „Salafi Theology and Islamic Orthodoxy in West Africa“. In: *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 35 (3). S. 647–656.
- Yilmaz, Samet (2014). „Salafismus in der Türkei“. In: Behnam T. Said; Hazim Fouad (Hrsg.): *Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam*. Freiburg im Breisgau: Herder. S. 350–378.
- Zainū, Muḥammad Ibn Ğamīl (o.J.). *Minhāġ al-firqa an-nāġiya wa-t-tā'ifa al-maṣūra*. Mekka: Dār al-Ḥadīṡ al-Ḥairīya.
- Zaman, Muhammad Qasim (2002). *The Ulama in Contemporary Islam. Custodians of Change*. Princeton: Princeton University Press.
- Zaman, Muhammad Qasim (2012). *Modern Islamic Thought in a Radical Age. Religious Authority and Internal Criticism*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Zeghal, Malika (1999). „Religion and Politics in Egypt: The Ulema of Al-Azhar, Radical Islam, and the State (1952-94)“. In: *International Journal of Middle East Studies* (31). S. 371–399.
- Zeghal, Malika (2007). „The 'Recentring' of Religious Knowledge and Discourse. The Case of al-Azhar in Twentieth-Century Egypt“. In: Robert W. Hefner; Muhammad Q. Zaman (Hrsg.): *Schooling Islam. The Culture and Politics of Modern Education*. Princeton, N.J.: Princeton University Press. S. 107–130.

7 Danksagung

An erster Stelle gilt mein Dank meinem Doktorvater Professor Lutz Berger für seine wissenschaftliche und methodische Unterstützung während der gesamten Bearbeitungsphase meiner Dissertation. Durch seine Hinweise und Ideen wurde die Qualität dieser Arbeit substantiell aufgewertet.

In gleichem Maße möchte ich meinem Zweitgutachter Professor Thomas Eich danken, der mich durch seine konstruktiv-kritischen Anmerkungen dazu motiviert hat, bestimmte Sachverhalte nochmals genauer herauszuarbeiten und somit ebenfalls zur Qualitätssteigerung beigetragen hat.

Ebenso möchte ich Herrn Rüdiger Arnzen, Herrn Thomas Hildebrandt und Herrn Andreas Mohr für ein äußerst präzises Lektorat danken, durch das die Arbeit lesbarer und verständlicher wurde.

Außerdem gilt mein Dank all denjenigen, die Teilkapitel gelesen und mir diesbezüglich fachliche Ratschläge gegeben haben: Sina Lebert, Sindyam Qasem, Charlotte Maria Schmidt, Matthias Bernhard Schmidt, Kathrin Wagner, Yahya Abu Yahya und Jonas Zimmermann.

Für die Beantwortung inhaltlicher Fragen sowie Hilfe bei der Literaturrecherche danke ich ausdrücklich: Michael Adelmund, Abdalrahman Ayyash, Muhammed Bayraktar, Jerome Devron, Bacem Dziri, Benjamin Flöhr, Richard Gauvain, Jan-Peter Hartung, Abdolah Hoveyes, Omar Khorshed, Stephane Lacroix, Mohammed Masbah, Stefan Reichmuth, Martin Riexinger, Behnam Said, Akif Sahin, Samuli Schielke, Mark Sedgwick, Tilman Seidensticker, Joas Wagemakers, Timothy Winter und Samet Yilmaz.

Für die Hilfe bei der Übersetzung besonders kniffliger Passagen auf Arabisch danke ich an dieser Stelle ausdrücklich meinem Vater Magdi Fouad.

Besonders möchte ich an dieser Stelle auch meinen weiteren Familienangehörigen, insbesondere meiner Mutter, Sabine Trux-Fouad, und meiner Tante Anneke Trux, für die unermüdliche Stärkung und Motivierung danken, sowie für das stets offene Ohr für meine Gedanken.

Ebenso gilt mein Dank meiner Lebensgefährtin Cornelia Springer, die mich die letzten 4 Jahre unermüdlich in all meinem Tun bestärkt und mir somit tatkräftig dabei geholfen hat, dieses Projekt rigoros durchzuziehen.

Zuletzt sei all jenen gedankt, die ebenfalls zum Gelingen dieser Arbeit beigetragen haben, die ich jedoch unbeabsichtigt vergessen habe namentlich zu erwähnen.

Lebenslauf

Persönliche Angaben

Vorname und Nachname: Hazim Fouad

Studium

09.2009 – 09.2010 Master in Near and Middle Eastern Studies an der School of African and Asian Studies der University of London

08.2005 – 10.2008 B.A. in Anglistik und Amerikanistik an der Ruhr-Universität Bochum

08.2005 – 10.2008 B.A. in Orientalistik und Islamwissenschaften an der Ruhr-Universität Bochum

