

Edition Centaurus – Jugend, Migration und Diversity

Ahmet Toprak
Gerrit Weitzel *Hrsg.*

Salafismus in Deutschland

Jugendkulturelle Aspekte,
pädagogische Perspektiven



Springer VS

Edition Centaurus – Jugend, Migration und Diversity

Herausgegeben von

Katja Nowacki, Faculty of Social Sciences, Dortmund, Deutschland

Ahmet Toprak, FH Dortmund, Dortmund, Deutschland

In der Reihe „Edition Centaurus – Jugend, Migration und Diversity“ erscheinen Arbeiten, die sich mit den Belangen von Kindern und Jugendlichen, den Themen der Migration/Integration oder der Diversity im Sinne der Vielfalt befassen.

Vor dem Hintergrund der These, dass wir in einer Gesellschaft kultureller Vielfalt mit verschiedenen Anliegen spezifischer Zielgruppen leben, sollen zum einen deren Besonderheiten herausgearbeitet und mögliche Unterstützungsansätze aber auch gesellschaftliche sowie politische Implikationen diskutiert werden. Insgesamt wird eine inter- bzw. transdisziplinäre Herangehensweise gewünscht. Die Reihe ist ursprünglich erschienen mit dem Titel „Gender and Diversity“.

Herausgegeben von

Katja Nowacki	Ahmet Toprak
Faculty of Social Sciences	FH Dortmund
Dortmund, Deutschland	Dortmund, Deutschland

Weitere Bände in dieser Reihe <http://www.springer.com/series/13830>

Ahmet Toprak · Gerrit Weitzel
(Hrsg.)

Salafismus in Deutschland

Jugendkulturelle Aspekte,
pädagogische Perspektiven

Herausgeber

Ahmet Toprak
Fachhochschule Dortmund
Dortmund, Nordrhein-Westfalen
Deutschland

Gerrit Weitzel
Fachhochschule Münster
Münster, Nordrhein-Westfalen
Deutschland

Edition Centaurus – Jugend, Migration und Diversity
ISBN 978-3-658-15096-9 ISBN 978-3-658-15097-6 (eBook)
DOI 10.1007/978-3-658-15097-6

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnetet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Springer VS

© Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH 2017

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlags. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen usw. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutz-Gesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.

Der Verlag, die Autoren und die Herausgeber gehen davon aus, dass die Angaben und Informationen in diesem Werk zum Zeitpunkt der Veröffentlichung vollständig und korrekt sind. Weder der Verlag noch die Autoren oder die Herausgeber übernehmen, ausdrücklich oder implizit, Gewähr für den Inhalt des Werkes, etwaige Fehler oder Äußerungen.

Lektorat: Dr. Cori Antonia Mackrodt

Gedruckt auf säurefreiem und chlorfrei gebleichtem Papier

Springer VS ist Teil von Springer Nature

Die eingetragene Gesellschaft ist Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH

Die Anschrift der Gesellschaft ist: Abraham-Lincoln-Str. 46, 65189 Wiesbaden, Germany

Einleitung

Der vorliegende Sammelband „Salafismus in Deutschland: Jugendkulturelle Aspekte und pädagogische Perspektiven“ geht auf eine vierteilige Veranstaltungsreihe zurück, die im Oktober/November 2015 am Fachbereich für „Angewandte Sozialwissenschaften“ der Fachhochschule Dortmund stattfand. Im Rahmen der Veranstaltungsreihe haben wir uns mit der Frage beschäftigt, was die salafistische Bewegung so attraktiv für junge Menschen macht und worin die Gründe für das Erstarken einer Bewegung liegen, die schon seit mehreren Jahrhunderten existiert, aber erst seit etwa zehn Jahren in der deutschen Öffentlichkeit präsent ist.

Um einerseits die Ergebnisse der Veranstaltungsreihe festzuhalten und andererseits dem Thema weitere Konturen und Tiefe zu verleihen, haben wir uns dazu entschlossen, weitere im Feld bekannte Autorinnen und Autoren hinzuzuziehen, um diese Publikation in der vorliegenden Form vorlegen zu können.

Der Band ist in drei Teile gegliedert. Im ersten Teil führt Thorsten Gerald Schneiders in die historisch-theologischen Hintergründe des Salafismus ein und zeigt auf, welche Strömungen es gibt.

Im zweiten Teil wird der Schwerpunkt auf die jugendkulturellen Aspekte des Salafismus gelegt. Die Lebensphase Jugend wirft Fragen nach Werten, Normen, gesellschaftlichen Zusammenhängen und Identität auf – komplexe Fragen, für die es in modernen und ausdifferenzierten Gesellschaften keine einfachen Antworten gibt. An diesem Punkt entfaltet der Salafismus seinen Reiz. Auch wenn innerhalb salafistischer Ideologien im Grunde all das verboten ist, was in der Lebensphase Jugend unter „Spaß“ verstanden wird, weist das Phänomen Analogien zu Jugendprotestbewegungen auf. Zum genaueren Verständnis dieser Analogien müssen zunächst gesellschaftliche Modernisierungsprozesse und die daraus resultierende Entwicklung der Lebensphase Jugend in den Blick genommen werden.

Im ersten Artikel „Grundlagen juveniler Vergemeinschaftung“ baut Uli Kowol genau diese theoretische Brücke zwischen gesellschaftlichen Modernisierungsprozessen, der Lebensphase Jugend und dem Phänomen des Salafismus in Deutschland.

Im zweiten Beitrag erörtern Ahmet Toprak und Gerrit Weitzel Strukturen und Bedingungen, die sich aus der Lebenssituation junger Menschen heraus ergeben und die dazu führen können, dass salafistische Angebote an Attraktivität für junge Menschen gewinnen können.

Claudia Dantschke diskutiert die unterschiedlichen Szeneakteure, geschlechts-spezifische Aspekte und die Fragen, was die Anziehungskraft der Szene ausmacht und wie sie rekrutiert.

Aladin El-Mafaalani arbeitet heraus, dass gerade die Radikalität der salafistischen Lebensweise eine funktionale Alternative bietet, um die Komplexität der Lebensphase Jugend zu reduzieren. Askese erweist sich zum einen als Provokation gegenüber modernen, pluralisierten Gesellschaften, zum anderen bietet sie die Möglichkeit, das Grundbedürfnis nach Autonomie, Selbstwirksamkeit und Zugehörigkeit zu befriedigen.

Lamya Kaddor beschäftigt sich mit der extremsten Form des Salafismus: dem Dschihadismus. Sie hat als Lehrerin selber junge Menschen unterrichtet, die später in Kriegsgebiete auswanderten, und geht in ihrem Beitrag „Vom Klassenzimmer in den Heiligen Krieg“ der Frage nach, warum Jugendliche zu islamistischen Fundamentalisten werden.

Das Social Web hat eine hohe Anschlussfähigkeit an das Leben der Jugendlichen. Es ist lebensnah, wird täglich und flexibel genutzt und bietet diverse Kommunikationsmöglichkeiten. Salafistische Gruppierungen wissen dies gezielt für ihre Agitationszwecke zu nutzen. Alev Inan beschäftigt sich in ihrem Beitrag „Jugendliche als Zielgruppe salafistischer Internetaktivität“ mit der Online-Rekrutierung junger Menschen für salafistische Zwecke.

Der dritte und abschließende Teil fragt nach den pädagogischen Perspektiven in Bezug auf das salafistische Phänomen. Wie lässt sich verhindern, dass junge Menschen salafistischen Ideologien anheimfallen? Häufig werden Prävention und De-Radikalisierung als Allheilmittel genannt. Doch inwieweit können Präventionsangebote und De-Radikalisierungsangebote diese Versprechen auch einlösen? Michael Kiefer diskutiert in seinem Beitrag „Radikalisierungsprävention in Deutschland – ein Problemaufriss“, wie komplex sich Prävention im Kontext des Salafismus gestaltet.

Politische Bildung soll dabei helfen, zu kritischem Denken zu erziehen. Ihr Ziel ist es, dass junge Menschen nicht all das glauben, was sie im Internet oder auf der Straße lesen oder hören. In seinem Beitrag erörtert Kemal Bozay die Herausforderungen von De-Radikalisierung, politischer Bildung und pädagogischer Prävention.

Die Schule prägt, neben dem Elternhaus und dem Lebensumfeld, junge Menschen am intensivsten. Auf dieser Basis diskutiert Götz Nordbruch in seinem Beitrag Ansätze der Prävention salafistischer Ansprachen im Unterricht und Schulalltag.

Das salafistische Phänomen in Deutschland ist noch sehr jung, evaluierte Konzepte sind somit noch nicht vorhanden. Ausgehend von dieser Tatsache greift David Yuzva Clement auf Altbewährtes zurück und „entdeckt“ den von Franz-Josef Krafeld formulierten „akzeptierenden Ansatz“ in Bezug auf die Arbeit mit jungen Menschen, die salafistische Orientierungs- und Handlungsmuster zeigen, neu.

Der Band schließt mit einem Aufsatz von Ahmet Toprak und Gerrit Weitzel, der die Möglichkeiten des konfrontativen Gesprächsansatzes im Kontext des Salafismus untersucht. Der konfrontative Ansatz kann dazu beitragen, einen Gesprächszugang zu Jugendlichen zu schaffen, die offenkundig mit salafistischen Ideologien sympathisieren, und ist sowohl in der Schule als auch in der Jugendarbeit einsetzbar.

Ahmet Toprak
Gerrit Weitzel

Inhaltsverzeichnis

Teil I Theologisch-historische Verortung

Historisch-theologische Hintergründe des Salafismus	3
Thorsten Gerald Schneiders	

Teil II Jugendkulturelle Aspekte

Grundlagen juveniler Vergemeinschaftung	29
Uli Kowol	

Warum Salafismus den jugendkulturellen Aspekt erfüllt	47
Ahmet Toprak und Gerrit Weitzel	

Attraktivität, Anziehungskraft und Akteure des politischen und militärischen Salafismus in Deutschland	61
Claudia Dantschke	

Provokation und Plausibilität – Eigenlogik und soziale Rahmung des jugendkulturellen Salafismus	77
Aladin El-Mafaalani	

Vom Klassenzimmer in den Heiligen Krieg – Warum Jugendliche islamistische Fundamentalisten werden	91
Lamya Kaddor	

Jugendliche als Zielgruppe salafistischer Internetaktivität	103
Alev Inan	

Teil III Prävention und pädagogische Ansätze

Radikalisierungsprävention in Deutschland – ein Problemaufriss	121
Michael Kiefer	
Dem politischen Salafismus wirkungsvoll begegnen: De-Radikalisierung, politische Bildung und pädagogische Prävention als Herausforderung	135
Kemal Bozay	
Zum Umgang mit Entfremdung, Verunsicherung und Unbehagen – Ansätze der Prävention salafistischer Ansprachen in Unterricht und Schulalltag	155
Götz Nordbruch	
Akzeptierende Jugendarbeit mit Jugendlichen mit (neo-)salafistischen Orientierungs- und Handlungsmustern. Theoretische Reflexionen zu pädagogischen Voraussetzungen	167
David Yuzva Clement	
Können konfrontative Gespräche im Kontext des Salafismus stattfinden?	183
Ahmet Toprak und Gerrit Weitzel	

Teil I

Theologisch-historische Verortung

Historisch-theologische Hintergründe des Salafismus

Thorsten Gerald Schneiders

1 Die Entstehung eines Begriffs

Salafismus ist eine relativ neue Erscheinung und erst seit wenigen Jahren in der öffentlichen Wahrnehmung präsent (Lauzière 2010). Bis dato war vorwiegend von islamischem Fundamentalismus, politischem Islam oder ganz allgemein von Islamismus die Rede. Etwa gleichzeitig mit „Salafismus“ begann sich auch der Begriff „Dschihadismus“ im öffentlichen Sprachgebrauch durchzusetzen. Darin zeigt sich die Einsicht in die Notwendigkeit, auch das Spektrum des islamisch geprägten Aktivismus bzw. Radikalismus differenzierter zu sehen. Der Begriff Salafismus bezeichnet eine moderne Strömung im Islam, die sich im Spannungsfeld von religiösem Fundamentalismus und politischem Machtstreben bewegt.

Salafismus ist Teil der Religion des sunnitischen Islams. Wie in anderen Religionen gibt es im Islam liberale, konservative und fundamentalistische Hauptströmungen, deren Unterschiede im Kern auf dem Verständnis der religiösen Quellen und der Bewertung der Religionsgeschichte basieren. Der Salafismus, wie man ihn heute in wissenschaftlichen Kreisen versteht, gehört zum fundamentalistischen Spektrum des Islams. Das heißt, seine Auffassungen sind rückwärtsgewandt, streng, wenig kompromissbereit. Fundamentalisten im Islam wie im Judentum oder im Christentum haben laut Josef van Ess eine grundlegende Gemeinsamkeit: Ihre Vertreter nehmen die Ausführungen in Thora, Bibel und Koran wortwörtlich. Sie lehnen jeden Versuch ab, die Kluft zwischen dem historischen Moment des Eintretens dieser Schriften in die Geschichte und den

T.G. Schneiders (✉)
Deutschlandfunk, Köln, Deutschland
E-Mail: thorsten.schneiders@deutschlandradio.de

späteren zeitlichen Kontexten in ihren Überlegungen zu beachten. Sie betonen die Unfehlbarkeit der heiligen Texte, die für sie nichts anderes sind als Gottes eigenes Wort, das um keinen Preis verfälscht oder verändert werden darf (van Ess 1996, S. 149). Zugleich sind sie davon überzeugt, dass sie allein die Wahrheit kennen. Ferner betrachten Fundamentalisten alles, was die Menschheit an Wissen schafft, zunächst einmal skeptisch, weil solche „Neuerungen“ nach ihrer Auffassung die Gefahr bergen, von Gott wegzuführen. Dabei machen Fundamentalisten in der Regel einen Unterschied zwischen technischen und geisteswissenschaftlichen, philosophischen Erkenntnissen. So sind sie bereit, neue Geräte wie Kühlschränke, Computer oder Mobiltelefone (unter bestimmten Voraussetzungen) zu nutzen, missbilligen aber neues Wissen über das menschliche Dasein in der Morallehre, der Genderfrage, der Pädagogik etc. Dem liegt eine radikale epistemologische Reduktion zugrunde, die die rationalen Fähigkeiten des Menschen beim Erwerb von Wissen bzw. beim Validieren dessen weitgehend ausblendet. Ausschließlich religiöse Schriften werden als uneingeschränkte Quelle von Erkenntnis akzeptiert. Verkürzt kann man sagen, alles, was auf menschlicher Vernunft basiert und sich nicht in materiellen Erfindungen niederschlägt, wird negiert – jedenfalls dann, wenn es gemäß der jeweils verfolgten Lesart den heiligen Schriften widerspricht.

Die Begriffe Salafismus und Salafist haben dieselbe sprachliche Wurzel wie der ältere vor allem im Bereich der Islamwissenschaft bekannte Begriff: Salafit/ Salafiten. Josef van Ess bekennt: „Bisher kannte ich nur Salafiten (ohne s); den Begriff gab es (als Eindeutschung von ahl as-salaf [Anhänger der Altvorderen]) schon in meiner Jugend. Aber er war positiv besetzt und ist nun sang- und klanglos aus dem Verkehr gezogen worden.“ Spöttisch fragt er: „Wer hat sich denn diesen Begriff nun wieder ausgedacht? Und wer bestimmt, wie man ihn definiert?“ (vgl. Schneiders 2014a, S. 9). Bei den Salafiten (auch Salafi/Salafis, Salafiyya oder ahl al-salaf genannt) handelt es sich um Vertreter einer Bewegung, die Mitte des 19. Jahrhunderts im zusammenbrechenden Osmanischen Reich entstanden ist, beeinflusst von Entwicklungen im indo-pakistanischen Raum – insbesondere durch die klassische Ahl-i Hadith-Bewegung. Sie wollten die verkrusteten Strukturen der damals vorherrschenden und etablierten islamischen Gelehrtenwelt aufbrechen und modernisieren. Angesichts dieser Reformbemühungen war der Begriff Salafiyya lange Zeit positiv besetzt, wie van Ess meint, und nicht mit Engstirnigkeit und Antimodernismus verbunden, wie es der Begriff Salafismus heute ist.

Weder der Begriff Salafisten noch der Begriff Salafiyya ist ursprünglich eine Eigenbezeichnung. Beide wurden von europäischen Wissenschaftlern geprägt. Henri Lauzière, der sich auf die Spuren der Begriffsbildung begeben hat, kommt zu dem Ergebnis, dass das Wort Salafiyya erstmals von dem französischen

Orientalisten Louis Massignon in den 1910er Jahren benutzt wurde (2010, S. 374, 380 f.). Auch für den Begriff Salafismus findet sich demnach ein relativ früher Beleg. Hier weist die Spur ebenfalls nach Frankreich ins Jahr 1932. Der Orientalist François Laoust verwendet „salafisme“ in seinem Beitrag „Le réformisme orthodoxe des Salafiya et les caractères généraux de son orientation actuelle“ in der *Revue d'Études Islamiques*. Die Bezeichnungen setzten sich aber nur langsam durch. Wer das Standardwerk zu den Modernisierungsbestrebungen zwischen dem 18. und 20. Jahrhundert in der islamischen Welt liest, das 1962 von Albert Hourani veröffentlichte Buch „Arabic Thought in the Liberal Age 1798–1939“, wird den Begriff Salafiyya dort nicht finden. In Hans Wehrs „Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart Arabisch – Deutsch“ indes, das 1952 erarbeitet und danach mehrfach wieder aufgelegt wurde, taucht der Begriff „Salafiyya“ auf. Auch in der arabisch-islamischen Welt selbst wurde der Begriff übernommen. Itzchak Weismann zufolge vermag man jedoch nicht zu sagen, ab wann sich auch die Vertreter der Salafi-Bewegung so nannten (Weismann 2001, S. 231).

Einige Jahrzehnte vor den Salafiten war im Zentrum der arabischen Halbinsel, im Nadschd, bereits eine andere Reformbewegung entstanden: die Wahhabiten (arab.: Wahhābiyya). Sie kennzeichnete ein dogmatischer Rigorismus, der sich vor allem gegen andere islamische Strömungen richtete und die im Volk populären, aber von den ersten Muslimen nicht ausgeübten Praktiken wie Heiligenverehrung oder Maulid (Geburtstagsfeiern vor allem zu Ehren des Propheten Mohammed) auslöschen wollten. Zwischen Salafiten und Wahhabiten gibt es inhaltliche Übereinstimmungen, es trennte sie aber auch einiges, insbesondere weil sich die Anhänger des Gründers Muhammad Ibn Abd al-Wahhab (gest. 1792) an den bereits damals mächtigen Stamm der Saud gebunden hatten. Während die einen ihre Doktrin durchsetzen wollten, wollten die anderen die politische Macht in der Region erlangen. Da sie glaubten, jeweils voneinander profitieren zu können, gingen sie eine Allianz ein, die bis in die Gegenwart des modernen Saudi-Arabiens anhält. Diese spezifische politische Prägung des Wahhabismus ist mithin das auffälligste Unterscheidungsmerkmal zu den Salafiten.

Zur Mitte des 20. Jahrhunderts verlor die Salafiyya zunächst wieder an Bedeutung. In den meisten arabischen Ländern – vorneweg Ägypten, Syrien, Irak – sowie unter den Palästinensern erlebten die aus Europa stammenden säkularen Ideologien Nationalismus, Sozialismus und Kommunismus einen Aufschwung. Mit dem zunehmenden Gefühl von deren Scheitern erhielten die salafitischen Ideen wieder neuen Auftrieb. International brachten sich deren Vertreter erstmals 1979 wieder stärker ins Gespräch, als eine Abspaltung der indischen Neo-Ahl-i Hadith-Bewegung die Große Moschee von Mekka erstürmte. Nach Deutschland kam die Bewegung erst Mitte der 90er Jahre, zunächst in Gestalt kleinerer, relativ

unauffälliger Gruppen von Exilanten. Ab 2004/2005 wurde sie dann durch das offensive Auftreten politisch-missionarischer Aktivisten auch öffentlich stärker wahrnehmbar.

Für das aktuelle Phänomen wird nunmehr vorwiegend die Bezeichnung Salafismus mit dem Suffix -ismus als Hinweis auf eine starre, dogmatische Einstellung benutzt. Das ist gerechtfertigt und angemessen. Alle Vertreter des Salafismus verbindet eine bestimmte Radikalität sowohl hinsichtlich ihrer Glaubensvorstellungen als auch hinsichtlich der Abgrenzung zu Menschen mit anderen Auffassungen. Zugleich hat das heutige Auftreten der Salafisten wenig mit dem der Salafiten vor 100 Jahren zu tun. Trotzdem wurden in der Vergangenheit beide Begriff oftmals synonym benutzt, etwa von Bassam Tibi in seinem 1985 erschienenen Buch „Der Islam und das Problem der kulturellen Bewältigung sozialen Wandels“, und auch heute geschieht das gelegentlich immer noch. Auch im Arabischen wird der Begriff salafi für einen Vertreter und salafiyya für die Bewegung selbst auf die gesamte Zeitspanne angewandt. Der gegenwärtige Salafismus aber ist von seinem Wesen her neu und eigenständig. Hinzu kommt eine politische Komponente, die ganz eindeutig auf die realen Bedingungen des 21. Jahrhunderts ausgerichtet ist. Sie ist verbunden mit einer Abgrenzung sowohl zu dem „Westen“, womit primär die USA und Europa gemeint sind, als auch zu den Regierungen der Staaten in der islamischen Welt. Der Salafismus, manche setzen auch das Präfix „Neo-“ davor, hebt sich mithin deutlich von der Bewegung der Salafiten ab. Itzchak Weismann formuliert: „Die Salafiten im späten Osmanischen Reich würden sich vermutlich im Grabe umdrehen bei dem Gedanken daran, [wer heute alles als Abkömmling von ihnen gilt]“ (Weismann 2014, S. 114). Eine saubere begriffliche Trennung zwischen Salafisten und Salafiten wäre mithin wünschenswert, auch wenn die Salafisten theologische Anleihen bei den Salafiten und noch früheren Denkrichtungen nehmen.

2 Historische Vorläufer

Weder die Salafisten noch die Salafiten oder die Wahhabiten haben eine grundlegend neue Denkrichtung im Islam geschaffen. Ihre Vertreter knüpfen inhaltlich an klassisch-islamische Gelehrte (vor dem Jahr 1800) an, die ähnliche Auffassungen bzw. Bestandteile davon durch beinah die gesamte islamische Geschichte hindurch in der einen oder anderen Form vertreten haben. Nach van Ess bilden diese Positionen seit dem 9. Jahrhundert eine grundlegende Lehrmeinung in der islamischen Theologie (1996, S. 192). Die bekanntesten Vertreter sind Ibn Hanbal

im 9. Jahrhundert, Ibn Taymiyya im 14. Jahrhundert und Muhammad Ibn Abd al-Wahhab im 18. Jahrhundert. Sie stehen im weiteren Verlauf des Beitrags im Fokus.

Ebenfalls bedeutend für die salafistische Bewegung sind aber auch die Protagonisten der Salafi-Bewegung im 19. Jahrhundert Jamal al-Din al-Afghani, Muhammad Abdurrahman und Rashid Rida. Ihr Wirken steht vor allem für zwei Aspekte: Zum einen sorgten sie dafür, dass sich die Aufmerksamkeit auf die erstarrte Verfasstheit des Islams während des Niedergangs des Osmanischen Reichs richtete, zum anderen brachten sie den Widerstandsgedanken gegen die wachsende koloniale Fremdherrschaft durch die Europäer in den theologischen Diskurs ein.

Weitere wichtige Personen für den Salafismus wirkten im 20. Jahrhundert. Diese Männer adaptierten die theologischen Konzepte an die Moderne und justierten die Idee der Widerstandsbewegung neu. Dabei entwickelten sie auch die Grundlagen für die heutigen Dschihad-Konzepte des bewaffneten Kampfs gegen Feinde. Zu nennen ist hier zunächst der 1914 in Albanien geborene und später vor allem in Syrien, Saudi-Arabien und Jordanien lehrende Nasir al-Din al-Albani (gestorben 1999) (Lacroix 2009). Sein Wirken zeichnete sich besonders dadurch aus, dass er einen islamischen Puritanismus predigte. Mittels Hadith-Lehre bemühte er sich um ein genaues Bild von der Frühzeit des Islams, um danach Vorschriften für ein möglichst „authentliches“ Leben entsprechend dem Vorbild des Propheten und seiner Gefährten in der Gegenwart zu entwickeln. Zum Beispiel widmete er sich der korrekten Ausführung des täglichen fünfmaligen Pflichtgebets. Jede Bewegung während des Gebets ist im Detail geregelt. Doch unter Muslimen gibt es (oft je nach kultureller Herkunft bzw. nach Rechtsschulzugehörigkeit) feine Unterschiede etwa in der Haltung des Körpers, der Hände oder der Finger. Al-Albani zufolge zeigen diese Unterschiede, dass das Gebet im Laufe der Jahrhunderte selbst unter den Augen der großen früheren Gelehrten verändert wurde, sodass nicht mehr genau so gebetet wird, wie es der Prophet Mohammed einst vorgemacht hat (Al-Albani [1983], S. 37). In seinem Buch „Sifat sala t al-nabi“ versucht al-Albani nun, diese „Fehler“ auszumerzen und den korrekten Gebetsablauf aus den überlieferten Quellen zu rekapitulieren. Wichtige moderne Vordenker des Salafismus sind neben al-Albani die hochrangigen saudischen Gelehrten Abd al-Aziz Ibn Baz (1910–1999) und Muhammad Ibn Salih al-Uthaymin (1925–2001), die bereits zu Lebzeiten als die bedeutendsten wahhabitischen Gelehrten galten. Auch sie stehen insbesondere für die Betonung des Hadith, also der Überlieferungen von Handlungsweisen des Propheten Mohammed, als Quelle islamrechtlicher Vorschriften für die Gegenwart. Wie viele Gelehrte in Saudi-Arabien pendelten sie zwischen Arrangement mit und Opposition zum Herrscherhaus des Königreichs. Während Ibn Baz auch als Großmufti

seines Landes fungierte, hielt al-Uthaymin stets Abstand zur Staatsführung. Schließlich fällt der Blick auf Abu Muhammad al-Maqdisi. Der jordanische Palästinenser gilt als der einflussreichste noch lebende Vordenker des Salafismus – insbesondere des dschihadistischen Salafismus (Wagemakers 2012). Al-Maqdisī war Lehrer und Mentor von Abu Mus'ab al-Zarqawi, dem 2006 getöteten Anführer der Terror-Organisation al-Qaida im Irak (AQI), auf dessen Konto zahlreiche Anschläge vor allem gegen Schiiten gehen.

2.1 Ahmad Ibn Hanbal

Mit den jüngsten terroristischen Entwicklungen hat ein Mann wie Ahmad Ibn Hanbal wenig zu tun. Er gilt allerdings als eine Art geistiger Urvater heutiger konservativer und fundamentalistischer Glaubensüberzeugungen (für eine ausführliche Darstellung Ibn Hanbals siehe Schneiders 2014c). Ibn Hanbal wird gerne die Rolle eines Fanatikers zugeschrieben, der am strengsten im Vergleich zu Abu Hanifa, Malik Ibn Anas und al-Schafi'i geurteilt habe, mit deren Namen die heute noch verbliebenen großen Rechtsschulen (Sg. madhab/Pl. madāhib) des sunnitischen Islams verbunden sind – in chronologischer Reihenfolge ihres Entstehens im 8. und 9. Jahrhundert: die Hanafiten, die Malikiten, die Schafiten und eben die vierte, die jüngste Rechtsschule, deren Eponym Ahmad Ibn Hanbal ist: die Hanbaliten. Diese Rechtsschulen bestehen bis heute. Sie erfahren vor allem durch Gelehrtendiskurse ihre Bedeutung. Zum einen stehen sie für bestimmte Verfahrensweisen, wie mit den Quellen des Islams umgegangen wird (usūl al-fiqh), zum anderen für die konkreten Ergebnisse, zu denen diese Verfahrensweisen letztlich führen (furu' al-fiqh).

Ahmad Ibn Hanbal wurde 780, knapp 150 Jahre nach dem Tod des Propheten Mohammed, als Sohn Muhammad Ibn Hanbals, eines Soldaten der Armee von Khorasan, in Bagdad geboren. Im schwangeren Zustand hatte Ahmads Mutter ihre Heimatstadt Merw (im heutigen Turkmenistan) verlassen und sich wie so viele andere in die 18 Jahre zuvor neu gegründete Hauptstadt des Kalifendynastie aufgemacht. Ahmad lebte in einer spannenden Zeit. Nur knapp 30 Jahre vor seiner Geburt hatte der Aufstieg der Abbasiden-Dynastie, also jenes Kalifengeschlechts, unter dessen Herrschaft sich die sogenannte Blütezeit des Islams entwickelte, seinen Anfang genommen.

Da sein Vater früh mit etwa 30 Jahren starb, wuchs Ahmad Ibn Hanbal bei seiner Mutter auf. Schon in jungen Jahren bemühte er sich, Aussprüche des Propheten Mohammed zusammenzutragen. Sein Ansinnen führte ihn nach Kufa, Basra, Medina, in den Jemen und nach Syrien. Davon abgesehen verbrachte er

aber fast sein ganzes Leben in Bagdad. In der Zeit der Regentschaft des Kalifen Harun al-Raschid hatte er eine umfangreiche Ausbildung in verschiedenen Bereichen des Islams erhalten. Gemäß dem sich entwickelnden Kanon islamischer Ausbildung studierte er zunächst die Sprache; nach bis heute herrschender Auffassung ist das Studium des Arabischen unerlässliche Voraussetzung für eine islamische Bildung. In allen Bereichen des Glaubens kommt es auf das Verständnis des Wortlauts in den Quellentexten an. Darüber hinaus nahm Ibn Hanbal Unterricht im islamischen Recht (fiqh) in einer Zeit, die von heftigen Diskussionen um die künftige Handhabung der Religionsgrundlagen geprägt war.

Der Tod des Propheten und der Prophetengenossen lag bereits mehr als 150 Jahre zurück, die Unsicherheiten in religiösen Fragen nahmen zu und der Wunsch nach verbindlichen Regeln wurde größer. Zudem waren immer mehr Hadithe in Umlauf gelangt, die erfunden worden waren, etwa um bestimmten Ansichten Legitimation zu verleihen. Das Zentrum der Hadithtreue lag damals im Hidschāz, der Wirkungsstätte Mohammeds. Schon rein geografische Gesichtspunkte machten es somit vom politischen Zentrum des islamischen Reichs in Bagdad aus schwierig, stets an glaubwürdige Hadithe zu gelangen bzw. deren Glaubwürdigkeit zu überprüfen. Entsprechend wuchs die Skepsis gegenüber Hadithen. Abu Hanifa nahm dies zum Anlass, verstärkt durch Vernunftmethoden zur Scharia zu gelangen, und auch andere schenkten alternativen Methoden der Rechtsmethodologie größere Beachtung. Aus dieser Entwicklung wiederum gingen „spekulative Auswüchse“ hervor, die einerseits den Wunsch nach einer stärkeren Systematisierung des Rechts hervorbrachten – hier kommt der Rechtschulgründer al-Schafi'i ins Spiel – und andererseits den frommen Wunsch nach Rückkehr zur Anfangszeit des Islams – hier kommt Ahmad Ibn Hanbal ins Spiel. Das Unterrichtsangebot in dieser ersten formativen Periode des islamischen Rechts (fiqh) war entsprechend reichhaltig. So kam er mit führenden Persönlichkeiten seiner Zeit in Kontakt.

Frömmigkeit und Beharrlichkeit durchziehen sein privates und öffentliches Leben. Schon al-Schafi'i wird mit den Worten zitiert: „Ich verließ in Bagdad keinen Frömmeren und Gelehrteren als Ahmad Ibn Hanbal“ (Ibn al-Ǧawzī 2013, S. 191; Ibn Hanbal 1969, Bd. 1, S. 4). Als Vertreter der Hadithgelehrten galt er ohne Frage als Koryphäe, als Rechtsgelehrten (faqīh) indes haben manche seiner Zeitgenossen und der nachfolgenden Generationen ihn nicht gesehen. Das spiegelt sich in der Auslassung seines Namens im Buch des bedeutenden Historikers al-Tabari (gest. 923) „Die verschiedenen Ansichten der Rechtsgelehrten“ wider (1902). Ibn Hanbal selbst bezeichnete sich als „widerwilligen Rechtsgelehrten“ doch „überzeugten Traditionarier“ (Spectorsky 1982, S. 461). Entsprechend ist Ibn Hanbals bedeutendstes Werk, das bis heute universal Wertschätzung genießt,

eine Hadithsammlung: „al-Musnad“ (der Titel bezeichnet eine bestimmte Form, gesammelte Hadithe aufzuführen). Das Buch umfasst 28.000 Überlieferungen, die Ibn Hanbal aus der 25-fachen Menge ausgewählt hat (Ibn al-Ǧawzī 2013, S. 357).

Der Höhepunkt der abbasidischen Macht war zu Ibn Hanbals Lebzeiten erreicht. Mit den Söhnen Harun al-Raschids, al-Amin und al-Ma’mun, begann bereits der Abstieg der Familiendynastie. Machtkämpfe und Intrigen führten in den folgenden Jahrzehnten zu raschen Wechseln auf dem Kalifenthron und zu Einflussverlust. Im Reich gab es diverse Aufstände. Das an einigen Stellen entstandene Machtvakuum wurde genutzt, um neue Teilreiche zu errichten – etwa durch die Tahiriden in Khorasan oder später die Tuluniden in Ägypten. Die Abbasiden wurden von ihnen nur noch pro forma anerkannt. Diese Entwicklungen blieben nicht ohne Auswirkungen auf die Religion des Islams, offiziell ist der Kalif (der Nachfolger/Stellvertreter des Propheten Mohammed) immer noch derjenige, der neben der weltlichen auch die geistliche Macht auf sich vereint. Aber durch die wachsende Bedeutung der Rechtsgelehrten wurde seine Autorität auch auf diesem Gebiet zunehmend herausgefordert.

Es ist daher nicht allzu überraschend, dass es in den 830er Jahren zu einer Machtprobe kam, die am Ende zu einer nachhaltigen theologischen Zäsur führte. Ausgangspunkt war ein erbitterter Streit über ein vermeintliches Detail: Es ging um die Frage, ob der Koran das erschaffene oder unerschaffene Wort Gottes ist (Madelung 1974). Die Abbasiden-Kalifen erhoben die Erschaffenheit des Korans zu einem Dogma. Der Traditionalist Ahmad Ibn Hanbal, der im Laufe seines Lebens zunehmend engstirniger geworden zu sein scheint, lehnte diese Auffassung aber kategorisch ab. Laut van Ess brach er sogar den Kontakt zu all jenen Traditionariern ab, die sich der Vorgabe des Kalifen gebeugt hatten, und verhinderte es, hernach noch Hadith-Aufzeichnungen von ihnen zu nutzen (1991 ff., Bd. 3, S. 470). Für Ibn Hanbal war die Herleitung der Lehre von der Erschaffenheit des Korans auch deshalb unglaublich, weil sie auf menschlichen Überlegungen fußte und nicht aus den Quellen des Korans und der Sunna geschöpft werden konnte. Er plädierte dafür, die Frage unbeantwortet zu lassen.

Mit der Verfügung des Kalifens begann eine rund 16-jährige Zeit der Inquisition (mihna) von 833 bis etwa 848. Die Gelehrten wurden allesamt nach ihrer Haltung zu der Doktrin befragt und sollten die Vorgabe des Kalifens öffentlich anerkennen. Während fast alle der Aufforderung nachkamen, widersetzte sich Ahmad Ibn Hanbal. Daraufhin wurde er eingekerkert. Unter den Augen der Herrscher wurde er später noch einmal öffentlich befragt. Er blieb bei seiner Ablehnung und wurde ausgepeitscht. Pro-hanbalitischen Autoren zufolge blieb er auch unter den Schmerzen der Peitschenhiebe standhaft. Letzten Endes wurde der

geschundene Ahmad Ibn Hanbal – vielleicht aus Angst vor der Reaktion des Volkes – aus der Haft entlassen.

Für viele Zeitgenossen und spätere Generationen avancierte er durch diese Episode in seinem Leben zu einer Symbolfigur für den Widerstand gegen hoheitliche Instanzen. Mit seinem oppositionellen Verhalten besiegelte er seinen Ruhm als frommer, standhafter und den eigenen Prinzipien treuer Muslim (Patton 1897). Vermutlich würde man sich seiner ohne diese Inquisition weit weniger stark erinnern. Josef van Ess konstatiert: „In Ibn Hanbal hat die Obrigkeit einen Märtyrer geschaffen; er verkörpert für den sunnitischen Muslim den Kampf des Einzelnen gegen den ungerechten und weltlichen Staat“ (vgl. 1991 ff., Bd. 3, S. 456).

2.2 Ibn Taymiyya

Ibn Taymiyya gehörte im 13./14. Jahrhundert zu den Bewundern von Ahmad Ibn Hanbal. Nach Birgit Krawietz ist Ibn Taymiyya „der wichtigste Vertreter“ der Hanbaliten (2014). Sein Leben begann als Flüchtling, worin gewissermaßen eine Ironie der Geschichte liegt. Geboren wurde er 1263 ausgerechnet in jener Region zwischen der heutigen Türkei und dem heutigen Syrien, in der seit 2014/2015 die Anhänger der Terrororganisation „Islamischer Staat“, die sich in ihren religiösen Auslegungen gerade auch auf Ibn Taymiyya berufen, eine der Ursachen für massive Fluchtbewegungen sind. Im 13. Jahrhundert war es seine Familie, die vor den herannahenden Mongolen-Horden fliehen musste, die seine Heimatstadt in Schutt und Asche legten. Ähnlich wie die IS-Terroristen heute, wurden die Mongolen damals wegen ihrer Brutalität und Erbarmungslosigkeit gefürchtet. Zu dieser Zeit war Ibn Taymiyya gerade mal sechs oder sieben Jahre alt. Die Familie ging nach Damaskus, wo gerade die Mamluken herrschten. Sein Vater, ein hanbalitischer Religionsgelehrter, nahm eine Stelle an einer Madrasa, einer Islam-Schule, an. Auch Ibn Taymiyya besuchte diese Schule und wurde dort später ebenfalls Lehrer.

1258 hatten die Mongolen Bagdad erobert. Die Einnahme der Stadt besiegelte das endgültige Ende der Abbasiden-Dynastie. Die Mongolen drängten weiter in Richtung Syrien. Dort stießen sie aber auf stärkeren Widerstand. Die Einnahme der Region verlief nicht mehr im Handumdrehen, wie bei den gewaltigen Eroberungen in den Jahren zuvor. Ibn Taymiyya lebte also mit der ständigen Bedrohung durch eine Invasion der Mongolen. Das wirkte sich auf sein religiöses Verständnis und seine Lehren aus. Ähnlich konnte man das bei Martin Luther beobachten, der im 16. Jahrhundert in ständiger Angst vor einem Einfall der Osmanen lebte und wirkte (Ehmann 2008).