

Was ist die Salafiyya?

Fundamentalismus, Fanatismus, Extremismus – schnell verwendet man diese negativ gefärbten Wörter, um eine religiöse Ausdrucksform zu verdammen, die einem selber nicht behagt, selbst wenn sie im zulässigen Rahmen von Gesetz und Ordnung stattfindet. Bezeichnet man in der Öffentlichkeit ein Religionsverständnis als fundamentalistisch, so will man zum Ausdruck bringen, dass etwas mit diesem nicht stimmt. Doch was ist eine "normale", "legitime" Form von Religiosität? Vor allem, welchen Maßstab legen wir hierfür an? Wer bestimmt hierfür die Kriterien und spricht den Richtspruch? Diese Unschärfe macht den Begriff *Fundamentalismus* zu einem idealen politischen machiavellischen Kampfbegriff, der Religiosität kontrollieren und in Übereinstimmung mit der jeweiligen politisch herrschenden Ordnung bringen soll; er dient also zur Herrschaftssicherung.

Folglich eignen sich solche Begriffe nicht, um die gegenwärtig bedeutsamste Strömung innerhalb des sunnitischen Islam objektiv zu betrachten: die *salafiyya* – sofern man keine Dämonisierung betreiben, kein Feindbild schaffen und keine Menschenjagd eröffnen will.

Dieser Beitrag wird sich nicht an der Konstruktion eines Feindbildes beteiligen, sondern vielmehr eine gänzlich unzeitgemäße empathische und aufklärerische Darstellung der *salafiyya* sein, für all diejenigen, die dieses Phänomen wirklich verstehen wollen!

Soll eine empathische religionsgeschichtliche Darstellung der *salafiyya* darüber hinwegtäuschen, dass gerade der Wahhabismus unlängst zu einem gesamtgesellschaftlichen Problem in Deutschland geworden ist? Keineswegs!

In einer globalisierten Welt, in der der Islam und die Muslime Teil Deutschlands sind, finden sich die verschiedenen *salafiyya*-Strömungen selbstverständlich auch hierzulande in einem Wettstreit um die Köpfe und Herzen der Muslime wieder. Folglich stehen auch die deutschen Muslime in der Verantwortung, sich dem innerislamischen Dialog und der innerislamischen Selbstkritik verpflichtet zu fühlen, damit nicht das Unwesen die Deutungshoheit über den Islam erlangt.

Wenig hilfreich ist es aber, wenn der Münsteraner Professor für islamische Theologie Mouhanad Khorchide in seinem Buch *Islam ist Barmherzigkeit*, die *salafiyya* allgemein als *kāfirūn* diffamiert.¹ Als theologischer Fachbegriff kann er mit Glaubensverweigerer ins Deutsche übersetzt werden. Ein sehr heikler Begriff also, steht er doch für Exkommunikation. Khorchide mildernd diesen Bannspruch dann auch durch eine sehr eigenwillige Definition des Begriffes etwas ab, wenn er ihn lediglich als ein Leugnen des Aufrufs Gottes zu Liebe und Barmherzigkeit verstanden wissen möchte. Ein Theologe muss jedoch sich um die Wirkung der Begrifflichkeiten, die er verwendet, im Klaren sein. Es zeugt von großer Ahnungslosigkeit und Unbesonnenheit oder Berechnung einen Begriff auf andere Muslime anzuwenden, der in der Vergangenheit dazu diente, andere Muslime zu exkommunizieren und sie zu Apostaten zu machen. Diese grobe pauschale Verurteilung gleicht in ihrer Radikalität den Wahhabiten, die gleichermaßen anderen Muslimen den Glauben absprechen. Dies mag beim nichtmuslimischen Teil der Bevölkerung Applaus auslösen, doch das Signal in die muslimische Community ist fatal. Man erwartet von der islamischen Theologie mehr als das Aussprechen von Bannsprüchen, die nur noch mehr Öl in das Feuer gießen. Bei Khorchide findet keine Auseinandersetzung mit dem Gedankengut der *salafiyya* statt, er versucht nicht mit Argumenten zu diskutieren, und Argumente mit Gegenargumenten zu widerlegen, sondern er maßt sich von seinem Schreibtisch aus ein Gottesurteil an, anderen Muslimen den Glauben abzusprechen. Theologisch wurde hier ein gravierender Kunstfehler begangen, der gerade den Dialog und den Zugang zu wahhabitisch gesinnten Jugendlichen nur noch weiter erschwert und zu Verhärtung und Radikalität führt. Eigentliche Aufgabe der theologischen Lehrstühle sollte es aber sein, einen einladenden Charakter zu entwickeln, um in die *umma* (muslimische Religionsgemeinschaft) wirken zu können. Wir dürfen nicht den Anspruch aufgeben, dass das bessere Argument Jugendliche vom radikalen Rand der muslimischen Religionsgemeinschaft abholen kann.

Wie es besser geht, hat die Islamwissenschaftlerin und Religionspädagogin Lamya Kaddor vorgemacht, die das direkte Gespräch mit der wahhabitischen Gegenseite

1 Vgl. Khorchide, Mouhanad (2012: 91).

suchte.² Der Journalist Eren Güvercin kritisierte Khorchide auf seiner Facebook-Seite tiefsinnig:

Wenn es einen Pierre Vogel nicht geben würde, müsste man ihn erfinden. Willkommene Projektionsfläche für Ideologen, die von 'Toleranz' und 'zeitgenössischem Islamverständnis' sprechen, aber bei genauerem Blick viel mehr Gemeinsamkeiten mit Figuren wie Vogel haben. Im Grunde sind die Esoteriker und Wahhabiten zwei Seiten ein und derselben Medaille. Sie sind geprägt vom Freund-Feind-Denken. Entweder Du bist für mich oder gegen mich. Etwas dazwischen gibt es für sie nicht. Der einzige Unterschied: die einen werden positiv wahrgenommen und mit einer neuen Art von Gefälligkeitsjournalismus hofiert, die anderen werden verteufelt, ohne zu erkennen das beide von den Denkstrukturen her identisch sind.

Den Frieden zwischen den Religionen vermag der säkulare Staat aufgrund seiner Neutralität und der gleichberechtigten Berücksichtigung aller Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften nur mittelbar zu schützen. Das Funktionieren der staatlichen Ordnung und der Religionsfreiheit ist abhängig von der Friedensfähigkeit der Religionen und Weltanschauungsgemeinschaften untereinander. Denn das Nebeneinander und miteinander konkurrieren der verschiedenen Religionen und Weltanschauungsgemeinschaften darf das geordnete und friedliche Zusammenleben in ein und demselben freiheitlichen Staat nicht gefährden. Somit sind die in Deutschland lebenden Muslime selber für Toleranz und das sich Einfügen im Rahmen des Zusammenlebens verantwortlich.³ Sie werden dieser Aufgabe jedoch nicht gerecht, wenn sie sich gegenseitig als Apostaten brandmarken.

Da, wo eine Islam-Strömung eine theologisch begründete desintegrative Abgrenzungspolitik aufstellt, die eine durchgehende Abwertung nicht-islamischer Lebensweisen und die Ablehnung des säkularen Rechtsstaates und seiner Vertreter

2 Siehe: Lau, Jörg; Topcu, Özlem (2012).

3 Vgl. Thiele, Christoph (2001: 8-21).

nach sich zieht, da sind die Intellektuellen dieser Gemeinschaft, Theologen, Philosophen, Geisteswissenschaftler; und die Praxiserfahrenen, Moscheevorsteher, Imame und Jugendbetreuer, herausgefordert dem gemeinsam unter dem Dach der Verbände etwas entgegenzusetzen. Um dies aber zu können, muss man die Ursachen eines Phänomens zunächst einmal kennen und verstehen.

Die ideengeschichtlichen Wurzeln der *salafiyya* sind Resultat einer Entwicklung, die im 13. Jahrhundert ihren Lauf nahm. Wer diese Strömung verstehen will, der muss zunächst untersuchen, was in der islamischen Geschichte einst geschah, dass es überhaupt zu ihrer Entstehung kam.

Der Niedergang der muslimischen Welt

Grundsätzlich muss bei einer Religion immer zwischen der Offenbarungsbotschaft und den wechselnden geschichtlichen Realisierungen derselben unterschieden werden. Küng schreibt hierzu mit Bezug auf den Islam:

Jedes Zeitalter hat seine eigenen Bilder und Verwirklichungen des Islam, herausgewachsen aus einer bestimmten historischen Situation, gelebt und gestaltet von bestimmten gesellschaftlich-regionalen Kräften und muslimischen Gemeinschaften, begrifflich vorgeprägt oder nachgeformt von bestimmten geistig anregenden Persönlichkeiten. Doch es muß gleichzeitig gesehen werden: Bei allen wechselnden zeitgeschichtlichen Strömungen und Gegenströmungen hält sich in den verschiedenen, sich wandelnden geschichtlichen Bildern und gelebten Realisierungen des Islam tatsächlich ein Bleibendes durch (...): Grundkomponenten und Grundperspektiven, die von einem Ursprung her gegeben sind, der eben keineswegs beliebig ist, sondern gesetzt ist

mit einer ganz bestimmten historischen Persönlichkeit, einer heiligen Schrift. Dies bleibt gültige Norm.⁴

Das Wesen, die bleibende Konstante, der Ursprung des Islam, sind der *Qurʾān* und der Prophet Muhammad. Das Wesen des Islam ist immer auch Maßstab der Beurteilung der konkreten, geschichtlichen Erscheinung des Islam. Darüber hinaus darf der ständige Begleiter des Wesens nicht vergessen werden: das Unwesen, das pervertierte Wesen der Religion. Folglich wird die Reform der islamischen Religionsgemeinschaft (*umma*) zu ihrer Identität.

Die Zerstörung der beiden Geisteszentren der muslimischen Welt im 13. Jahrhundert – Cordoba 1236 im Zuge der Reconquista und Bagdad 1258 durch die Mongolen – markierte den Beginn des Niedergangs der muslimischen Welt. Es wäre allerdings falsch, primär militärische, politische oder ökonomische Gründe für diesen Niedergang verantwortlich zu machen. Vielmehr muss die intellektuelle Tiefendimension berücksichtigt werden, die diesen sekundären Faktoren zugrunde lag. Schließlich benötigen Reformen und technische Innovationen eine Kultur der intellektuellen Neugierde.

Der Mongolensturm hatte die Zerstörung ganzer Städte und ländlicher Gebiete inklusive massiver Bevölkerungsverluste und Versorgungsengpässe zur Folge. Mit dem Eindringen eines Stroms türkischer und turk-mongolischer Nomaden veränderte sich nicht nur die Demographie, sondern die "Fremden" importierten auch ihre nomadische Kultur in den muslimischen Raum. Weite landwirtschaftliche Nutzflächen wurden in Weideland umgewandelt und zahlreiche Bauern sahen sich gezwungen, in eine halbnomadische Existenz zu flüchten.⁵

Die Ermordung des abbasidischen Kalifen Al-Mustaʿsim 1258 war für die Muslime ein politisches Erdbeben. Obwohl die Kalifen seit geraumer Zeit nur mehr ein Schattendasein führten, war der Kalif doch Symbolfigur der muslimischen Herrschaft, die sich der Gunst Gottes erfreuen durfte. Auf Zeitgenossen muss dieses Ereignis verstörend gewirkt haben, und so stand die Frage nach dem Grund im

4 Küng, Hans (2004: 49).

5 Vgl. Krämer, Gudrun (2005: 179).

Raum, vor allem, da der Mongolensturm auch den islamischen Westen zwischen Ägypten und dem Maghreb zu verschlingen drohte. Ein solches politisches Klima wäre der ideale Nährboden für Kollaboration, Zersetzung und Aufruhr gewesen. Jedoch füllten die Rechtsgelehrten das symbolische Vakuum aus, das mit dem Tod des Kalifen eingetreten war, und gaben eine Antwort auf das "Warum" und den Gläubigen ein Ziel, auf das sie hinarbeiten und ihre Hoffnungen richten sollten.

Die plötzlich empfundene Machtlosigkeit, die ganz im Gegensatz zu der Aussage des *Qurʾān: Ihr seid die beste Gemeinschaft, die für die Menschen hervorgebracht worden ist. (3:110)* stand, konnte sich der Großteil der Gelehrten nur als Strafe Gottes dafür erklären, dass man sich vom Pfad des Islam entfernt hatte. Hoffnung und Rettung konnte daher nur eine Rückkehr zu einem wahrhaft gelebten Islam sein. Dazu müsse der Muslim nur den früheren Generationen folgen, die bereits alles Wissenswerte gewusst hätten, da sie der Zeit des Gesandten Gottes Muhammad näher waren. Die Gelehrten orientierten sich daher zunehmend an der Vergangenheit. Sie wurde zum Vorbild emporgehoben, zum Goldenen Zeitalter, das nicht in Frage zu stellen war, sondern wiederhergestellt werden musste. Ein solcher Kulturpessimismus offenbart die Vorstellung, dass die Zukunft nichts Gutes bringen kann und die Menschheit sich seit dem Tod des Gesandten Gottes in einem unaufhaltsamen Niedergang befindet, dem nur durch das Festhalten an der Vergangenheit Einhalt geboten werden kann.

Dieses Geschichtsbild mag der muslimischen Welt für einen Augenblick die verlorene Stabilität zurückgegeben haben, doch gleichzeitig bedeutete es eine Stagnation des Geisteslebens. Das Forschen und Denken wurde zugunsten der Aufbereitung und Memorierung des bereits Gewussten aufgegeben. Diese Nachahmung und das Kopieren der Vergangenheit, die man als *taqlīd* bezeichnet, wurden sogar zu einem Glaubensartikel erhoben, den jeder Muslim kennen müsse.⁶

Die Wurzeln des *taqlīd* liegen wohl zunächst in der abstrakten juristischen Fragestellung, ob ein *muḡtahid*⁷ zu allen Zeiten existieren müsse – diese Diskussion und ihre Folgen kennt die schiitische Auslegung des Islam nicht. Mit der Zerstörung der beiden Zentren der islamischen Welt hatten jene, die sich nach dem Goldenen

6 Vgl. Peters, Rudolph (1980: 131-145).

7 Ein Rechtsgelehrter, der qualifiziert ist, um *īḡtihād* anzuwenden.

Zeitalter zurücksehnten, ein zwingendes Argument, dass das Heil der muslimischen Gemeinschaft (*umma*) in ihrer Vergangenheit läge. Die Gelehrten Malik ibn Anas (gest. 795), Abu Hanifa (gest. 767), Al-Schafi'i (gest. 820) und Ahmad bin Hanbal (gest. 855), auf die sich die heutigen vier verbliebenen sunnitischen Rechtsschulen zurückführen lassen, galten als die absoluten *muğtahidūna*, ihnen folgten die *muğtahidūna* der Rechtsschulen (*muğtahidūna fi al-mađāhib*) und am Schluss stand der *mutaqallid*.⁸

Das Wort *taqlid* stammt von dem Verb *qalada* ab, das die Bedeutung von *ein Halsband anlegen* und *nachahmen, imitieren, Vollmacht geben* besitzt und somit das Verhältnis des unmündigen Laien zum Gelehrten ausdrückt. Auf diese Weise etablierte sich zugleich ein hierarchischer Gelehrtenstand, der sich gegenüber seinen Konkurrenten, den muslimischen Philosophen und den Sufis, endgültig durchzusetzen vermochte.

Doch nicht alle Gelehrten schlossen sich diesem Dogma an, was zur Folge hatte, dass sie von ihren Gegnern als Apostaten gebrandmarkt wurden. Bis in das 16. Jahrhundert lassen sich Gelehrte finden, die für sich in Anspruch nahmen, *iğtihād* zu betreiben.⁹

Iğtihād ist ein Mittel zur Gewinnung neuen Rechts, gemäß dem Fall, dass sich für ein juristisches Problem weder im *Qur'ān* noch in der *sunna*¹⁰ noch durch *qiyās*¹¹ eine Lösung finden lässt. *Iğtihād* fordert vom Juristen, dass er sich geistig absolut verausgaben muss „bei der Suche nach einer Meinung zu einer beliebigen Rechtsnorm und zwar in der Weise, dass der Einzelne (in sich) die Unfähigkeit spürt, weitergehende Anstrengungen zu unternehmen“¹². Nurullah sieht im *iğtihād* ein wichtiges Werkzeug für das kritische und kreative Denken im Islam, das sich nicht

8 Vgl. Peters, Rudolph (1980: 136).

9 Vgl. ebda.

10 Lebensweise des Gesandten Gottes Muhammad. Sie ist neben dem *Qur'ān* die zweite Glaubensquelle der Muslime. Der Muslim bemüht sich, in allen Lebensbereichen dem Vorbild des Propheten zu folgen.

11 Der Analogieschluss, der auf den *Qur'ān* und der *sunna* aufbaut, zur Gewinnung neuen Rechts, falls in den beiden Glaubensquellen das Rechtsproblem nicht behandelt wird.

12 Ruthven, Malise (2000: 114).

nur auf die Rechtswissenschaft begrenzen lässt.¹³ Da aber die *iğtihād-taqlid*-Diskussion in der Jurisprudenz ihren Anfang nahm, soll in aller Kürze ein Überblick über das islamische Recht gegeben werden.

Das islamische Recht besteht aus zwei Komponenten: der *šarīʿa* – dem Recht, das auf dem *Qurʾān* und der *sunna* beruht – und dem *fiqh* – der Rechtsfindung durch die Rechtsgelehrten –.

Der Begriff *šarīʿa* bedeutet ursprünglich *der Weg zur Wasserstelle* und suggeriert als islamische Terminologie „die Vorstellung eines in dieser Welt unerlässlichen Mittels zur Erhaltung des Lebens“¹⁴, so Malise Ruthven.

Der Ausdruck *fiqh* drückt *Erkenntnis, Einsicht in etwas haben, Verstehen* aus, also die Wissenschaft von der Interpretation der *šarīʿa* sowie das Juristenrecht.¹⁵

Betrachtet man den *Qurʾān* unter dem Gesichtspunkt einer Rechtsquelle, so stellt man erstaunt fest, dass lediglich ca. 600 Verse – von insgesamt 6.239 – Rechtsvorschriften beinhalten, davon behandeln 400 Verse den Ritus des Gottesdienstes. Im Weiteren beziehen sich ca. 70 Verse auf das Familien- und Erbrecht, etwa 80 Verse betreffen Wirtschaft und Finanzen, 30 Verse das materielle und prozessuale Strafrecht, etwa 25 Verse das Völkerrecht und ca. zehn Verse Angelegenheiten des Staatsrechts.¹⁶ Unter diesem Gesichtspunkt wird die *sunna* als zweite Rechtsquelle unverzichtbar und erhält ihre Legitimation durch den *Qurʾān*: 33:36; 33:21; 4:59; 4:65; 7:157.

Zur weiteren Entwicklung des islamischen Rechts schreibt der muslimische Intellektuelle Murad Hofmann: „Spätere Generationen waren naturgemäß darauf angewiesen, die Lehre von den Rechtsquellen zu erweitern, weil zwangsläufig Fragen auftauchten, auf die weder Koran noch Sunna fertige Antworten lieferten.“¹⁷ Der Gelehrte Ibn Hazm (994-1069) lehrte, dass dieser beschränkte Umfang [an gesetzlichen Vorschriften] dem Menschen zugutekomme, da diesem zugestanden wird, „ein flexibles Recht auszuarbeiten, das den Erfordernissen des jeweiligen

13 Siehe: Nurullah, Abū Sadat (2006: 153-174).

14 Ruthven, Malise (2000: 102).

15 Vgl. Zaidan, Amir (o. J.: 15).

16 Vgl. Hofmann, Murad (2002: 79).

17 Hofmann, Murad (1999: 147).

Zeitalters entspricht. Sonst hätte das authentische islamische Recht nicht so eine Vielfalt menschlicher Situationen unreguliert gelassen. Freilich sei zu allen Zeiten der Qurʾān als die Orientierungsgrundlage zu benutzen.“¹⁸

Im weiteren Verlauf der islamischen Geschichte wurden zusätzliche Instrumente zur Rechtsfindung entwickelt, deren Legitimation sich jedoch aus der *šarīʿa* ableiten musste, ferner durften die durch sie ermittelten rechtlichen Regelungen nicht dem Qurʾān und der *sunna* widersprechen. Die bedeutendsten sind der *qiyās*, der *ig̃māʿ* und der bereits behandelte *ig̃tihād*.

Beim *qiyās* handelt es sich um einen Analogieschluss, d. h. eine aktuelle Rechtsfrage wird mit einem vergleichbaren, bereits im Qurʾān oder der *sunna*, entschiedenen Fall verglichen und in Folge dessen darauf basierend eine Lösung abgeleitet.

Der *ig̃māʿ* ist der Konsens aller Rechtsgelehrten der muslimischen Gemeinschaft einer bestimmten Epoche in einer Rechtsfrage, die weder im Qurʾān noch in der *sunna* geregelt ist. Es ist zu bezweifeln, ob es jemals einen echten *ig̃māʿ* gegeben hat. Vielmehr sah es in der Praxis wohl so aus, dass die Interpretation eines Juristen in den Kreisen der Gelehrten diskutiert wurde. Fand sie Anklang und wurde von anderen Gelehrten ebenfalls angewandt, was die Verbreitung dieser Rechtsnorm unter den Muslimen zur Folge hatte, dadurch entstand dann der *ig̃māʿ*. Somit besaß die Denkweise und Praxis der Rechtsgelehrten die Kraft, Gesetze zu schaffen.

Im 7. Jahrhundert entstanden in Zentren wie Kufa, Basra und Medina Zirkel um einzelne Männer, aus denen sich allmählich die Rechtsschulen (*mad̃hab*) herausbildeten. Schnell gewannen sie überregionale Bedeutung und wurden dann schließlich von den staatlichen Autoritäten anerkannt und gefördert.¹⁹ Bis zum 4. Jahrhundert n. H. lassen sich 19 verschiedene Rechtsschulen nachweisen, von denen sich nachstehende fünf (vier sunnitische und eine schiitische) als autoritativ durchgesetzt haben:

18 Balić, Smail (1979: 83).

19 Vgl. Krämer, Gudrun (2005: 96).

- Die hanafitische Rechtsschule

Sie entstand in Kufa und wurde nach Abu Hanifa benannt. Sie war die Rechtsschule der Abbasiden und später der Osmanen. Dies begünstigte, dass sie die verbreitetste Rechtsschule wurde. Sie ist vor allem in der Türkei, Pakistan, Indien, Afghanistan, Jordanien, Indochina, China und den Gebieten der ehemaligen Sowjetunion verbreitet.

- Die malikitische Rechtsschule

Sie entstand in Medina und ist nach dem Rechtsgelehrten Malik ibn Anas benannt. Ihre Anhänger findet man vor allem in Marokko, Algerien, Tunesien, Sudan, Kuwait und Bahrain.

- Die schafi'itische Rechtsschule

Sie wurde nach dem Rechtsgelehrten Muhammad ibn Idris Al-Schafi'i, der in Mekka, Medina und Fustat wirkte, benannt und ist vor allem im Libanon, in Palästina, Ägypten, Irak, Jemen, Indonesien und in Saudi-Arabien gängig.

- Die hanbalitische Rechtsschule

Sie ist nach Ahmad ibn Hanbal benannt, der in Bagdad wirkte. Ihre Anhänger findet man vor allem in Saudi-Arabien, im Libanon und in Syrien.

- Die dscha'faritische Rechtsschule

Sie ist die Rechtsschule der Zwölfer-Schiiten und geht auf den Rechtsgelehrten Dscha'far Al-Sadiq (gest. 765) zurück. Zwar existieren noch weitere schiitische Rechtsschulen, diese haben jedoch keinen mit der dscha'faritischen Rechtsschule vergleichbaren Stellenwert.

Es sei darauf hingewiesen, dass die Unterschiede zwischen den Rechtsschulen sich lediglich auf die Auslegung des islamischen Rechts beziehen (zumindest bei den vier sunnitischen Rechtsschulen). Zum Unterschied zwischen den sunnitischen Rechtsschulen und der dscha'faritischen Rechtsschule schreibt Fyzee: „Abgesehen

von der Doktrin des Imamats ist der Unterschied zwischen der sunnitischen und der schiitischen Schule nicht sehr groß.“²⁰

Smail Balić urteilt über das islamische Recht: „Wenn auch seine Hauptquellen der Qur’ān und die Tradition [d. h. *sunna*] sind, so besteht doch die heute vorhandene umfangreiche Rechtsmaterie zu einem größeren Teil aus Analogieschlüssen, Erkenntnissen und Stellungnahmen der Nachwelt. Dieser Überbau verdeckt manchmal die eigentlichen Quellen.“²¹

Die Erstarrung des Islam, die von der wissenschaftlichen Königsdisziplin der Rechtswissenschaft ausging, wurde schließlich mit der Metapher umschrieben, dass das Tor zum *iğtihād* geschlossen sei. Bereits Al-Schafi’i hatte den *iğtihād* seinerzeit entgegen seiner ursprünglichen Bedeutung abgeschwächt und ihn mit dem Rechtsmittel des Analogieschlusses, dem *qiyās*, synonym gesetzt.²² Nach Kamali wurde damit die Saat gelegt, die schließlich im Laufe der Jahrhunderte zu einer immer stärkeren Einschränkung der Vernunft in der Rechtswissenschaft führte und so die Hinwendung zur Imitation begünstigte.²³ Dies zeige sich insbesondere daran, dass keine neuen Rechtsschulen mehr entstanden seien. Gerade diese – von denen zeitweilig ein Dutzend zur gleichen Zeit nebeneinander existierten – seien Ausdruck eines geistig belebenden Klimas gewesen, das hervorgerufen wurde durch den *iğtihād*.²⁴

Dabei verschleiert die Wendung, dass das Tor zum *iğtihād* geschlossen sei, dass es tatsächlich niemals einen Konsens zum *iğtihād*-Verzicht gab. In den folgenden Jahrhunderten traten immer wieder Juristen auf, die für sich in Anspruch nahmen, *iğtihād* zu betreiben. Unter diesen Gelehrten sind zu nennen: Ibn Hazm (994-1069), Ibn Taimiyya (1263-1328), sein Schüler Ibn Qayyim Al-Dschauziyya (1292-1350), aber auch Gelehrte innerhalb der Rechtsschulen.²⁵ Rudolph Peters konnte bis zum 16. Jahrhundert Gelehrte aufweisen, die den Anspruch erhoben, *iğtihād* zu

20 Ramadan, Said (1996: 98).

21 Balić, Smail (1979: 83).

22 Vgl. Kamali, Mohammad Hashim (2001: 7).

23 Vgl. ebda. (8).

24 Vgl. ebda.

25 Peters, Rudolph (1980: 136-137).

praktizieren, oder von anderen als *muğtahid* angesehen wurden. Erbitterte Debatten wurden zwischen beiden Gelehrtenlagern hinsichtlich der Legitimität des *taqlid* und des *ig̃tihād* geführt, die hier angerissen werden sollen:

Jene, die den *taqlid* als rechtmäßig betrachteten²⁶,

-argumentierten, dass es keinen *muğtahid* mehr gäbe und dass *taqlid* ein Glaubensartikel sei, den jeder Muslim kennen müsse. Ihre Gegner verurteilten sie als Apostaten (*murtadd*).

- untermauerten diese These mit folgenden Versen aus dem *Qurʾān*:

Auch vor dir entsandten Wir nur (sterbliche) Männer mit Unserer Offenbarung. Fragt nur diejenigen, welche (schon früher) Offenbarungen erhalten hatten, falls ihr es nicht wisst. (16:43)

Auch vor dir entsandten Wir nur (sterbliche) Männer, denen Wir Uns offenbarten. Frag nur das Volk der Ermahnung, falls ihr es nicht wisst. (21:7)

O ihr, die ihr glaubt! Gehorcht Gott und gehorcht dem Gesandten und denen, die Befehl unter euch haben. Und wenn ihr in etwas uneins seid, so bringt es vor Gott und den Gesandten, sofern ihr an Gott glaubt und an den Jüngsten Tag. Dies ist das Beste und führt zum Besten. (4:59)

- wiesen darauf hin, dass der *taqlid* eine weitere Zersetzung der *umma* verhindert hätte.

- verwiesen auch auf die außerordentliche Stellung der vier sunnitischen Imame hin (die inzwischen sakralen Charakter angenommen hatten und als quasi Heilige betrachtet wurden).

26 Vgl. ebda. (138-143).

Jene, die für den *iğtihād* eintraten²⁷,

- warfen ihren Gegnern vor, dass sie den Imamen einen höheren Stellenwert einräumten als dem *Qurʾān*.

- sahen im *taqlīd* eine *bidʿa*²⁸.

- erblickten in dem Vers 16:43, der zwar die Aufforderung beinhaltet, dass der Unwissende jenen aufsuchen soll, der Wissen besitzt, keine Grundlage, diesem auch blind zu folgen. Auch der Wissende stehe in der Pflicht, seine Ansichten nachvollziehbar zu begründen, andernfalls sei seine Meinung zurückzuweisen und der Gläubige müsse einen anderen Gelehrten um Rat fragen. Den verlangten Gehorsam in 4:59 sahen sie nur als legitim an, solange er nichts beinhaltet, dass gegen den *Qurʾān* oder die *sunna* verstößt. Weiter beinhaltet dieser Vers die Aufforderung, bei Meinungsverschiedenheiten die Angelegenheit zu Gott und seinem Gesandten zurückzubringen, also dem *Qurʾān* und der *sunna*. Diese Aussage habe auch Gültigkeit hinsichtlich der Meinungsverschiedenheit zwischen den vier Imamen. Weitere Belege für die Unrechtmäßigkeit des *taqlīd*²⁹ sahen sie in den folgenden Versen formuliert:

Sie nehmen ihre Rabbiner und Mönche und den Messias, Sohn der Maria, neben Gott zu Herren an, obwohl ihnen doch allein geboten war, dem einzigen Gott zu dienen, außer Dem es keinen Gott gibt. Preis sei Ihm! Erhaben ist Er über das, was sie neben Ihm verehren. (9:31)

So entsandten Wir auch vor dir keinen Warner in eine Stadt, ohne dass die Reichen dort gesprochen hätten: „Wir fanden doch unsere Väter auf einem (Glaubens-) Weg und folgen ihren Spuren.“ (43:23)

27 Vgl. ebda.

28 Abzulehnende Neuerung, die nicht auf *Qurʾān* und der *sunna* basiert.

29 Vgl. Peters, Rudolph (1980: 141-142).

Dann werden sie sagen: „O unser Herr! Wir gehorchten tatsächlich unseren Herrschern und Großen, und sie führten uns vom Weg ab. (33:67)

- sahen in dem Rechtschulenfanatismus, der sich ausgebreitet hatte, durchaus eine Zersetzung der *umma*.

- setzen als Gegenmodell zum *taqlid* das *ittiba'*, das Folgen einer Meinung, wenn sie nachvollziehbar begründet werden kann.

Wie bereits erwähnt, verstummten nach dem 16. Jahrhundert die Rufe nach *iğtihād*. Der Stillstand im Denken beschränkte sich nicht mehr bloß auf die Rechtswissenschaft, sondern griff ausgehend von der muslimischen Königsdisziplin auf alle anderen Bereiche der muslimischen Zivilisation über. Der Politikwissenschaftler Bassam Tibi resümiert:

In der Tat war Ibn Khaldun (...) der letzte große Denker im Islam. Bis zur Begegnung mit der Moderne, gleichermaßen im militärischen und kolonialen Rahmen, waren die Osmanen fast ausschließlich mit ihren militärischen Eroberungen beschäftigt. Fünf Jahrhunderte lang gab es keinen nennenswerten Denker im Islam.³⁰

Hans Küng verdeutlicht diese Katastrophe des muslimischen Denkens, wenn er schreibt:

Damals schon [im 13. Jahrhundert] wurde im Islam eine neue Freiheit des Denkens und Handelns, eine Kreativität des Gestaltens und Lebens verunmöglicht, damals schon die Dynamik der islamischen Kultur, Wissenschaft und Technik gebremst, die "Geburt der Intellektuellen" verhindert und um viele Jahrhunderte hinausgeschoben. (...) Es war wesentlich eine Austrocknung von innen und der Sieg einer vernunft-

30 Küng, Hans (2004: 479).

und freiheitsfeindlichen Orthodoxie über Philosophie und Theologie, die am Vorabend der europäischen Renaissance die Entwicklung einer modernen Wissenschaft und Technik im Bereich des Islam grundlegend blockierte. Wo Universitäten und Lehrveranstaltungen ganz von einer festgefahrenen Rechts- und Traditionswissenschaft beherrscht werden, kann keine Freude an geistiger Auseinandersetzung aufkommen. Wo Denker nicht geistig atmen können, werden sie keine neuen Ideen, keine wissenschaftlichen Innovationen, technischen Erfindungen und sozialen Initiativen entwickeln. Wo keine Selbstkritik erlaubt ist, bleibt man auf das Bestehende fixiert, widersteht man aller Aufklärung.³¹

Dieser Trend zur Wissensabstinenz wurde noch verstärkt durch das Dogma der *bid'ā*, das ab dem 13. Jahrhundert ein neues Gewicht erhielt und bis heute lebendig ist. In seiner ursprünglichen Form verbot es Neuerungen hinsichtlich der muslimischen Glaubensinhalte und des Gottesdienstes. Ab dem 13. Jahrhundert jedoch definierte man *bid'ā* in einem viel weiter gefassten Rahmen: Alles, was sich nicht auf den *Qur'ān* oder die *sunna* zurückführen lässt, galt es abzulehnen. Die Befürchtung, dass neues Wissen, gewonnen durch Forschung und Philosophie, die *umma* abermals vom rechten Pfad abringen und eine erneute Katastrophe herbeiführen könnte, schuf bei vielen Gelehrten eine Wissens- und Philosophiefeindlichkeit. So wurde das Dogma der *bid'ā*, nach Meinung von Murad Hofmann, zu einer Waffe gegen den Fortschritt.³² Für W. B. Hallaq ist diese Entwicklung ein deutliches Zeichen für den Niedergang der islamischen Rechtswissenschaft, die fortan nur noch unqualifizierte Rechtsgelehrte hervorbrachte, deren Können nicht über das Wiederholen früherer Gelehrtenmeinungen hinausreichte.³³ Dieser intellektuelle Niedergang übertrug sich dann ausgehend von der wissenschaftlichen Königsdisziplin, der Rechtswissenschaft, meiner Ansicht nach, auf die Gesellschaft. Das Ergebnis dieses Widerwillens, sich

31 Ebda.

32 Vgl. Hofmann, Murad (1999: 57).

33 Vgl. Ali-Karamali, Shaista P. u. Dunne, Fiona (1994: 248).

geistig zu betätigen, war, dass die muslimische Welt entscheidende Gegenwartsentwicklungen verpasste und sich jeder Reform entzog. Smail Balić bringt es auf den Punkt, wenn er schreibt, dass die Muslime versuchten, nach vorgefertigten Schablonen zu leben, die längst ihre Gültigkeit verloren hatten.³⁴

Und so sah sich eine ermüdete islamische Zivilisation schließlich einem wiedergeborenen Europa ausgesetzt, dessen Imperialismus und Moderne sie nichts entgegenzusetzen wusste.

Die Erneuerung des Islam: Das Projekt Salafiyya

Der Niedergang und die Kolonisierung weiter Teile der muslimischen Welt führten also zu einer doppelten tiefgehenden Krise: nämlich einer Relevanz- und einer Identitätskrise unter muslimischen Gelehrten und Intellektuellen. Analog zum 13. Jahrhundert stellte man sich abermals die Frage, warum die christliche Welt fähig war, die muslimische zu überflügeln. Durchaus selbstkritisch reflektierten die Gelehrten und Denker über die Diskrepanz des eigenen Idealbildes und dem Realbild des Islam. Die Erkenntnis entscheidende Gegenwartsentwicklungen verpasst zu haben, die Feststellung sich im Niedergang zu befinden, und die Einsicht, dass die islamische Botschaft und die Strukturen dieser Religionsgemeinschaft einer Erneuerung bedürfen, wurde vielen Muslimen vollends ab dem 18. Jahrhundert bewusst. Bennabi (gest. 1973) weist zudem daraufhin, dass es nicht außer Acht gelassen werden sollte, dass der Auslöser für dieses Nachdenken und Erwachen die Europäer gewesen seien. Sie seien unbeabsichtigt jener Sprengstoff gewesen, der die erstarrte Welt des Islam sprengte.³⁵ Die zahlreichen Reformer und Reformbewegungen – beide Begriffe, die gänzlich neutral verstanden werden sollen –, die in der muslimischen Welt seit dieser Zeit auftraten, sind hierfür ein Beleg. Diese sunnitischen Erneuerer und Erneuerungsbewegungen werden unter der allgemeinen Bezeichnung *salafiyya* zusammengefasst.

34 Vgl. Balić, Smail (1979: 98).

35 Vgl. Bennabi, Malek (1988: 20).

Der arabische Ausdruck *al-salaf al-sāliḥ* bezeichnet die frommen Altvorderen. Gemeint sind damit die ersten drei Generationen der Muslime. Aus dieser Frühgemeinde hat sich der Islam entwickelt. Sie ist folglich eine wichtige Instanz, wenn es um die Botschaft des Propheten Muhammad geht. Der Begriff ist also für die Muslime zwingend positiv konnotiert.

Der Popularisierung des Begriffes *Salafisten* zum Trotz: es gibt weltweit keinen Muslim, der jemals von sich aus sagen würde, er sei ein Salafist oder ein Salaf. Wie sollte dies auch möglich sein, denn 1) kann kein Muslim unserer Zeit zugleich den Anspruch erheben, zu den ersten drei Generationen der Muslime zugehören und 2) würde kein Muslim so vermessen sein, sich mit den Gefährten des Propheten zu vergleichen.

Die *salafiyya* dagegen ist eine zeitgenössische Reformströmung innerhalb des sunnitischen Islam, die eine Rückbesinnung auf Ur-Gemeinde anstrebt zwecks der Erneuerung oder anders ausgedrückt, man will zurück zur Offenbarung, um das Dogma des *taqlīd* zu überwinden und den *iğtihād* zu restaurieren, umso wieder vorwärts zu schreiten.³⁶ Diese – heute dominante, wenn auch nicht einzige – Strömung des sunnitischen Islam unterteilt sich in unterschiedliche Richtungen, ihre Anhänger sind Muslime, die auch als nichts anderes bezeichnet werden wollen. Die Existenz der *salafiyya* macht deutlich: der Islam ist kein Monolith, sondern Pluriform. Die *eine* Islamauslegung gibt es nicht, von daher muss man auch keine Hemmung haben, im Islam von verschiedenen Strömungen, Richtungen und Tendenzen zu sprechen, da sie Ausdruck einer lebendigen *umma* sind, in der es Differenzen gibt, aber die in Gemeinschaft miteinander stehen. Gemeinsam ist ihnen, 1) dass sie alle eine Reaktion auf den Niedergang der islamischen Zivilisation sind und versuchen, eine Gesamtlösung für alle Probleme der muslimischen Gesellschaften zu entwerfen. 2) Sie alle plädieren für eine Überwindung des *taqlīd* und einer Rückkehr zum *iğtihād*. Plakativ wird dies mit dem Slogan "Zurück zum *Qur'ān*" ausgedrückt. Der Islamwissenschaftler Reinhard Schulze beschreibt die *salafiyya* als eine „Variante des Klassizismus“³⁷:

36 Vgl. Hassan, Riffat (2009: 171).

37 Schulze, Reinhard (1994: 32).

Beseelt von der Hoffnung, einen eigenständigen kulturellen Ausdruck der Moderne zu finden, nachdem ihnen die Teilhabe an der europäischen Moderne abgesprochen worden war, gingen die Theologen der *salafīya* hart mit den realen Lebensbedingungen und den kulturellen Praktiken ihrer Landsleute ins Gericht: die gesamte jüngere islamische Geschichte wurde (...) als dekadent beschrieben und verworfen.³⁸

Aber inhaltlich könnten ihre Zweige nicht unterschiedlicher sein. So kann von vier unterschiedlichen Richtungen innerhalb der *salafiyya* gesprochen werden, die zueinander in Konkurrenz stehen.

Die literalistische salafiyya

In der Vorstellung der Anhänger der literalistischen *salafiyya* wurde die Bedeutung des wahren Islam nach dem Ableben der ersten drei Generationen der Muslime nach und nach verwässert und verfälscht. Insbesondere verurteilen sie den Volksislam, den Sufismus und die historisch gewachsenen Rechtsschulen. Durch den Rückgriff auf die Altvorderen ignorieren sie die weitere geschichtliche Entwicklung des Islam und der Muslime, um sich somit von einer für sie falschen Geschichtsentwicklung zu distanzieren und diese zu überwinden, indem sie quasi vom Anfang her einen Neubeginn starten. Durch ihre Verklärung und Idealisierung der frühen Muslime schaffen sie ein imaginäres Bild der islamischen Frühzeit. Alles, was nicht in dieses Bild passt, wird ausgeblendet wie z. B. Konflikte zwischen den Prophetengefährten, die zum ersten Bürgerkrieg zwischen den Muslimen führten.

Das Gedankengut der literalistischen *salafiyya* wird insbesondere durch den Wahhabismus und durch den Tabligh Jamaat verbreitet. Betrachten wir erster etwas genauer.

Neben den ersten drei Generationen der Muslime räumen die Wahhabiten den Gelehrten der hanbalitischen Rechtsschule einen hohen Stellenwert ein, was die

38 Ebda. (33).

Frage berechtigt, ob es sich hier nicht bloß um einen Neo-Hanbalismus mit kharidschitischen Einflüssen handelt. Letzteres, da schließlich der Gelehrte Ibn Taimiyya (gest. 1328) und seine Lehre der Exkommunikation (*takfīr*) bei ihnen eine herausragende Stellung einnimmt. Die Erfahrungen und Ansichten dieses Gelehrten aus dem 14. Jahrhundert und seiner – meiner Ansicht nach³⁹ – von den Kharidschiten inspirierten *takfīr*-Lehre erhalten unter den Anhängern dieser Strömung eine geschichtsübergreifende Gültigkeit. So wurde die Ermordung des ägyptischen Staatspräsidenten Muhammad Anwar Al-Sadat 1981 mit einem Rechtsgutachten Ibn Taimiyyas gerechtfertigt. Eine ebenso hohe Bedeutung kommt dem Gelehrten Muhammad ibn Abd Al-Wahhab (gest. 1792) zu.

Für die literalistische *salafiyya* sind einzig der *Qurʾān* und die *sunna* maßgebend. Die Interpretation erfolgt unmittelbar, also literalistisch, ohne Berücksichtigung anderer Interpretationen oder dem Hinzuziehen der Vernunft. Dadurch entsteht ein stark schablonenhaftes Denken, da bezüglich aller Handlungen – vom Gottesdienst über die Kleidung bis zur sozialen Interaktion – der Muslim angehalten wird, sich an einen authentischen Text zu halten. Somit werden die gesellschaftlichen Verhältnisse des 7. Jahrhunderts sakralisiert und der Gesellschaft ein starres Korsett übergestreift, das keine Weiterentwicklung erlaubt, ja sogar jeden Versuch, eine gesellschaftliche natürliche Dynamik zu entfalten, als Bedrohung betrachtet und als *bidʿa* (Neuerung, hier im Sinne von Häresie, also jede von der Tradition nicht sanktionierte Praxis) bezeichnet. Somit befindet sich diese Strömung in einer immer währenden Dialektik zwischen der eigenen Tradition und der *bidʿa*.

So ist der *iğtihād*, den sie praktizieren, nur ein eingeschränkter *iğtihād*, da er an die Lehrmeinungen der hanbalitischen Rechtsschule gekoppelt und somit mit dem *taqlīd* vermenget ist.⁴⁰

Das Gedankengut der literalistischen *salafiyya* wird insbesondere durch den Wahhabismus verbreitet. Dieser dürfte heute zur maßgeblichen Erneuerungsströmung innerhalb des Islam gehören. Als Beispiel, wie eine wahrhafte islamische Gesellschaft nach Vorstellung der literalistischen *salafiyya* aussieht, kann

39 Siehe: Murtaza, Muhammad Sameer (2012: 274-275).

40 Vgl. Ende, Werner u. Steinbach, Udo (2005: 96-97).

auf das Afghanistan unter den Taliban und das Königreich Saudi-Arabien verwiesen werden. Da beide Gesellschaftsentwürfe in den Augen der Weltöffentlichkeit als menschenverachtend gelten, hat der Begriff *salafiyya* heute vor allem eine negative Bedeutung und wird mit Rückwärtsgewandtheit von Muslimen identifiziert.

Muslime kritisieren den Wahhabismus für seinen intra-islamischen Exklusivismus, der z. B. zur Folge hat, dass in Mekka und Medina anerkannte muslimische Gelehrte, die nicht dieser Strömung angehören, erst mittels einer gestempelten Genehmigung predigen dürfen. Der kuwaitische Rechtsgelehrte Sayyid Yusuf Al-Rifa'i ermahnte daher die Wahhabiten mit den Worten:

Fürchtet Allah und überschreitet nicht das Maß bezüglich Eurer Rechtsschule und bewahrt eine gute Meinung über Eure Brüder unter den Gelehrten der Muslime!⁴¹

Gleichermaßen steht das rigorose Vorgehen dieser Strömung gegen muslimische Frauen in der Kritik. Mehrmals versuchten die Wahhabiten in Saudi-Arabien es durchzusetzen, dass Frauen die Moschee in Mekka nicht mehr betreten dürfen. Al-Rifa'i verurteilte ein solches Vorgehen selber als eine *bid'a*, da es in der Frühzeit des Islam eine solche feindliche Einstellung gegenüber dem anderen Geschlecht nicht gegeben habe.⁴² Doch noch schockierender empfinden Muslime, dass die Wahhabiten aus Furcht vor einem Heiligenkult nicht nur die Grabstätten der Prophetengefährten und alle historischen Baudenkmäler aus der Zeit des Gesandten Gottes – mit Ausnahme der Prophetenmoschee – eingeebnet haben,⁴³ sondern zudem die Tendenz zeigen, selbst das Grab des Propheten Muhammad aus der Moschee in Medina entfernen zu wollen.⁴⁴ Für Al-Rifa'i manifestiert sich hier nicht nur eine übertriebene Furcht vor einer Heiligenverehrung und damit potentiellen

41 Al-Rifa'i, Sayyid Yusuf (2007: 33).

42 Vgl. ebda. (35-36).

43 Vgl. ebda. (39 u. 45-46).

44 Vgl. ebda. (47-48).

Beigesellung Gottes, sondern eine merkwürdige unislamische Abneigung gegenüber dem Propheten selber:

Und was ist das für eine Abneigung gegen und Abwendung von Eurem edlen Propheten – möge Allah ihn segnen und ihm Frieden schenken –, dem, der die Verbindung ist zwischen Euch und Eurem Herrn, dem Erhabenen? Was ist los zwischen Euch und ihm? Es ist, als hättet ihr die Worte des Erhabenen vergessen: >Diejenigen, die den Gesandten Allahs verletzen, ihnen ist schmerzliche Strafe bestimmt< (Sura at-Tauba, 61) und >Wahrlich diejenigen, die Allah und Seinen Gesandten verletzen, Allah hat sie verflucht im Diesseits und im Jenseits, und Er hält für sie schändliche Strafe bereit.< (Sura al-Aḥzāb, 57).⁴⁵

Diese Abirrung und Exklusivität im Namen besonderer Rechtsgläubigkeit stellt für den traditionellen Rechtsgelehrten Al-Rifa'i ein Fanal für Extremismus dar. Er schreibt:

Ihr handelt nach den Praktiken der Kharijiten: Wenn einer von den Muslimen zu Euch kommt – ganz besonders Studenten der (Islam-) Wissenschaft – fangt Ihr an, zu überprüfen, ob er nach Euren Maßstäben rechtgläubig ist oder nicht (...). Und genau das war die Praxis der Kharijiten in der Vergangenheit. Wann immer ein Muslim – einer, der an einen Gott glaubt – zu ihnen kam oder bei ihnen vorbeiging, unterzogen sie ihn einer Überprüfung, und wenn er anderer Ansicht war als sie, so töteten sie ihn.⁴⁶

Eure tiefsitzende Krankheit hat sich schon bis in die Länder Amerikas und Europas verbreitet, so dass Zwistigkeiten in den Moscheen und Schulen der Muslime entbrannt sind (...). Jeder bekämpft den anderen,

45 Ebda. (50-51).

46 Ebda. (81).

verbietet das Gebet hinter den anderen und ebenso die Heirat oder freundschaftliche Kontakte; und die religiöse Verbindung untereinander wird abgeschnitten (...). Wahrlich, was sich derzeit an Abschachten und Gemetzel ereignet und was zur Entstellung des Ansehens des Islam und zur Vernichtung der Muslime führt, (...) sind nichts anderes als die Früchte Eurer Erziehung und Eurer Ansichten und der Lektüre Eurer Bücher und Schriften, die alle darauf aufbauen, Muslime zu Ungläubigen, zu Götzenanbetern, zu Einführern verwerflicher Neuerungen zu erklären und üble Verdächtigungen gegen sie zu hegen.⁴⁷

Auch der Philosoph Muhammad Iqbal (gest. 1938) hatte sich zu Lebzeiten zur literalistischen *salafiyya*, genauer dem Wahhabismus, positioniert. Zwar erkannte er die Bedeutung Ibn Taimiyyas in der *taqlid*-Revolution an und zog eine direkte Linie zwischen dem Gelehrten des Mittelalters und der Bewegung um Al-Wahhab sowie der Initialzündung, die sie auslöste, wenn er schreibt:

Der Geist von Ibn Taimiyyahs Leben fand seinen vollständigen Ausdruck jedoch in einer Bewegung mit immensen Potentialen, die sich im 18. Jahrhundert aus dem Sand des Nedschd erhob, von Macdonald als „sauberster Ort in der dekadenten Welt des Islam“ beschrieben. Es ist tatsächlich das erste Aufkeimen neuen Lebens im modernen Islam. Auf diese Bewegung lässt sich – direkt oder indirekt – die Inspiration fast aller bedeutenden modernen Bewegungen des muslimischen Asien und Afrika zurückführen, zum Beispiel die Sanussi, die Panislamische Bewegung, und die Babi Bewegung, die nur ein persischer Reflex auf den arabischen Protestantismus ist. Der große puritanische Reformator, Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhab, der um 1700 geboren wurde, studierte in Medina, bereiste Persien und war letztlich erfolgreich, das

47 Ebda. (78-79).

Feuer seiner rastlosen Seele in der gesamten islamischen Welt zu verbreiten.⁴⁸

Um aber anschließend zu kritisieren, dass der Wahhabismus seinem Potential nicht gerecht wurde. Zwar wäre er für eine Freiheit vom *taqlid* eingetreten, doch sei die Bewegung in ihrem inneren derart konservativ, dass sie nicht über die Stufe eines literalistischen Umgangs mit der Vergangenheit und den beiden Hauptquellen des Islam hinausgelange. Damit ist sie nur eine andere Erscheinungsform der Dekadenz.⁴⁹ Ganz ähnlich bescheinigte auch der Philosoph Bennabi die literalistische *salafiyya* mit ihrer geradezu Besessenheit mit der Vergangenheit den Charakter einer archaischen Kultur, in der die geistigen Potentiale des Menschen nicht vorwärts, sondern rückwärts gerichtet seien. Damit seien sie unfähig, sich in einer veränderten Gegenwart zu Recht zu finden, geschweige denn, einen Entwurf für die Zukunft zu besitzen.⁵⁰

Die reformistische salafiyya

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts war der Begriff *salafiyya* positiv konnotiert, bezeichnete er doch die reformistische Strömung innerhalb des Islam. Die reformistische teilt mit der literalistischen *salafiyya* die Vorstellung, dass die dogmatische Geschlossenheit der Rechtsschulen, das *taqlid*-Gebot und der abergläubische Volksislam für die weitere Entwicklung der islamischen Zivilisation hinderlich sind. Die Reformer beziehen sich daher ebenfalls auf die Altvorderen, um das *taqlid*-Gebot mitsamt den inzwischen sakralisierten Gelehrtenmeinungen, die mit der Botschaft des *Qurʾān* gleichgesetzt werden, zu umgehen. Sie erhoffen sich durch eine verantwortlich historisch-kritische Wiederaufnahme der realen Inhalte des *Qurʾān* die nötige Flexibilität für die Entwicklungen der Moderne zu gewinnen.

48 Iqbal, Muhammad (2006: 180).

49 Vgl. ebda. (181).

50 Vgl. Bennabi, Malek (1988: 28).

Anhand dieser Beschreibung wird der Entstehungsrahmen dieser Richtung deutlich: Die reformistische *salafiyya* entstand durch die Konfrontation mit dem europäischen Imperialismus und dem Einfließen europäischen Gedankenguts in die muslimische Welt.

Ihr Bemühen ist bis heute der mutigste und authentischste Versuch, der Botschaft des *Qur'ān* ihre ursprüngliche Bedeutung wiederzugeben, indem sie seinen Inhalt kontextualisieren und ihn in das symbolische Universum der Menschen des 7. Jahrhunderts einbetten, um die eigentliche Glaubenssubstanz herauszufiltern. Sie räumen damit der Vernunft einen großen Stellenwert ein, um die universellen Prinzipien des *Qur'ān* zu entschlüsseln.

Sie kamen zu dem Schluss, dass der *Qur'ān* primär eine spirituelle und moralische Botschaft beinhalte. Indem Gott in der Offenbarungsschrift nur das Nötigste und Wichtigste für die Muslime festgeschrieben habe, hätten sie prinzipiell zu jeder Zeit die nötige Flexibilität, sich vorteilhafte Entwicklungen, und seien sie in anderen Zivilisationen entstanden, anzueignen. Sie gingen sogar so weit, den *qur'ānischen* Diskurs als nicht hermetisch abgeschlossen zu betrachten. Besonders im Hinblick auf die zwischenmenschlichen Beziehungen seien aufgrund der Geschichtlichkeit des *Qur'ān* Weiterentwicklungen bestimmter Gebote/Verbote durchaus möglich (z. B. das Mehrehe-Verbot). Eine zeitgenössische Exegese müsse sich dem Humanum und dem Allgemeinwohl verpflichtet fühlen, da dies im Sinne Gottes sei, der die Religion für den Menschen geschaffen habe. Damit waren die Denker der reformistischen *salafiyya* offen für Themen wie Menschenrechte, Säkularisierung und Demokratie. Zwar seien diese im Westen entstanden, jedoch habe dieser darauf kein Monopol, da die Frage nach Menschenrechten und dem idealen politischen System Teil der öffentlichen Diskussion aller Kulturen sei.

Die reformistische *salafiyya* konnte sich jedoch nie als Massenbewegung durchsetzen, da ihr reformierter Islam (*islāh*) stark rationalisiert war und den Trost und Hoffnung stiftenden Volksislam dermaßen ausklammerte, dass er eine rein akademische Angelegenheit blieb, die nur Eingeweihte erreichte.

Zu ihren prominentesten Vertretern zählen der Philosophen Jamal Al-Din Al-Afghani (gest. 1897), die Gelehrten Muhammad Abduh (gest. 1905), Muhammad

Raschid Rida (gest. 1935), Ali Abd Al-Raziq (gest. 1966), Muhammad Asad (gest. 1922) und Jawdat Sa'id (geb. 1931), sowie die Intellektuellen Qasim Amin (gest. 1908), Malik Bennabi (gest. 1973) und Murad Hofmann (geb. 1931).

Jedoch wird die reformistische Strömung auch durchaus kritisch gesehen. Der Theologe Ömer Özsoy wirft den Reformern vor, die westliche Moderne als Fortschritt begriffen und eine Exegese betrieben zu haben, die die rückschrittliche muslimische Welt mit der westlichen Moderne versöhnen sollte. Ein solcher Versuch sei eine künstliche Verbindung, da moderne Entwicklungen in den Offenbarungstext hineingelesen werden. Folglich würden die Reformer den *Qurʾān* aus der Geschichte herausnehmen und ihm damit seine Weisungskompetenz berauben.⁵¹ Özsoys Vorwurf wäre dann berechtigt, wenn Reformer wie Muhammad Abduh oder Muhammad Asad keine ernsthaften theologischen Reflexionen betrieben, sondern aus reiner Anbiederung ihre Exegese angestellt hätten, aber genau das Gegenteil ist der Fall. Özsoys eigenes Plädoyer, dass der *Qurʾān* „eine geschichtliche Verkündigung in der Geschichte für die Geschichte“⁵² sei, entsprach auch der Sichtweise der Reformer, aber darüber hinaus nahmen sie die Historizität der Offenbarungsanlässe dermaßen ernst, dass sie neue Räume aufdeckten, wo der *Qurʾān* bei einer entsprechenden Weiterentwicklung der Menschheit unausgesprochene Möglichkeiten andeutete (Verbot der Sklaverei, Polygamieverbot). Anders ausgedrückt, die Reformer fragten sich, was der Offenbarungstext in seinem historischen Rahmen sagt, aber auch, was er darüber hinaus andeutet. Sie hielten an der Weisungskompetenz des *Qurʾān* sowohl für die Gegenwart als auch für die Zukunft fest. Erst ein rein historisches Verständnis des *Qurʾān* würde seine Weisungskompetenz auf eine historische Epoche reduzieren und ihn zu einer toten, nicht gelebten Schrift machen. Murad Hofmann sieht in der Herangehensweise der reformistischen *salafiyya* an den *Qurʾān* keine Anbiederung an den Zeitgeist, „sondern umgekehrt, die Widergewinnung der von ihm gewährten

51 Vgl. Özsoy, Ömer (2006: 16-28).

52 Ebda. (16-28).

Flexibilität zur Lösung aktueller Probleme, nicht nur in seinem Geiste, sondern in Übereinstimmung mit seinem Wortlaut⁵³.

Aber auch innerhalb der reformistischen *salafiyya* gibt es kritische Stimmen. Bennabi vertritt die Ansicht, dass zu viele der Reformer – insbesondere der von ihm ansonsten so geschätzte Abduh⁵⁴ – zwar "Zurück zum *Qurʾān*" sagten, aber eigentlich bloß ein "Zurück in die geistige Blütezeit der Umayyaden und der Abbasiden" meinten. Die Reformer bemühten sich den Glauben rationalistisch darzulegen, aber der vom *taqlid* geprägte Muslim hätte diesem nie abgeschworen. Die Muslime glaubten immer noch, jedoch hatte dieser Glaube seine sozial aktive gebende Seite verloren und somit seine Integration in die Gesellschaft. Folglich war es nicht nötig Theologie zu betreiben, sondern die soziale Seite der Religion wiederherzustellen. Es ginge nicht darum, Gott zu "beweisen", sondern ihn im Bewusstsein der Menschen zu manifestieren, so dass aus ihrem Glauben Kraft schöpfen, um aktive und kreative Mitglieder ihrer Gesellschaft zu sein. Diese Transformation der Seele sei die Aufgabe der islamischen Mystik, die zugunsten von Rationalität seitens der Reformer sträflichst vernachlässigt worden war.⁵⁵

Die ideologische salafiyya

Die ideologische *salafiyya* ging aus der reformistischen hervor. Durch die veränderten Rahmenbedingungen des 20. Jahrhunderts, als sich Ost und West als Ideologien gegenüberstanden und die Welt bipolar wurde, drohte auch der Religion in der muslimischen Welt die Bedeutungslosigkeit. In diesem geistigen und politischen Klima war es für Denker wie Hasan Al-Banna (gest. 1949) oder Abul A'la Maududi (gest. 1979) selbstverständlich, den Islam ebenfalls als Ideologie zu deuten. Der Slogan der von Al-Banna 1928 gegründeten Massenorganisation, der Muslimbruderschaft, lautete "Der Islam ist die Lösung". Er wurde zu einem

53 Hofmann, Murad (1999: 92).

54 Bennabi bezeichnete Abduhs Werk *risālat al-tawḥīd* als das erste intellektuelle Werk der muslimischen Welt seit der *al-muqaddima* von Ibn Khaldun (gest. 1406). Vgl. Bariun, Fawzia Muhammad (1988: 185).

55 Vgl. Bennabi, Malek (1988: 24) u. Bariun, Fawzia Muhammad (1988: 4).

messianischen Versprechen, das die Massen der Muslime anzog und überzeugte. Der Islam erhielt somit eine ein- und überdimensionale Rolle.

Als *bid'a* wurde nun der Import fremder Einflüsse betrachtet, da der Islam als System selber in der Lage sei, eine Antwort auf alle Probleme zu geben. Man unterscheidet somit zwischen *al-wāfid* (importierten Fremden) und *al-maurūt* (ererbten und authentischen). Anders als bei der reformistischen *salafiyya* herrscht hier die Vorstellung vor, dass die Übernahme westlicher Konzepte einer Bestätigung des westlichen Anspruches auf Universalität gleichkommt. Bei der Frage der Authentizität (*asāla*) geht es im Grunde genommen um den Anspruch und das Recht, eine eigene Identität zu besitzen, die sich von der westlichen unterscheidet. Hinter diesem Denken steht das Ansinnen, sich eine eigene Identität zu schaffen, die sich von der westlichen unterscheidet, um nach der langen Zeit des Kolonialismus und der Bevormundung wirklich autark zu sein.

Wir haben es in der ideologischen *salafiyya* mit einem hohen Maß an intellektueller Auseinandersetzung mit religiösen Texten zu tun, jedoch unter der Prämisse, der Islam sei eine Ideologie, hierdurch werden der *Qur'ān* und die Biographie des Propheten (*sīra*) auf eine politische Gebrauchsanweisung reduziert zur Erlangung von Macht zur Umsetzung eines islamischen Systems. Ganz dem Zeitgeist verhaftet proklamierte der indo-pakistanische Ideologe Abul A'la Maududi weitergehend als Al-Banna, der Islam sei keine Religion, sondern eine revolutionäre Ideologie dessen Ziel es sei, die gesamte Erde in Besitz zu nehmen und gemäß des eigenen Manifests zu verändern. Muslim sei der Titel jener internationalen revolutionären Partei, die den Auftrag habe, dieses revolutionäre Manifest auszuführen und ihr oberster Revoluzzer sei Muhammad gewesen.⁵⁶

In der Heilserwartung eines islamischen Systems liegt natürlich der Wunsch nach Unabhängigkeit und wahrer Autarkie, doch muss kritisch gefragt werden, ob die vorgegebene Restauration islamischer Legitimität von politischer Macht und Gesetz sich tatsächlich vom *Qur'ān* ableiten lässt oder ob es sich lediglich um eine Verzerrung und Überstrapazierung der Religion handelt. Schlagwörter wie islamischer Sozialismus und islamische Demokratie machen deutlich, dass es sich bei

56 Vgl. Maududi, Abul Ala (o. J.).

dem islamischen System vielmehr um eine Übernahme formaler Praktiken, die im Westen entstanden sind, handelt, die jedoch abgeschnitten sind von der Philosophie, vor deren Hintergrund sie entstanden. Werden hier also aus einem Gefühl der Unterlegenheit politische und wirtschaftliche Produkte der Säkularisierung im Nachhinein sakralisiert?⁵⁷

Vollends zum Durchbruch gelangte der ideologische Islam durch die iranische Revolution 1979. Mehr als jedes andere Ereignis nährte es die Hoffnung einer enttäuschten muslimischen *umma*. Mohammed Arkoun schrieb hierzu:

Während der Westen, nachdem er zur Aufgabe der kolonialen Herrschaft gezwungen worden war, seit den sechziger Jahren eine Suche nach neuen Ausdrucksformen der Moderne in Gang gesetzt hat, hat die muslimische Welt sich von der Moderne losgesagt, um ihr ein "islamisches" Modell entgegenzustellen, das sich jeder wissenschaftlichen Untersuchung entzieht. Dabei handelt es sich um den Triumph eines sozialen Imaginären, das wohl als "Islam" bezeichnet wird, aber in Wirklichkeit nur das irreversible Wirken politischer, wirtschaftlicher, sozialer und kultureller Säkularisierung sakralisiert.⁵⁸

Bennabi hob zunächst lobend hervor, dass von allen *salafiyya*-Strömungen, die ideologische Muslimbruderschaft die einzige sei, die es vermochte ein soziales Programm umzusetzen. In ihr sei die Mischung von islamischer Mystik (Al-Banna war seit seinem zwölften Lebensjahr Mitglied des Sufi-Ordens der Hasafiyya)⁵⁹ und Rationalismus (Al-Banna war geprägt durch den Reformier Al-Rida)⁶⁰ gelungen, so dass dem Glauben ein aktives Element entspringe. Al-Banna galt ihm als Ausdruck eines islamischen Renaissance-Typs.⁶¹ Jahre später allerdings, 1954, revidierte

57 Vgl. Arkoun, Mohammed (1999: 30-31).

58 Ebda. (32).

59 Ausführlich: Murtaza, Muhammad Sameer (2011: 39).

60 Ausführlich: ebda. (38).

61 Vgl. Bennabi, Malek (1988: 83-86).

Bennabi seine Sicht auf die Muslimbruderschaft, nach Al-Banna sei sie nur noch eine politische Vereinigung, der jeglicher Mystik abhanden gekommen sei.⁶² Weiter kritisierte er zudem die Ideologisierung des Islam, die nichts anderes als Abschottung und Ignoranz bedeute. Insbesondere galt hier seine Kritik dem Chefideologen der Bruderschaft, Sayyid Qutb.⁶³

Durch die Erhebung des Islam zur sakralen Ideologie kann und darf diese nicht hinterfragt werden. Hier wird der Bruch mit dem wissenschaftlichen und kulturellen Vermächtnis der Muslime besonders deutlich.

Musterbeispiele islamisch-ideologischer Bewegungen ist neben der Muslimbruderschaft die Jamaat-e-Islami.

Die literalistisch-ideologische salafiyya

Die literalistisch-ideologische *salafiyya* hat ihre Ursprünge sowohl in der literalistischen als auch der ideologischen *salafiyya*. Während die reformistische wie die ideologische *salafiyya* Wandel durch Reformen erzielen möchte, will die literalistisch-ideologische *salafiyya* ihre Ziele mittels einer Revolution und durch den Einsatz von Gewalt erreichen. Enttäuscht von der ausbleibenden Heilserfüllung und gezeichnet von den Repressionen gegen die ideologische *salafiyya* in den 1950er bis 1970er Jahren in der arabischen Welt, übernahmen sie den politischen Aktivismus der ideologischen *salafiyya* und vermengten ihn mit einer literalistischen Sichtweise der islamischen Geschichte.

Durch die erlebte Folter in den arabischen Gefängnissen kamen diese Ideologen zu dem Schluss, ein politisches Gebilde zu schaffen, in dem nie wieder ein Mensch Macht über andere Menschen habe und diese dann gegen seine Mitmenschen richten könnte. Alle Menschen müssten dazu gleich vor Gott sein, der der einzige legitime Souverän sei. Der Mensch solle nur noch Sein Gesetz ausführen.

Für viele Ideologen dieser Stoßrichtung wurden administrative Institutionen aus der islamischen Geschichte, insbesondere das Kalifat als Heilsnotwendig für die

62 Vgl. Bennabi, Malek (1988: 86).

63 Vgl. Bariun, Fawzia Muhammad (1988: 116).

muslimische *umma* gedeutet. An die Wiederherstellung des Kalifats knüpfen sie die utopische Hoffnung, dass damit alle historischen Risse innerhalb der *umma* geschlossen werden könnten, die Landesgrenzen aufgehoben würden und die muslimische Welt vereint unter dem Kalifen wieder Schrittmacher der Welt werde.

Doch allein mit Predigen sei dies nicht zu erreichen. Der Mensch müsse weltweit von jeglicher menschlicher Herrschaft befreit werden. Der *ğihād* wird so zu einem revolutionär-romantischen Befreiungskampf stilisiert, der die Herrschaft Gottes etablieren soll, unter der alle Menschen zu wahrer Freiheit finden.

Dabei unterlagen diese Ideologen jedoch einem schweren Denkfehler, denn der Islamwissenschaftler Reza Aslan gibt zu bedenken:

Schließlich sind es die Menschen, die Gesetze machen, nicht Gott. Auch Gesetze, die auf heiligen Schriften beruhen, müssen von Menschen interpretiert und für diese Welt anwendbar gemacht werden. Jedenfalls bedeutet Souveränität nicht nur die Macht, Gesetze zu erlassen, sondern auch, dafür zu sorgen, dass sie eingehalten werden. Abgesehen von einer gelegentlich verhängten Plage hat Gott diese Macht auf Erden kaum jemals ausgeübt. Wer behauptet, ein Staat sei nur dann islamisch, wenn die Souveränität in der Hand Gottes liegt, plädiert letztlich dafür, dass diese Souveränität von der Geistlichkeit ausgeübt wird. Da Religion per definitionem Interpretation ist, liegt in einem religiösen Staat die Souveränität bei denen, die die religiöse Deutungshoheit innehaben.⁶⁴

Sowohl die Hizb At-Tahrir als auch der Kalifatstaat können diesem Spektrum der *salafiyya* zugeordnet werden.

64 Aslan, Reza (2006: 288-289).

Die Salafiyya – eine Art islamischer Protestantismus

So unterschiedlich die *salafiyya*-Bewegungen sind, so sehr einte sie die Radikalität nach mehr als 1.000 Jahren islamischer Theologie-, Rechts- und Exegesegegeschichte, sowie den daraus gewachsenen etablierten Strukturen erneut nach dem Ursprung, dem ursprünglich islamischen, der *qur'ānischen* Botschaft zu fragen. Dieses Zurückgehen auf die Offenbarung des Gesandten Gottes Muhammad ist die Klammer, die diese unterschiedlichen Strömungen verbindet, gleichwohl sie durch eine unterschiedliche Hermeneutik auch zu unterschiedlichen Antworten gelangen. Das Ziel der *salafiyya* ist die Erneuerung des Islam, nicht seine Veränderung. Dies erinnert an die Aussage Paulus im Römerbrief:

Gleicht euch nicht dieser Welt an, sondern wandelt euch und erneuert euer Denken, damit ihr prüfen und erkennen könnt, was der Wille Gottes ist: was ihm gefällt, was gut und vollkommen ist. (Römer 12,2)

Im Zentrum der *salafiyya* steht die Kritik an den mittelalterlichen Strukturen und Ansichten der muslimischen Gelehrsamkeit, denen die Schuld für die Stagnation des muslimischen Denkens gegeben wird, und ein erneutes Maßnehmen mittels des *Qur'ān*. Durch die Kritik an den Traditionen erhoffen sie sich Wandel, Erneuerung, Innovation und wenn man so sagen will, eine eigenständige islamische Moderne.

Folglich ist zunächst einmal zu sagen, dass das Aufkommen der *salafiyya* im sunnitischen Islam berechtigt ist, da religiöses Wissen der Reflexion bedarf, weil es sonst der Gefahr ausgesetzt ist, sich der fortschreitenden Erfahrung menschlichen Wissens zu entziehen. Wenn aber das Nachdenken über das religiöse Wissen erlischt, wird es absolut mit der offenbarten Religion gesetzt. Als Konsequenz wird das fortschreitende menschliche Wissen Opfer einer religiösen Tyrannei. Problematisch ist jedoch, dass der Islam, wie Küng schreibt, keine universale Leitung kennt, folglich

konnte es auch nicht zu einer Fokussierung der Reformbewegungen, geschweige einer universalen Reformation kommen.⁶⁵

Strukturanalogien führen in der Regel in die Irre. Wenn es in der Presse heißt, die Al-Azhar-Universität sei der Vatikan des Islam, dann mag dies dem Leser einen Begriff von dem Stellenwert dieser islamisch-sunnitischen Hochschule vermitteln, aber dennoch bleibt diese Gleichsetzung falsch. Der Islam kennt keine Kirche, keinen Papst und keinen Klerus, Letzteres gilt zumindest für den sunnitischen Islam. Die Schriftgelehrten, die die Al-Azhar absolvieren, legen zwar die Offenbarungsschrift der Muslime aus und erstellen Rechtsgutachten, jedoch ist ihre Auslegung nicht bindend und kann nicht mit der Autorität katholischer Geistlicher verglichen werden. Ebenso wenig besitzt der Islam kirchenähnliche Strukturen, was zur Folge hat, dass der Islam in seinem Inneren pluralistisch angelegt ist und Reformansätze nicht von einer obersten Autorität durchgesetzt werden können. Wenn ich also von einer Wesensähnlichkeit von Protestantismus und *salafiyya* schreibe, möchte ich lediglich einen Gedanken zur Diskussion stellen.

Inwiefern kann man nun behaupten, dass die *salafiyya* eine islamische Form des Protestantismus ist? 1) Der Protestantismus war eine Reaktion auf den Missbrauch und die Verfälschung der christlichen Religion durch die katholische Kirche (Stichwort: Ablass). Die Besinnung auf die eigentliche christliche Glaubenssubstanz erfolgte durch eine Konzentration auf die Bibel und die Anerkennung Jesu als einzige Autorität für alle Christen, womit die Autorität des Papstes aufgehoben wurde. Eine ähnliche Entwicklung können wir bei der *salafiyya* beobachten, die sich ebenfalls auf den *Qurʾān* und den Propheten Muhammad zurückbesann, um somit die Autorität der früheren Gelehrtenmeinungen und das *taqlīd*-Gebot in Frage zu stellen und zu umgehen. 2) Während die evangelische Kirche einige Sakramente der katholischen Kirche zurückwies, weil sie ihren Ursprung nicht bei Jesu haben, so haben auch die *salafiyya*-Strömungen mittels der Terminologie *bidʿa* abergläubische Praktiken wie auch nichtursprüngliche gottesdienstliche Handlungen, die Eingang in den Islam gefunden hatten, abgewehrt und disqualifiziert. 3) Mit dem Protestantismus kam auch eine stärkere Gewichtung der eigenen Kultur zum

65 Vgl. Küng, Hans (2004: 484).

Ausdruck. So begann man, Gottesdienste in der jeweiligen Landessprache abzuhalten, während die katholische Kirche bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965) an der lateinischen Sprache festhielt. Auch die *salafiyya* kann als Ausdruck der kulturellen Eigenständigkeit der muslimischen Welt verstanden werden, da sie den westlichen Anspruch auf Universalität zurückweist und das Recht geltend macht, auf der Grundlage der eigenen Geschichte und bei kritischer Bewertung der Entwicklung des Westens einen eigenen Weg einzuschlagen. 4) Sowohl der Protestantismus als auch die *salafiyya* waren an eine Medien-Revolution gekoppelt. Durch den Buchdruck war es erstmals möglich, Literatur für die Massen zu produzieren, womit der Protestantismus zugleich die Bildung förderte und Bildungseinrichtungen schuf. Auch die *salafiyya* konnte mit Hilfe der Druckerpresse und später durch das Radio, Fernsehen und Internet die Massen erreichen und ansprechen.

Letztlich haben insbesondere Vertreter der reformistischen *salafiyya* sich selber auf den Protestantismus bezogen. Nicht umsonst wird Jamal Al-Din Al-Afghani wiederholt als der Martin Luther des Islam bezeichnet.

Nach Bennabi wird die *salafiyya* jedoch auf Dauer für die muslimische Welt ein Problem sein – und nicht nur sie. Die Begegnung mit der europäischen Moderne hat nach dem Philosophen drei Kulturen hervorgebracht, die verbliebene vom Mittelalter geprägte *taqlid*-Kultur⁶⁶, die *salafiyya*-Kultur⁶⁷, und die modernistische Kultur. Letzteres ist eine an europaorientierte laizistische nationalistische Kultur. Folglich, so Bennabi, setzt sich die muslimische Welt fragmentarisch aus drei Kulturen, die von unterschiedlichen Zeitepochen geprägt sind, synkretisch zusammen ohne, dass sie untereinander ein verbindendes Element hätten. Keine dieser Kulturen könne einen Zukunftsentwurf für die muslimische Welt darlegen und so sei diese in eine ganz neue Form von Stagnation verfallen.⁶⁸

66 In der Terminologie Bennabis: die Post-AlmohadenKultur, arab. *insān ma ba‘da al-muwahhidīn*.

67 In der Terminologie Bennabis: die reformistische Kultur.

68 Vgl. Bennabi, Malek (1988: 40-41).

Denkt man Bennabis Gedanken weiter, so kann das Auftauchen nihilistischer Islamgruppierungen wie der Al-Qaida⁶⁹ als Folge des Unvermögens der *salafiyya* als Ganzes die muslimische Welt wieder intellektuell, technisch und politisch zu einem Schrittmacher zu machen, verstanden werden. Gleiches gilt für den gescheiterten Frühling in der arabischen Welt. Gerade das Beispiel Ägypten verdeutlicht, dass die von Bennabi genannten drei Kulturen in einem beständigen Hader miteinander liegen und jede Machtergreifung der einen Kultur die Unterdrückung, Verfolgung und Auslöschung der anderen Kultur zur Folge hat. Keine der drei Kulturen ist fähig über ihr Klientel hinaus ein verbindendes nationales Element zu schmieden.

Nach 200 Jahren kommt man nicht umhin zu zugeben, dass eine Erneuerung des Islam durch diese Strömung größtenteils gescheitert ist. Statt der erhofften Vorwärtsbewegung brechen allorts blutige Konflikte auf, an denen einige der einstigen Erneuerungsbewegungen mitschuldig sind. Wir erleben eine Zeit der Abrechnung, jeder ist dem anderen ein Wolf, Sunniten gegen Schiiten und Schiiten gegen Sunniten, Wahhabiten gegen Sufis und Schiiten, Muslime gegen Christen, säkulare Diktaturen gegen ihre Bevölkerung. Das einstige religiös begründete Tabu einen Menschen zu schaden, zu verletzen, gar zu töten, scheint irrelevant geworden zu sein, stattdessen findet eine Enttabuisierung statt, indem das Töten religiös legitimiert wird.

Folglich gilt auch für die verschiedenen Erneuerungsbewegungen im Islam, dass auch sie sich vor der Botschaft des *Qurʾān* zu verantworten haben. Die zentrale Frage an die einzelnen Strömungen der *salafiyya* lautet daher: Haben sie in ihrem religiösen Wissen das islamische Ur-Zeugnis hinter sich? Oder vertreten sie im Ganzen oder in bestimmten Punkten ein religiöses Verständnis, das nicht vom *Qurʾān* gedeckt wird? Schließlich ist im Islam niemand unfehlbar. Pluralismus stößt im Islam dort an seine Grenzen, wo 1) das Humanum und die Nächstenliebe ignoriert werden und 2) wo er eine Gefahr für die Einheit und den Bestand der *umma* ist. Die plurale *umma* kann nicht im Namen des islamischen Pluralismus aufgehoben werden. Insbesondere vom Wahhabismus, der sich allein als die einzige wahre und heilsgewisse Gruppe betrachtet und der sich von der *umma* absondert sowie mit

69 Ausführlich: Murtaza, Muhammad Sameer (2011: 261-277).

Gewalt gegen nicht-wahhabitische Muslime vorgeht, kann nicht mehr anders als von einer Sekte gesprochen werden, da er Entfremdung, Spaltung und Zersetzung in die *umma* bringt.

Eine Gemeinschaft, die verfolgt, statt Toleranz zu üben, die tötet, statt Dialog zu führen, die zerstört, statt aufzubauen, ist nicht zukunftsunfähig. Eine solche Gemeinschaft ist erkrankt. Sie braucht einen innerislamischen Dialog und eine innerislamische Kritik um zu genesen. Erneuerung und Reform muss also fortwährende Identität der *umma* sein.

War also alles vergebens? Die ganze *salafiyya* ein Irrweg? Dort, wo sie zum Steinbruch wurde für Steine zum Steinigen: Ja! Dort, wo sie Schild und Schwert gegen andere Muslime wurde: Ja! Aber dort, wo sie Denkverbote sprengte und das kreative religiöse Denken förderte, da war sie im Recht! Dort, wo sie die Gläubigen emanzipierte, Bildungsangebote schuf und die Mündigkeit eines jeden Muslim ernst nahm, da war sie im Recht! Dort, wo sie bestrebt war, den Muslimen ein Leben in Würde und Autarkie zu ermöglichen, da war sie im Recht! Man sollte dieses Phänomen nicht Schwarz-Weiß sehen, vielmehr gibt es Licht, aber auch Schatten. Und so zitiert Hassan in diesem Zusammenhang auch die Eröffnung von Charles Dickens *Eine Geschichte von zwei Städten*:

Es war die beste und die schönste Zeit, ein Jahrhundert der Weisheit und des Unsinn, eine Epoche des Glaubens und des Unglaubens, eine Periode des Lichts und der Finsternis. Es war der Frühling der Hoffnung und der Winter des Verzweifeln. Wir hatten alles, wir hatten nichts vor uns (...).⁷⁰

Die muslimische Religionsgemeinschaft befindet sich inmitten eines Paradigmenwechsels vom *taqlid*-Paradigma hin zum Modernisierungs-Paradigma. Solche Umbrüche sind immer schmerzvoll. Auch steht offen, ob er überhaupt gelingt, ob die verschiedenen Teilkulturen der muslimischen Welt zueinander finden und welche geschichtliche Realisierung der Islam in diesem Paradigma erfährt.

70 Vgl. Hassan, Riffat (2009: 182).

Die *salafiyya* ist ein Produkt dieses Umbruches. Ob von ihr noch Antworten für die Zukunft erhofft werden, ist unwahrscheinlich. Sowohl der Wahhabismus, ideologische Spielarten wie die Muslimbruderschaft oder ihre revolutionär eingestellten Abkömmlinge, haben vielmehr zu einer weiteren Erschöpfung der Muslime geführt. Vielleicht bricht die Zeit für eine reifere und weiseren Erneuerungsbewegung an, der es gelingt das geistige wissenschaftliche Erbe des Islam, die theologischen Schulen, die Rechts-, die Philosophie- und mystischen Schulen zu bewahren und zugleich einen modernen offenen neugierigen Weltbezug herzustellen. Deren ständiger Bezugspunkt der *Qurʾān* und der Prophet Muhammad sind, ohne einem Literalismus und Legalismus zu verfallen. Stattdessen Manifestation eines Gottes Bewusstseins im Gläubigen und gerechtes Handeln in der Welt. Die Folge wäre eine erneuerte muslimische Religionsgemeinschaft, die in ihrem Modernisierungs-Paradigma zu sich selbst gekommen ist und emanzipiert mit der heutigen Welt, den Nationen, Religionen und Weltanschauungen in Dialog treten kann.⁷¹

Muhammad Sameer Murtaza M.A. ist Islamwissenschaftler bei der Stiftung Weltethos. Dort arbeitet er zum jüdisch-muslimischen Dialog und zur islamischen Philosophie im Bezug auf Toleranz und Dialog. Kürzlich erschien sein Buch *Islam. Eine philosophische Einführung und mehr...*

71 Vgl. Küng, Hans (2004: 564).

Literatur

- Al-Rifa'i, Sayyid Yusuf (2007): Guter Rat an unsere Brüder die Gelehrten von Najd. Eine Kritik des Wahhabismus. Freiburg.
- Ali-Karamali, Shaista P. u. Dunne, Fiona (1994): "The Ijtihad Controversy. In: Arab Law Quarterly 9 (3): 238-257.
- Arkoun, Mohammed (1999): Der Islam. Annäherung an eine Religion. Heidelberg.
- Aslan, Reza (2006): Kein Gott außer Gott. Der Glaube der Muslime von Muhammad bis zur Gegenwart. Bonn.
- Balić, Smail (1979): Ruf vom Minarett. Weltislam heute – Renaissance oder Rückfall? Eine Selbstdarstellung. Wien.
- Bariun, Fawzia Muhammad (1988): Malik Bennabi's Life and theory of civilization. Michigan.
- Bennabi, Malek (1988): Islam in History and Society. Islamabad.
- Donohue, John J.; Esposito; John L. (2007): Islam in Transition. Muslim Perspectives. New York.
- Ende, Werner u. Steinbach, Udo (2005): Der Islam in der Gegenwart. Bonn.
- Hassan, Riffat (2009): Islamic Modernist and Reformist Discourse in South Asia. In: Hunter, Shireen T.: Reformist Voices of Islam. New York: 159-186.
- Hofmann, Murad Wilfried (1999): Der Islam als Alternative. München.
- Hofmann, Murad (2002): Koran. München.
- Iqbal, Muhammad (2006): Die Wiederbelebung des religiösen Denkens im Islam. Berlin.
- Kamali, Mohammad Hashim (2001): Issues in the Legal Theory of Usūl and Prospects for Reform. In: Islamic Studies 40 (1): 5-24.
- Khorchide, Mouhanad (2012): Khorchide, Mouhanad (2012): Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion. Freiburg.
- Krämer, Gudrun (2005): Geschichte des Islam. Bonn.
- Küng, Hans (2004): Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft. München.
- Lau, Jörg; Topcu, Özlem (2012): "Die ziehen meine Religion in den Dreck". Internet: <http://www.zeit.de/2012/24/Interview-Salafisten> (10.05.2014).
- Maududi, Abul Ala (o. J.): Jihad in Islam. Internet: http://www.teachislam.com/dmdocuments/Maulana_Maududi_Guidelines_for_Workers.pdf (08.09.2013).
- Murtaza, Muhammad Sameer (2011): Die ägyptische Muslimbruderschaft. Geschichte und Ideologie. Berlin.
- Murtaza, Muhammad Sameer (2012): Islamische Philosophie und die Gegenwartsprobleme der Muslime. Reflexionen zu dem Philosophen Jamal Al-Din Al-Afghani. Tübingen.

- Nurullah, Abū Sadat (2006): Ijtihād and Creative/Critical Thinking: A new look into Islamic Creativity. In: The Islamic Quarterly 50 (2): 153-173.
- Özsoy, Ömer (2006): Offenbarung als Aktualisierung. In: Körner, Felix: Alter Text – neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute. Freiburg: 16-28.
- Peters, Rudolph (1980): Ijtihad and Taqlid in 18th and 19th Century Islam. In: Die Welt des Islam 20 (3/4): 131-145.
- Ramadan, Said (1996): Das Islamische Recht. Theorie und Praxis. o. O.
- Ruthven, Malise (2000): Der Islam. Eine kurze Einführung. Stuttgart.
- Thiele, Christoph (2001): Die Bedeutung von Staatsverfassungen und Gesetzen für die Existenz, Freiheit und Ausübung der Religionen – dargestellt am Beispiel der deutschen Rechtslage. In: Hüneburg, Martin: Staat und Religionsfreiheit. Zwenkau: 8-21.
- Zaidan, Amir (o. J.): Fiqh-ul-ʿibadat. Einführung in die islamischen gottesdienstlichen Handlungen. Frankfurt am Main.