

Behnam T. Said / Hazim Fouad (Hrsg.)

Salafismus

Auf der Suche nach dem wahren Islam



FREIBURG · BASEL · WIEN

Gefördert vom Bundesministerium des Innern sowie von der Bundeszentrale für politische Bildung



Zum Titelbild:

Im muslimischen Kontext bedeutet der ausgestreckte Zeigefinger die Bezeugung, dass es nur einen Gott gibt, was insbesondere eine Abgrenzung zur Trinität im Christentum symbolisiert. Salafismus nun ist die kompromissloseste Form des islamischen Monotheismus, weshalb sich der ausgestreckte Zeigefinger heutzutage insbesondere in dieser Szene zu einem Erkennungssymbol entwickelt hat.

Das Titelbild zeigt die Hand, die Teil einer Kolossalstatue Konstantins des Großen (gest. 337), erster christlicher Kaiser von Rom, war. Die Überreste sind im Innenhof (Palazzo dei Conservatori) der Kapitولينischen Museen in Rom ausgestellt. Das Foto findet sich heute als sogenannter „Tauhid-Finger“ (*tauhid* = Einheit Gottes) als Avatar salafistischer Internetsurfer, die vermutlich den geschichtlichen Hintergrund des Bildes nicht erahnen.



Originalausgabe

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2014

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Christian Langohr, Freiburg

Umschlagmotiv: © Jastrow; <http://commons.wikimedia.org/wiki/>

File: Hand_Constantine_Musei_Capitolini_MC786.jpg?uselang=de

Satz: Barbara Herrmann, Freiburg

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-33296-8

Salafistische Strömungen und ihre Sicht auf *al-wala' wa-l bara'* (Loyalität und Lossagung)

Joas Wagemakers

1. Einleitung

Jeder, der bereits eine salafistische Webseite besucht hat, wird die Relevanz der „Methode“ (*manhaj*, pl. *manahij*) für den Salafismus kennen. Hierbei handelt es sich um einen Ausdruck, der die praktische Anwendung von Glaubensgrundsätzen auf verschiedene Bereiche des Lebens bezeichnet.¹ In seinem wegweisenden und äußerst einflussreichen Artikel über Salafismus unterscheidet Quintan Wiktorowicz die Salafisten hinsichtlich ihrer Methode im Umgang mit der Gesellschaft und teilt sie in drei Kategorien ein: Quietisten (oder „Puristen“, wie er sie nennt), welche „die nicht-gewalttätigen Methoden der Verkündung, Purifizierung und Erziehung betonen“; politische Salafisten, welche „die Anwendung der salafistischen Glaubensgrundsätze für die Politik hervorheben“; und Jihadisten, die „eine militantere Position einnehmen und argumentieren, dass die gegebenen Umstände Gewalt und Revolution erfordern“.² Wiktorowicz erklärt einige Male, dass diese verschiedenen Strömungen des Salafismus dieselbe Glaubensdoktrin (*'aqida*)³ teilen und sich nur hinsichtlich ihrer Auffassungen zum *manhaj* unterscheiden würden.⁴

Wie ich in früheren Veröffentlichungen gezeigt habe, weist diese Charakterisierung des Salafismus einige Un-

¹ Siehe etwa www.salafipublications.com, www.salafimanhaj.com und www.tawhed.ws.

² Wiktorowicz 2006, 208.

³ Ebd., 208, 212–214.

⁴ Ebd., 219–220.

zulänglichkeiten auf. Erstens teilen nicht alle Salafisten die gleiche *'aqida*, sondern sind in Wirklichkeit sogar recht unterschiedlicher Meinung über spezielle Glaubensfragen, woraus sich wichtige Konsequenzen ableiten. So etwa die Frage, welches die konstituierenden Merkmale des Glaubens sind und wann eine Person als aus dem Islam herausgetreten angesehen werden kann. Zweitens scheint Wiktorowicz den Ausdruck *manhaj* zumeist als die Umsetzung der *'aqida* auf sozialer Ebene zu verstehen, während es aber auch Methoden bezüglich der Koran-Interpretation oder der Auffassungen zu den Arten der gottesdienstlichen Handlungen gibt. Wiktorowicz kommt zwar auf diese Punkte zu sprechen, behandelt sie aber nicht als Teil des Konzeptes *manhaj*.⁵ Drittens sind die Kategorien, die Wiktorowicz aufstellt, zwar nützlich, aber oftmals nicht hinreichend definiert und in sich verschiedenartiger und vielfältiger, als sein Artikel es ihnen zugesteht. Viertens überschneiden sich die drei Kategorien des Salafismus (quietistisch, politisch, jihadistisch) – bzw. *manahij* –, mit denen Wiktorowicz sich beschäftigt, zu einem gewissen Grad. Auf diese beiden letzten Punkte werde ich in diesem Beitrag eingehen.

Im Folgenden werde ich zunächst aufzeigen, dass die verschiedenen *manahij* im Salafismus, welche Wiktorowicz beschreibt, vielfältiger sind, als er behauptet, und anschließend darstellen, inwieweit sich diese Kategorien überschneiden. Auf erstgenannten Punkt bin ich in einer Veröffentlichung zuvor bereits in allgemeiner Form eingegangen⁶, das letztere Argument hingegen habe ich am Beispiel des jordanischen Gelehrten Abu Muhammad al-Maqdisi betrachtet, den ich einen „quietistischen Jihadi-Salafi“ genannt habe, da er sich eingehend auf die Glaubenslehre und Methodik sowohl der Quietisten als auch der Jihadisten stützt.⁷ Mittels der

⁵ Joas Wagemakers 2009 a, 283–284, 296–297; ders. 2012 a, 8–10.

⁶ Martijn de Koning, Joas Wagemakers und Carmen Becker (2014), *De salafistische utopie: Idealistische theorie en weerbarstige praktijk*, Almere.

⁷ Wagemakers 2012 a.

Analyse der unterschiedlichen salafistischen Auffassungen des Konzeptes *al-wala' wa-l-bara'* (Loyalität und Lossagung) zeigt dieser Beitrag, dass die Übergänge zwischen den *manahij* der Salafisten im Allgemeinen zwar nicht so systematisch und konsistent sind wie bei al-Maqdisi, eine gelegentliche Durchmischung der Methoden zwischen Salafisten jeglicher Couleur jedoch durchaus existiert.

Dieser Aufsatz basiert auf meiner 2006 begonnenen Forschung zu dem Thema *al-wala' wa-l-bara'* im Salafismus, welche unter anderem die umfassende Lektüre relevanter salafistischer Schriften in Arabisch und Englisch (weitestgehend aus dem Internet heruntergeladen) beinhaltet sowie auf Feldforschung in salafistischen Milieus, insbesondere in Jordanien und Saudi-Arabien, basiert. Ausgehend von der intensiven Lektüre salafistischer Literatur im Allgemeinen gebe ich zunächst eine Übersicht über die verschiedenen salafistischen *manahij*, welche detaillierter und differenzierter ist als die zurzeit zu diesem Thema existierende Sekundärliteratur. Danach folgt ein auf ausgewählten Texten basierender historischer Abriss des Konzeptes *al-wala' wa-l-bara'*. Schließlich analysiere ich, wie die verschiedenen Formen von *al-wala' wa-l-bara'* durch Salafisten angewendet werden und was dies für die Überschneidung der verschiedenen salafistischen Methoden (*manahij*) bedeutet.

2. Die Methode (*manhaj*) definieren

Trotz der möglichen Kritik an Wiktorowicz Einteilung der Salafisten in Puristen, politische Salafisten und Jihadisten bleibt seine generelle Kategorisierung weitestgehend korrekt, da im Hinblick auf die Innenpolitik grob gesprochen drei Methoden bestehen, durch die Salafisten ihren Glauben anwenden: Ablehnung mit einer stattdessen erfolgenden Konzentration auf missionarische Aktivitäten (*da'wa*), politisches Engagement und Gewalt. Dies korrespondiert weitestgehend mit den drei Kategorien der Quietisten, politischen Salafisten

und Jihadisten. Wie wir jedoch in diesem Kapitel feststellen werden, sind diese Kategorien differenzierter, als es Wiktorowicz vermuten lässt.

Quietisten

Die größte Gruppe an Salafisten weltweit besteht wahrscheinlich aus jenen, deren *manhaj* gegenüber der Gesellschaft aus einem politischen Quietismus besteht: Sie sind nicht in parlamentarische Partizipation eingebunden, nehmen Abstand von politischen Debatten und entwickeln weder zur Innen- noch zur Außenpolitik politische Inhalte. Dies heißt jedoch keinesfalls, dass sie keine politischen Ansichten hätten, sondern vielmehr, dass sie diese lediglich in einem privaten Rahmen äußern oder in Form eines diskreten Ratschlags an die Herrscher in ihren Ländern herantragen, denen gegenüber sie oft explizit loyal auftreten. Statt politischem Engagement liegt ihr Fokus auf *da'wa*, Erziehung und religiöser Verkündung. Aufgrund ihrer apolitischen Haltung ist der Ausdruck „Quietisten“ eine treffendere Beschreibung für das, wofür sie stehen, als der Begriff „Puristen“. Zudem berufen sich alle Salafisten darauf, Puristen in ihrem eigenen Sinne zu sein.

Es sind insbesondere drei Gründe, weshalb Quietisten Abstand zu jeglicher Form aktiver Einbindung in die Politik halten: Einige glauben, dass Politik, mit den ihr eigenen Kompromissen und Abmachungen, die vermeintliche Reinheit des Islams mindern würde. Andere führen an, dass Politik lediglich aus bloßen Launen und kurzlebigen Moden bestehe, im Gegensatz zu der angeblichen ewigen Wahrheit des Islams, welche in Wirklichkeit die ungeteilte Aufmerksamkeit der Menschen brauche. Andere wieder bestehen darauf, da sie entweder von den Regimen zu dieser Sichtweise gedrängt werden oder weil sie tatsächlich selbst glauben, dass Politik eine Angelegenheit der Herrscher sei, denen die Aufgabe übertragen wurde, die Ordnung und die Einheit der Muslime aufrechtzuerhalten, womit sich die einfachen Gläubigen nicht beschäftigen sollten. Quietistische Salafisten können ihre Ablehnung

gegenüber politischen Aktivitäten natürlich auch aus einer Kombination dieser drei Punkte begründen.⁸

Aufgrund dieser drei oben erwähnten Gründe glaube ich, dass quietistische Salafisten keine homogene Gruppe sind, sondern in drei Kategorien unterteilt werden können. Die erste hiervon könnte als die „Distanzierten“ bezeichnet werden, also diejenigen, die Distanz zur Politik wahren und daher auch nicht reflexartig politische Linien des Herrschers unterstützen. Sie halten sich einfach fern von der Politik. Das bekannteste Beispiel dieser Strömung ist der syrisch-jordanische Gelehrte Muhammad Nasir al-Din al-Albani (1914–99).⁹ Die zweite Richtung innerhalb des quietistisch salafistischen *manhaj* hinsichtlich des Umgangs mit der Gesellschaft ist die, welche ich als „Loyalisten“ bezeichne. Diese Salafisten halten sich von der aktiven Teilnahme an der Politik ebenfalls fern, können aber dazu aufgerufen werden, die Politik ihres Herrschers zu unterstützen, wann immer er sie dazu auffordert. Solche Loyalität und Unterstützung für den Herrscher, wie bereits oben angesprochen, kann entweder aus dem ernststen Glauben, das Richtige zu tun, entstehen oder auch einfach aus Angst vor dem Regime. Wichtige salafistische Gelehrte, wie der Saudi 'Abd al-'Aziz bin Baz (gest. 1999) und Muhammad bin Salih al-'Uthaimin (gest. 2001) gehören zu dieser Kategorie.¹⁰ Die dritte Gruppe innerhalb des quietistischen Salafismus geht noch einen Schritt weiter in die zuvor beschriebene Richtung, indem sie aktiv die Loyalität zu einem bestimmten Regime, insbesondere zum saudischen, propagiert. Für diese „Propa-

⁸ Wagemakers 2012 a, 76–77.

⁹ Durch meine im Januar 2013 geführten zahlreichen Interviews mit Studenten von al-Albani wurde auch deutlich, dass er nicht per se antipolitisch eingestellt war. Tatsächlich befürwortete er stellenweise politische Integration, falls dies die am wenigsten Schaden verursachendste Option darstelle, und glaubte zudem daran, dass Politik genereller Bestandteil des Islams sei.

¹⁰ Es ist einfach, loyalistische Gelehrte als Strohmänner für die Regime, denen sie dienen, abzutun. Es ist jedoch wichtig zu verstehen, dass es auch ideologische Gründe dafür gibt, den Herrscher zu unterstützen. Siehe etwa al-Hanbali 2004, 78–79, 196–197 oder auch Steinberg 2002, 427–431, 457–469.

gandisten“ wird die Unterstützung des Herrschers beinahe zu einem Bestandteil des Glaubens und Vertreter dieser Richtung, wie der Saudi Rabi' Ibn Hadi al-Madkhali (geb. 1931), sind daher besonders vehement in ihrer Kritik gegenüber denjenigen Salafisten, die es wagen, die Weisheit des Herrschers in Frage zu stellen.¹¹ Die Unterschiede zwischen den drei Gruppen, die ich die „Distanzierten“, „Loyalisten“ und „Propagandisten“ genannt habe, sind jedoch nicht so groß, dass sie sich feindlich gegenüber stehen. Allgemein gesagt, sehen sie sich eher als Verbündete und gleich denkende Gläubige.

Politische Salafisten

Genauso wie die Puristen sind auch die politischen Salafisten nicht alle gleich. Sie unterscheiden sich von den Quietisten nicht nur durch ihre Beteiligung an politischen Debatten und/oder parlamentarischen Aktivitäten, sondern manchmal auch dadurch, dass ihre Ansichten bezüglich (internationaler) Politik differenzierter sind, als die der Quietisten. Da sie durch hochpolitische Gruppen wie die Muslimbruderschaft beeinflusst wurden, kennen sie sich mit politischen Prozessen und Wahlen besser aus als ihre quietistischen Brüder. Ihr politischer Aktivismus kommt jedoch nicht immer auf die gleiche Art und Weise zum Ausdruck. Einige politische Salafisten sind tatsächlich in parlamentarische Politik involviert, während andere, entweder weil sie es nicht dürfen oder weil sie keine Wahlen bestreiten wollen, lediglich sozial aktiv sind oder hitzige Debatten über Innen- und Außenpolitik führen.¹²

Die Zahl der parteipolitisch aktiven politischen Salafisten ist mit dem Beginn des sogenannten Arabischen Frühlings

¹¹ Roel Meijer 2011. Eine Webseite, die darauf spezialisiert ist, al-Madkhali für seine angebliche extreme Unterstützung des saudischen Regimes anzugreifen ist <http://madkhalis.com/>.

¹² Quietistische Salafisten beteiligen sich manchmal an Debatten politischen Inhalts, jedoch meist aus einer religiösen Perspektive. Siehe etwa 'Ali b. Hasan b. 'Ali b. 'Abd al-Hamid al-Halabi al-Athari (2012), *Kalimat haqq 'il-miyya fi ahداث suriya*, o.O., <http://alhalaby.com/emad/kalamat%20hak.pdf>.

gestiegen. So haben z. B. Parteien wie Hizb al-Nur in Ägypten beachtliche Wahlerfolge verzeichnen können.¹³ Aber sogar vor dem Arabischen Frühling waren salafistische Parteien im Libanon und in Kuwait im Parlament involviert. Einige diese Parteien, wie Hizb al-Nur, streben danach, Politik auf allen Ebenen zu beeinflussen. Im Libanon ist die Situation weniger eindeutig. Dort nehmen einige Salafisten hauptsächlich deswegen an parlamentarischer Politik teil, um eine Alternative zu der vermeintlichen „schiiischen Gefahr“ (repräsentiert vor allem durch Hizb Allah) zu bieten, und weniger, um als eine wirkliche Opposition zu fungieren. Tatsächlich sehen sie ihre parlamentarische Partizipation vor allem als eine Erweiterung ihrer Missionierungsbemühungen, nur auf einer anderen Plattform. Konsequenterweise könnte man argumentieren, dass diese Salafisten in Wirklichkeit Quietisten im politischen Gewand seien. Allerdings gibt es auch libanesische Salafisten, die sich vollständig politisch betätigen aus dem einfachen Grund, Politiker sein zu wollen.¹⁴

Der zweite Arm innerhalb des politischen Salafismus, also diejenigen Salafisten, welche politisch motiviert sind, sich aber selbst nicht parlamentarisch betätigen, war vor allem in den 1990ern in Saudi-Arabien sichtbar. Als das saudische Regime 1990 500.000 US-Truppen in das Land einlud, um das Königreich gegen einen potenziellen Angriff Iraks zu verteidigen, machte eine Generation auf sich aufmerksam, die in den 1960ern und 1970ern noch traditionell salafistisch erzogen wurde, ihre Bildung in den 1980ern jedoch durch Intellektuelle der Muslimbruderschaft erhalten hatte. Diese Einladung führte zu einem lautstarken Aufschrei unter den Führern der sogenannten *sahwa*-(Erweckungs-)Bewegung, dem Namen unter dem diese politisch revitalisierte Generation von Salafisten geläufig ist, zu denen Gelehrte wie Salman al-ʿAuda, Safar al-Hawali und ʿA'id al-Qarni gehörten.¹⁵ Ihre Ideen waren al-

¹³ Zur Hizb al-Nur siehe Fouad in diesem Band.

¹⁴ Pall 2013, 51–62.

¹⁵ Hierzu siehe auch Steinberg in diesem Band.

lerdings nicht auf ihre Ablehnung amerikanischer Truppen auf saudischem Boden beschränkt. Sie entwickelten relativ detaillierte Ideen dazu, wie Saudi-Arabien regiert werden und welche Rolle es in der internationalen Politik einnehmen sollte. Diese Ansichten wurden durch sie in Petitionen, Briefen und über Organisationen verfochten.¹⁶ Obwohl dieser Trend in Saudi-Arabien selbst schlussendlich marginalisiert wurde, beeinflussten seine Vertreter, darunter der berühmte Gelehrte Muhammad Surur, salafistische Gruppen in vielen anderen nahöstlichen Staaten und sogar in Europa.¹⁷

Jihadisten

Jihad-Salafismus ist die eventuell am wenigsten verstandene Richtung innerhalb der drei Kategorien des Salafismus. Obwohl viel über die Ideen, die al-Qaida zugrunde liegen, geforscht wurde, insbesondere nach dem 11. September 2011, werden Jihad-Salafisten manchmal einfach als Salafisten angesehen, „die Jihad betreiben“. Dies ist zweifellos eine Vereinfachung ihrer Ansichten, da alle Salafisten den Jihad als integralen Bestandteil des Islams ansehen. Der Unterschied zwischen ihnen und den Jihad-Salafisten liegt in der Art des Jihads, den sie unterstützen. Allgemein gesprochen, kann man drei Typen des bewaffneten Jihads voneinander abgrenzen: Der klassische Jihad, eine zumeist defensive Form der Kriegsführung zwischen *dar al-Islam* (Gebiet des Islams) auf der einen und *dar al-harb* (Gebiet des Krieges) auf der anderen Seite; der revolutionäre Jihad, welcher aus der Exkommunizierung (*takfir*) des muslimischen Herrschers, aufgrund dessen angenommener Weigerung, islamische Gesetze (die Scharia) in Gänze anzuwenden, resultiert und dazu gedacht

¹⁶ Zur Sahwa siehe Mamoun Fandy (1999), *Saudi Arabia and the Politics of Dissent*, New York; Stéphane Lacroix (2010), *Les islamistes Saoudiens: Une insurrection manquée*, Paris; Joshua Teitelbaum (2000), *Holier than Thou: Saudi Arabia's Islamic Opposition*, Washington.

¹⁷ Siehe z. B. Pall 2013, 70–73.

ist, den Umsturz von Regimen in der muslimischen Welt zu begründen; der globale Jihad, dessen Anhänger – am berühmtesten hiervon al-Qaida – danach streben, die USA und andere westliche Ziele zu attackieren, um diese Länder dazu zu bewegen, ihre Unterstützung für diktatorische und als vom Glauben abgefallene (Apostasie) Herrscher in der muslimischen Welt aufzugeben.¹⁸ Was Jihad-Salafisten von ihren quietistischen und politischen „Brüdern“ unterscheidet, ist ihre Unterstützung des revolutionären Jihads zur Lösung von Muslim-internen Problemen wie angenommener Apostasie und angeblicher unislamischer Gesetzgebung. Während andere Salafisten den klassischen Jihad, mit seinen starken Wurzeln im islamischen Recht, unterstützen, lehnen sie jedoch den Sturz von Regimen ab. Im politischen Umsturz, der aus ihrer Sicht auf einer extremistischen Interpretation von *takfir* (jemanden zum Ungläubigen erklären) beruht, sehen sie die Gefahr der *fitna* (Chaos, Bürgerkrieg). Weiterhin kam dieser Typ des Jihads nicht, wie Wiktorowicz behauptet, erst „während des Krieges in Afghanistan [von 1979–89] gegen die Sowjet-Union“¹⁹ auf, sondern hat tatsächlich ideologische und organisatorische Wurzeln in den 1960er und 1970er-Jahren, die auf die Schriften des ägyptischen radikalen Muslimbruders Sayyid Qutb (1906–66) zurückgehen sowie auf die gewalttätigen Bewegungen, die zu jener Zeit entstanden waren.²⁰

3. Zur Historie von *al-wala' wa-l-bara'*

Eine Sache, die alle Salafisten verschiedener *manahij* gemein haben, ob sie nun *da'wa* (Mission), politische Partizipation oder revolutionären Jihad bevorzugen, ist, dass sie alle *al-*

¹⁸ Wagemakers 2012 a, 52–74.

¹⁹ Wiktorowicz 2006, 225.

²⁰ Gilles Kepel (2003), *Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and the Pharaoh* (übersetzt von Jon Rothschild), Berkeley/ Los Angeles.

wala' wa-l-bara' als ein grundlegendes Konzept verstehen. Dieser Ausdruck hat eine lange Geschichte, die dem Salafismus weit vorausgeht, und wird zudem nicht einheitlich interpretiert, wie der folgende Abschnitt zeigen wird.

Vorislamische und frühislamische Wurzeln

Der genaue Ursprung von *al-wala' wa-l-bara'* ist nicht bekannt. Obwohl von einem Autor behauptet wird, dass die Wurzeln im Judentum liegen, wurden bislang keine Beweise vorgelegt *wie, wann* und *weshalb* das Konzept durch die Muslime von den Juden übernommen wurde.²¹ Ferner ignoriert diese Aussage viele gegenläufige Beweise. Wahrscheinlich ist daher anzunehmen, dass die Ausdrücke *wala'* und *bara'* beide vorislamische Ursprünge haben. Ausführliche Forschung hat gezeigt, dass *wala'*, sowohl in vor- als auch frühislamischer Zeit als Bezeichnung für eine Form des Patronats bzw. Klientelverhältnisses genutzt wurde.²² *Bara'* (oder linguistisch verwandte Begriffe wie *tabarru'* und *bari'*) geht ebenfalls auf das vorislamische Arabien zurück, wo es den Ausschluss eines aufsässigen Mitglieds aus dem Stamm bezeichnete.²³ In Anbetracht dessen, dass sowohl *wala'* als auch *bara'* in vorislamischen Zeiten existierten und ihnen wahrscheinlich auch damals schon Gewicht zukam, scheint es offensichtlich, dass beide Begriffe auf natürliche Weise in den Diskurs des frühen Islams und des Korans aufgenommen wurden, auch wenn dies eventuell mit einer deutlicheren islamischen Bedeutung geschah. Wie es auch genau ausgesehen haben mag, der Koran erwähnt Formen von *wala'* an mehreren Stellen, zum Beispiel in 5:51: „O ihr, die ihr glaubt! Nehmt euch die Juden und die Christen nicht zu Freunden (*auliya'*)! Sie sind untereinander

²¹ Mouline 2011, 107.

²² Monique Bernards und John Nawas (Hrsg.) (2005), *Patronate and Patronage in Early and Classical Islam*, Leiden, insbesondere den Teil von Ulrike Mitter, „Origin and Development of the Islamic Patronate“, 71–73; Crone 1987, 35–42.

²³ Für weitere Details siehe Wagemakers 2009 b, 82–83.

Freunde. Wer von euch sich ihnen anschließt (*man yatawallahum minkum*), der gehört zu ihnen.“

Das gleiche gilt auch für die verschiedenen Formen von *bara'*, wie in Koran 60:4: „Ein schönes Vorbild habt ihr an Abraham und an denen, die mit ihm waren. Damals, als sie zu ihren Leuten sprachen: ‚Wir sind nicht verantwortlich für euch (*inna bura'a minkum*) und nicht für das, was ihr noch außer Gott verehrt.‘“ Die Verse, in denen die beiden Begriffe benutzt werden, sind recht unterschiedlich, aber sie scheinen gemein zu haben, dass sie zwischen einer Innen-Gruppe (der man gegenüber loyal sein sollte) und einer Außen-Gruppe (von der man sich fernhalten sollte) unterscheiden. Es ist jedoch nicht eindeutig, welches Kriterium festlegt, in welche der beiden Kategorien jemand einzuordnen ist und unter welchen Umständen dies passiert.²⁴ In jedem Fall scheint die erste Gruppe von Muslimen, die *wala'* und *bara'* in kombinierter Form angenommen hat, dies genau aus dem Grund getan zu haben, um zwischen einer Innen- und einer Außen-Gruppe unterscheiden zu können. Dies waren die sogenannten Kharijiten, welche aus der muslimischen Gemeinschaft aufgrund eines Konfliktes mit dem vierten Kalifen (Kalif = Nachfolger Muhammads) 'Ali Ibn Abi Talib (r. 656–61) „hinauszogen“ (arabisch: *kharaja*, daher der arabische Name *khawarij* für diese Gruppe). Die Kharijiten nutzten das Konzept, um Loyalität untereinander her- und sicherzustellen und andere aus ihrer Gemeinschaft herauszuhalten, was eine simple Schwarz-Weiß-Wahrnehmung der Welt zur Folge hatte. Das gleiche gilt auch für die Ibaditen, die als eine moderatere Form der Kharijiten bezeichnet werden könnten, wobei die Ibaditen die Kategorie des *tawaqquf* (aufgeschobenes Urteil) in Fällen kennen, in denen weder *wala'* noch *bara'* anwendbar war.²⁵ Der bekannteste Zweig des Islams jedoch, der das Konzept für sich entdeckte, waren

²⁴ Wagemakers 2012 a, 151.

²⁵ Kohlberg 1986, 142–143. Für eine ausführliche Behandlung von *al-wala' wa-l-bara'* in ibaditischer Theologie siehe Hoffman 2012, 156–211.

die Schiiten, die *walaya* (eine Variante von *wala*) als Wort gebrauchen, um ihre Loyalität gegenüber ihren eigenen Imamen zu bekunden. Mit der Zeit wurde zudem *bara* unter Schiiten ein gängiger Terminus, der die Ablehnung der ersten drei Kalifen, die 'Ali, den die Schiiten als ersten legitimen Imam betrachten, vorausgegangen waren, zum Ausdruck bringt.²⁶

Salafistische Auffassungen von *al-wala' wa-l-bara'*

Angesichts der Aneignung von *al-wala' wa-l-bara'* durch heterodoxe islamische Gruppen ist es nicht allzu überraschend, dass sunnitische Muslime von dem Konzept zunächst nicht begeistert waren. Tatsächlich taten verschiedene Gelehrte des 10.-12. Jahrhunderts der hanbalitischen Rechtsschule – auf deren namensgebenden „Gründer“ Ahmad Ibn Hanbal (780–855) Salafisten sich oft berufen – *al-wala' wa-l-bara'* als *bid'a* (unerlaubte Neuerung) ab.²⁷ Etwas später jedoch nutzte der ebenfalls hanbalitische Gelehrte Ibn Taimiyya (1263–1328) die Idee (wenn auch nicht explizit mit diesen Worten) von *al-wala' wa-l-bara'*, um Muslime dazu aufzurufen, auf dem „rechten Weg“ (*al-sirat al-mustaqim*) zu bleiben, indem sie Abstand zu Ritualen und Bräuchen der Juden und Christen nehmen. Muslime sollten sich hiervon fernhalten, damit sie den Nicht-Muslimen in deren Art der Gottesanbetung nicht zu ähneln beginnen und dabei ihre eigene Religion „beflecken“.²⁸ Ibn Taimiyyas Aufruf an die Muslime, Distanz zu den „Ungläubigen“ zu halten, wurde von seinem Schüler Ibn Qayyim al-Jauziyya (1292–1350) weiterentwickelt, der ein Buch darüber schrieb, wie man mit nicht-muslimischen Minderheiten, die unter dem Schutz des Islams

²⁶ Kolhberg 1986, 144–175. Vgl. auch S. J. Badakhchani 2010, 25–32.

²⁷ Wagemakers 2009 b, 85.

²⁸ Ahmad b. 'Abd al-Halim b. 'Abd al-Salam b. Taymiyya (1998), *Iqtida' al-sirat al-mustaqim li-mukhalafat ashab al-jahim*, Hrsg. Nasir b. 'Abd al-Karim al-'Aql, 2 Bände. o.O.

stehen (*abl al-dhimma*), umgehen soll. Die Behandlung dieses Themas basierte auf unzähligen Beispielen aus den heiligen Texten – insbesondere der Prophetenüberlieferungen (*hadithe*) –, die von der Anwendung der Kopfsteuer (*jizya*) für die Schutzbefohlenen (*dhimmis*) über die Akzeptanz der nach jüdischen oder christlichen Riten geschlachteten Tiere bis hin zu Fragen des Erbrechts reichen.²⁹ Ibn Qayyim al-Jauziyyas Absicht war es, die Unterschiede zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen zu betonen und beide auf Abstand zu halten. Es ist wahrscheinlich, dass eben dieser Grund auch einige andere Gelehrte, so wie den Nordafrikaner al-Wansharisi (1430–1508), antrieb, zu unterstreichen, dass es Muslimen nicht gestattet sei, unter den Anhängern anderer Religionen zu leben, und dass sie daher danach streben müssten, die Auswanderung (*hijra*) in muslimische Länder zu unternehmen.³⁰ Wahrscheinlich waren es die Schriften Ibn Taimiyyas, der eine wichtige Quelle der Inspiration für den Reformgelehrten Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhab (1703–92) auf der Arabischen Halbinsel war, die dazu führten, dass die Doktrin von *al-wala' wa-l-bara'* Eingang in den „Wahhabismus“, der zentralarabischen Form des Salafismus, fand.³¹ Trotz der vorislamischen Anfangsgeschichte des Konzepts und seiner frühen Übernahme durch heterodoxe Gruppen ist es einfach zu verstehen, warum Salafisten hiervon angezogen werden: Es ist der Inbegriff einer scheinbar koranischen Pflicht, auf jede Art und Weise loyal

²⁹ Shams al-Din Abu 'Abdallah Muhammad b. Abi Bakr b. Qayyim al-Jawziyya (2002), *Ahkam abl al-dhimma*, Hrsg. Taha 'Abd al-Ra'uf Sa'id, 2 Bände, Beirut.

³⁰ Abu l-'Abbas Ahmad b. Yahya b. Muhammad al-Tilimsani al-Wansharisi (1996), *Asna l-matajir fi bayan ahkam man ghalaba 'ala watanhi l-nasara wa-lam yuhajir wa-ma yatarattabu 'alayhi min al-'uqubat wa-l-zawajir*, Hrsg. Husayn Mu'annas, Kairo.

³¹ Ibn 'Abd al-Wahhab hat möglicherweise die Ideen der Schriften von Ibn Taimiyya und ähnliche Auffassungen von *al-wala' wa-l-bara'* über die berühmte exegetische Arbeit des Ibn Kathir erlangt. Hierzu müsste jedoch noch weitere Forschung betrieben werden. Vgl. Wagemakers 2008 a, 361–364. Zu al-Wahhab siehe auch Steinberg in diesem Band.

und gläubig gegenüber dem Islam und seinen Anhängern zu sein sowie Abstand von allem (oder jedem) hiervon abweichenden zu halten. In Anbetracht der salafistischen Betonung der strikten persönlichen Frömmigkeit auf der einen Seite und deren Verdammung der *bid'a* (unerlaubte Neuerung) auf der anderen Seite, verkörpert *al-wala' wa-l-bara'* auf eine Weise die salafistische Suche nach „Reinheit“ und dient als ein ideales Instrument, um angenommene „Bedrohungen“ des Islams abzuwehren.³² Durch die Schriften wahhabitischer Gelehrter wurde *al-wala' wa-l-bara'* zum Teil zu einem zentralen Element der salafistischen Lehre, da viele saudische Gelehrte betonten, dass man keinen Umgang mit Nicht-Muslimen und ihren Bräuchen pflegen solle. Aber was bedeutete dies in der Praxis? Einige Gelehrte, wie Sulayman Ibn 'Abdallah Al al-Shaikh (1785–1818), 'Abd al-Latif Ibn 'Abd al-Rahman Al al-Shaikh (gest. 1876) und Hamad Ibn 'Atiq (gest. 1883/1884), die einflussreiche wahhabitische Autoritäten ihrer Zeit waren, hoben hervor, dass man loyal gegenüber dem frommen Herrscher des saudischen Staates sein solle. Diejenigen, die dies nicht taten, sondern sich stattdessen mit dem Osmanischen Reich, welches sich damals in Konflikt mit den Saudis befand, verbündeten, wurden daher als Verräter verurteilt. In den Schriften von Ibn 'Atiq wurde die Verwerfung von Nicht-Muslimen – was die angeblich vom Glauben abgefallenen Osmanen einschloss – zu einer Art Lackmustest für den Glauben eines Muslims. Es war dieser Glaube, der diverse wahhabitische Gelehrte dazu veranlasste, sogar den im 19. Jahrhundert herrschenden saudischen Machthaber 'Abd Allah wegen seines Hilferufs an die „abtrünnigen“ Osmanen, als seine Herrschaft durch seinen Bruder Sa'ud herausgefordert wurde, zu kritisieren.³³

³² Wagemakers 2008 b, 1–22.

³³ M.J. Crawford (1982), „Civil War, Foreign Intervention, and the Question of Political Legitimacy: A Nineteenth-Century Sa'udi Qadi's Dilemma“, *International Journal of Middle East Studies* 14:3, 227–248; Wagemakers 2012 b, 94–97.

Die Kritik, die einige wahhabitische Gelehrte gegen den Herrscher und auch gegen andere Gelehrte hervorbrachten, trug zur Uneinigkeit und zum Bürgerkrieg im saudischen Staat des späten 19. Jahrhunderts bei, der schließlich zusammenbrach. Die Erkenntnis, dass internes Gezänk zum Niedergang des saudischen Staates beigetragen hatte, veranlasste einige wahhabitische Gelehrte zu mehr Untertänigkeit gegenüber dem Machthaber, um so die Einheit des Staates um jeden Preis aufrechtzuerhalten, teilweise auch, weil sie wussten, dass sie ihren Einfluss ohne den Herrscher, der sie schützt, verlieren würden. Andere wiederum nutzten die Schriften der Gelehrten des 19. Jahrhunderts, die zum Unfrieden beigetragen hatten, um die aktuelle saudische Politik zu kritisieren: Genau wie der Herrscher 'Abd Allah im 19. Jahrhundert die „ungläubigen“ Osmanen um Hilfe gebeten hatte, so bat im 20. Jahrhundert König Fahd die US-Amerikaner um Hilfe, als das Königreich Gefahr lief, 1990 vom Irak attackiert zu werden.³⁴ Wahhabiten interpretierten also das Erbe des saudischen Bürgerkriegs im 19. Jahrhundert sehr unterschiedlich. Ihre verschiedenartigen Ansichten spiegelten sich in ihren Schriften in den jeweiligen Betrachtungsweisen von *al-wala' wa-l-bara'* wider, was sich auch auf andere Salafisten übertrug. Dies führte zu einer Situation, in der es drei grundlegende Formen von *al-wala' wa-l-bara'* gibt: Die erste hebt die soziale und zwischenmenschliche Dimension des Konzeptes durch die Konzentration auf Loyalität gegenüber Gott, dem Islam und den Muslimen sowie durch Distanz von allem anderen im Alltag hervor. Die zweite Form ist die Idee, dass Muslime keine politischen und militärischen Allianzen mit Nicht-Muslimen eingehen sollten, insbesondere dann nicht, wenn diese Allianzen dazu dienen, gegen andere Muslime vorzugehen. Die dritte Form von *al-wala' wa-l-bara'* ist der Glaube, dass Loyalität gegenüber Gott sich in jeder Sphäre des Lebens niederschlagen sollte, worunter auch die Gesetzgebung fällt. Wenn ein mus-

³⁴ Wagemakers 2012 b, 97–104.

limischer Herrscher die Scharia nicht in Gänze anwendet, habe dieser Loyalität zu „menschengemachten“ Gesetzen anstatt zu göttlichen und sollte daher mit der stärksten verfügbaren Methode bekämpft werden: dem Jihad.

4. *Al-wala' wa-l-bara'* und der *manhaj* der Salafisten

Wenn wir die Historie des Konzeptes von *al-wala' wa-l-bara'* und die drei gegenwärtigen Formen, die sich daraus ergeben haben, betrachten, scheint es offensichtlich zu sein, dass eine dieser Ausprägungen sich auf *da'wa* (Mission) auf sozialer und zwischenmenschlicher Ebene fokussiert, eine andere behandelt (internationale) Politik und die dritte Form führt zum Jihad. Auf den ersten Blick scheint sich dieser Befund in die drei Kategorien (quietistisch, politisch, jihadistisch) des salafistischen *manahij* (Methoden) hinsichtlich des Umgangs mit der Gesellschaft, wie sie Wiktorowicz dargelegt hat, einzufügen und damit also sein Ergebnis, dass es drei Arten von Salafisten gibt, zu bestätigen. Bei genauerem Hinsehen auf die Anwendung von *al-wala' wa-l-bara'* durch Salafisten wird jedoch klar, dass diese Einteilung nicht so eindeutig abgegrenzt ist und dass es diverse Überschneidungen gibt.

Die soziale und zwischenmenschliche Dimension

Al-wala' wa-l-bara' als ein Konzept, welches das soziale und zwischenmenschliche Verhalten diktiert, ist wahrscheinlich die am weitesten verbreitete Form von Loyalität und Lossagung unter Salafisten, teilweise weil es auf den Aussprüchen des Propheten und den Arbeiten von Gelehrten wie Ibn Taimiyya und Ibn al-Qayyim basiert, deren Autorität bei Salafisten außer Frage steht. Die Doktrin drückt sich unter anderem in Fatwas (Rechtsgutachten) aus, die Muslimen anraten, den Juden und Christen in der Art des Grußes, der Kleidung, der Namensgebung sowie der Bräuche und Riten nicht zu ähneln, um nicht ihnen gegenüber loyal zu werden, sondern

alle Loyalität ausschließlich auf Gott auszurichten. Um zu vermeiden, gegenüber Nicht-Muslimen loyal zu werden, raten einige zeitgenössische Gelehrte den ihnen folgenden Gläubigen, Lossagung (*bara'*) zu praktizieren, indem sie in muslimische Länder auswandern. Solche Ansichten wurden etwa durch prominente quietistische Gelehrte, wie Ibn Baz, Ibn al-'Uthaimin und Salih Ibn Fauzan al-Fauzan (geb. 1935)³⁵, geäußert und es wurde zu Recht darauf hingewiesen, dass derartige Ideen zum Teil großen Einfluss auf Muslime im Westen haben, die von Nicht-Muslimen umgeben sind, von denen sie eigentlich abrücken sollen.³⁶

Zugleich ist es eindeutig, dass quietistische Salafisten nicht die Einzigen sind, die diese Sicht von *al-wala' wa-l-bara'* vertreten. Jihad-salafistische Ideologen, wie etwa der Saudi Humud Ibn 'Uqla al-Shu'aibi (gest. 2002)³⁷ und der Jordanier Abu Muhammad al-Maqdisi (geb. 1959)³⁸, heben diese soziale und zwischenmenschliche Form von *al-wala' wa-l-bara'* ebenso hervor, womit sie auch zeigen, dass die verschiedenen Typen von Salafisten doch mehr Gemeinsamkeiten haben, als Wiktorowicz's Einteilung vermuten lässt. Umgekehrt ist es gleichermaßen deutlich, dass quietistische Salafisten *al-wala' wa-l-bara'* nicht immer auf die gleiche Art interpretieren. Ein Beispiel ist das Grüßen von Nicht-Muslimen. Berühmte saudische Gelehrte, wie Ibn Baz und Ibn al-'Uthaimin, haben diverse Abhandlungen zu den Verboten verfasst, „Friede sei mit dir“ (*al-salam alaikum*) zu einem Nicht-Muslim zu sagen oder auch eine Handbewegung zu einem „Ungläubigen“ als Grußzeichen zu machen, ohne dabei etwas zu sagen.³⁹ Während

³⁵ Wagemakers 2012 b, 97–99; ders., 2008 b, 5–7; ders., 2009 b, 88–90.

³⁶ Uriya Shavit (2012), „The Wasati and Salafi Approaches to the Religious Law of Muslim Minorities“, *Islamic Law and Society* 19, 430–431, 438–444.

³⁷ Humud b. 'Uqla' al-Shu'aybi, *Hukm al-musharaka fi ihtifalat al-nasara*, (www.tawhed.ws/r?i=3wj3wjhm).

³⁸ Abu Muhammad al-Maqdisi (2007), *Majmu' fatawa l-shaikh Abu [sic] Muhammad al-Maqdisi*, o.O., 90–91, 122, 124. Siehe auch Wagemakers 2012 a, 170.

³⁹ Wagemakers 2012 b, 98.

meiner Feldstudien bei jordanischen Salafisten wurde ich (ein Nicht-Muslim) allerdings oft in beiden – angeblich verbotenen – Arten begrüßt. Als ich einen bekannten jordanischen salafistischen Gelehrten hierauf ansprach, verwies er auf die Unterschiede zwischen jordanischen und saudischen Salafisten in dieser Hinsicht und erklärte, dass die Jordanier bei dieser Frage etwas moderater seien.⁴⁰ Dies unterstreicht, dass Quietisten diverser sind, wie wir bereits oben gesehen haben, als Wiktorowicz es in seiner Arbeit annimmt.

Politische und militärische Allianzen

So wie die erste Interpretation von *al-wala' wa-l-bara'* nicht ausschließlich nur von Quietisten vertreten wird, ist der zweite Typ von Loyalität und Lossagung nicht ausschließlich den politischen Salafisten zuzurechnen. Obwohl einige politische Salafisten gegen den „Hilfsgesuch bei Ungläubigen“ (*al-isti'ana bi-l-kuffar*)⁴¹, so wie es die saudischen Herrscher 'Abd Allah im 19. Jahrhundert und König Fahd im Jahr 1990 taten, argumentiert haben, wurde dieses Konzept höchstwahrscheinlich vom Jihad-Salafisten Abu Muhammad al-Maqdisi wiederentdeckt. Es ist anzunehmen, dass seine Schriften⁴² die Quelle direkter oder indirekter Inspiration für viele andere Jihad-Salafisten war, die diese Form von *al-wala' wa-l-bara'* ebenfalls vertreten. Dies trifft vermutlich auch auf eine leicht abweichende Form politischer Loyalität zu, die von jihadistischen Salafisten verurteilt wird: „Hilfe

⁴⁰ Der Grund hierfür liegt wahrscheinlich darin, dass saudische Gelehrte erlebt haben, wie ihnen über die Jahrhunderte hinweg und insbesondere in den letzten Jahrzehnten, Kompetenzen zur Regelung politischer Angelegenheiten abgenommen wurden. Dies führte dazu, ihre ganze Aufmerksamkeit sozialen und zwischenmenschlichen Themen zu widmen.

⁴¹ Safar b. 'Abd al-Rahman al-Hawali, *Kashf al-ghumma 'an 'ulama' al-umma*, (<http://saaaid.net/book/open.php?cat=84&book=540>, 1991).

⁴² Insbesondere Abu Muhammad al-Maqdisi (2000/2001[1989]), *Al-Kawashif al-jaliyya fi kufr al-daula al-sa'udiyya*, www.tawhed.ws/t.

für die Ungläubigen“ (*i'anat al-kuffar*).⁴³ Besonders nach dem 11. September 2001 wurden muslimische Staaten wie Pakistan, Afghanistan und Saudi-Arabien durch die USA gebeten, den US-geführten „Krieg gegen den Terrorismus“ zu unterstützen, was Jihad-Salafisten als „Hilfe für die Ungläubigen“ bezeichneten und dementsprechend als falsche Loyalität verdamnten.⁴⁴

Interessanterweise waren es nicht nur Jihad-Salafisten, die diese Form der politischen Interpretation von *al-wala' wa-l-bara'* annahmen. Tatsächlich verurteilte der ausgesprochen unabhängige und sich von der Politik fernhaltende jordanische Quietist al-Albani den saudischen Hilferuf an die Amerikaner während des Golfkriegs 1990 mit der Begründung von *al-wala' wa-l-bara'*. Für ihn war dieser Hilferuf an die USA eine Verletzung des Verbots, „Ungläubige“ um Hilfe zu bitten, trotz des Widerspruches einiger saudischer (Königs-)loyaler Gelehrter, die die Entscheidung des saudischen Regimes, die Amerikaner ins Land zu holen, unterstützten.⁴⁵ Obwohl die Entscheidung der Saudis, die USA um Hilfe zu bitten, damals hoch umstritten war und von mehr Gelehrten zurückgewiesen wurde als nur von al-Albani⁴⁶, zeigt dessen Übernahme einer Position, die der von politischen Salafisten und insbesondere von Jihad-Salafisten entspricht, einmal mehr, dass die Grenzen zwischen den Kategorien der salafistischen *manahij* hinsichtlich des Umgangs mit der Gesellschaft, die durch Wiktorowicz aufgestellt wurden, zuweilen durchlässig bzw. verschwommen sind.

⁴³ al-Rasheed 2007, 139–146.

⁴⁴ Wagemakers 2012 a, 155–160.

⁴⁵ Interview mit Tsam Hadi, Amman, Januar 2013.

⁴⁶ James Piscatori (1991), „Religion and Realpolitik: Islamic Responses to the Gulf War“, In *Islamic Fundamentalisms and the Gulf Crisis*, Hrsg. James Piscatori, 6–10. Chicago.

Gesetzgebung als eine Form der Loyalität

Die dritte Interpretation von *al-wala' wa-l-bara'* – die Idee, dass eine „unislamische“ Gesetzgebung eine falsche Form der Loyalität, abseits von Gott und vom Islam ist, der mit Lossagung (*bara'*) in der Form von Jihad entgegengetreten werden sollte – ist die am wenigsten populäre bzw. verbreitetste. Anders als die beiden ersten Formen von Loyalität und Lossagung, die sich von Salafisten einer weiten Bandbreite zu eigen gemacht wurden, ist dieser Typ von *al-wala' wa-l-bara'* zumeist eine nochmals durchdachte Art der Exkommunizierung (*takfir*) eines muslimischen Herrschers, die Abu Muhammad al-Maqdisi aufgebracht hat und die Loyalität und Lossagung in die existierenden Konzepte des *takfir* integriert hat; eine „salafisierte“ Form des *takfir*, sozusagen. Vielleicht weil Salafisten die Notwendigkeit für eine neue Dimension des *takfir* oder von *al-wala' wa-l-bara'* nicht sehen oder weil sie spürten, dass hierdurch letztgenanntes Konzept seiner ursprünglichen Bedeutung und Aufgabe, nämlich zwischen einer Innen- und einer Außen-Gruppe unterscheiden zu können, beraubt wird, scheint fast niemand diese dritte Form von *al-wala' wa-l-bara'* übernommen zu haben. Daher – und einfach auch deshalb, weil es wenige, außer al-Maqdisi selbst verwenden – ist diese Spielart die einzige, die wirklich originär und ausschließlich als jihad-salafistisch gelten kann.⁴⁷

5. Fazit

In diesem Kapitel haben wir gesehen, dass die dreigliedrige Einteilung von Salafisten durch Wiktorowicz in die Kategorien Puristen/Quietisten, politische Salafisten und Jihadisten eine grundlegend richtige Analyse der drei verschiedenen salafistischen Methoden (*manahij*) gegenüber der Gesellschaft darstellt, aber wir haben ebenso festgestellt, dass diese Ein-

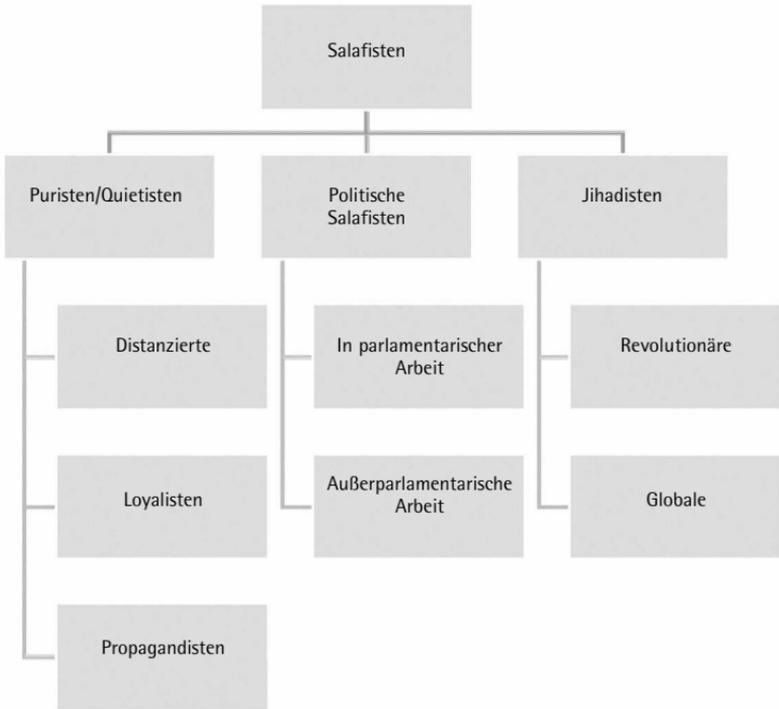
⁴⁷ Wagemakers 2012 a, 166–179.

teilung auch einige Unzulänglichkeiten aufweist. Mit zwei dieser Unzulänglichkeiten haben wir uns hier beschäftigt, nämlich dem Fakt, dass es eine größere Diversität innerhalb der drei Gruppen gibt, als Wiktorowicz in seiner Arbeit behauptet, und dass es mehr Überschneidungen zwischen den verschiedenen *manahij* gibt, als er vorschlägt.

Im ersten Abschnitt wurde dargelegt, dass Quietisten nicht alle gleich sind, sondern unterteilt werden können in a) „Distanzierte“, die sich von der Politik insgesamt fernhalten, b) „Loyalisten“, die von den jeweiligen Regimen bei Bedarf zur Unterstützung gerufen werden können und denen gegenüber sie sich untertänig und loyal verhalten sowie c) „Propagandisten“, die glauben, dass der Unterstützung ihrer Regierung vorrangigste Bedeutung zukäme und sehr scharf in ihrer Kritik denen gegenüber sind, die mit ihnen hierin nicht übereinstimmen.

Ebenso sollte man politische Salafisten unterteilen, in die, welche tatsächlich in parlamentarische Politik involviert sind, und jene, die – entweder aus Überzeugung oder aus Notwendigkeit – Abstand hiervon nehmen und ihre Aktivitäten auf politische Debatten und sonstigen Aktivismus begrenzen. Die erste Gruppe ist ferner nicht immer aus dem inneren Wunsch heraus, an parlamentarischen Prozessen teilzunehmen, hieran beteiligt, sondern deshalb, weil sie eine andere Plattform für die Propagierung ihrer Form des Islams nutzen oder als erstrebenswertere Alternative zu Säkularen und Schiiten auftreten wollen.

Die Jihad-Salafisten schließlich sind nicht einfach Salafisten, die an die Rechtmäßigkeit des Jihads glauben, da alle Salafisten dies zu einem gewissen Maße tun. Sie können vielmehr als jene Salafisten definiert werden, die denken, dass Jihad nicht auf Konflikte mit nicht-muslimischen Ländern begrenzt sein sollte, sondern auch (oder sogar hauptsächlich) dazu dienen sollte, angeblich vom Glauben abtrünnig gewordene Herrscher in muslimischen Ländern selbst zu stürzen, um einen islamischen Staat errichten zu können.



Aufteilung der Salafisten

Im zweiten Abschnitt haben wir einen Blick auf die historische Entwicklung von *al-wala' wa-l-bara'* geworfen und festgestellt, dass die Wurzeln vermutlich in vorislamischen Zeiten liegen, das Konzept anschließend von den Muslimen übernommen wurde und so Eingang in den Koran fand. Obwohl es zunächst nur von heterodoxen Muslimen benutzt und von hanbalitischen Rechtsgelehrten als unzulässige, religiöse Neuerung missbilligt wurde, begannen spätere Gelehrte, die heute Gewährsmänner der Salafisten sind, wie Ibn Taimiyya, sich die Doktrin zu eigen zu machen. Es ist anzunehmen, dass der Grund hierfür darin lag, dass hiermit ein ideales Konzept vorlag, durch welches sie dem angenommenen koranischen Erfordernis, loyal zum Islam zu sein und Abstand zu allem sonstigen zu halten, einen geeigneten Rahmen geben konnten. Die Verbreitung von *al-wala' wa-*

l-bara' verstärkte sich, nachdem wahhabitische Gelehrte es sich aneigneten und in vielen Formen interpretierten, was zu den drei heute bestehenden Arten des Konzeptes führte: Eine, die sich auf soziale und zwischenmenschliche Beziehungen, wie das Verbot, Nicht-Muslimen zu ähneln oder sie in Dingen des alltäglichen Lebens zu imitieren, fokussiert; eine zweite Art, die sich auf die Pflicht konzentriert, keine politischen und militärischen Allianzen mit „Ungläubigen“ einzugehen, besonders wenn der Sinn hiervon darin liegt, gegen andere Muslime vorzugehen; und eine dritte Interpretation, die Versuche, „menschengemachte“ Gesetze anstelle der Scharia (islamische Gesetzgebung) zu implementieren, als verbotene Loyalität gegenüber Menschen, die mit aller Kraft – namentlich dem Jihad – zurückgewiesen werden muss, einordnet und erklärt.

Obwohl dieser Beitrag nicht von der Einteilung Wiktorowicz hinsichtlich der Kategorien von Salafisten abweicht, hat er gezeigt, dass Salafisten diverser und in sich gespaltener sind, als Wiktorowicz es in seinem Artikel darlegt. Weiterhin wird seine saubere Trennung zwischen drei Methoden (*manahij*) weniger haltbar, wenn wir uns ansehen, wie Salafisten diese verschiedenen Kategorien von *al-wala' wa-l-bara'* interpretiert und angewendet haben. Obwohl die drei Einteilungen dieses Konzeptes zunächst mit den drei Typen der Methode von Wiktorowicz zu harmonisieren scheinen, hat der Beitrag gezeigt, dass die ersten beiden Formen von *al-wala' wa-l-bara'* von allen Salafisten angewendet werden. Nur die legislative (gesetzgeberische) Form der Loyalität blieb ausschließlich auf die Sphäre der Jihad-Salafisten beschränkt, wobei dieser Typ insgesamt recht unpopulär war und ist. Dies bedeutet, dass es durchaus Überlappungen zwischen den Strömungen im Salafismus hinsichtlich eines zentralen Elementes ihrer Ideologie gibt. Dies verändert Wiktorowicz Modell der Einteilung von Salafisten nicht grundsätzlich, aber es zeigt, dass Salafisten zumindest anlassweise die Grenzen der Schubladen, in die er und andere Akademiker sie zuweilen einordnen, überschreiten.

Literatur

- Badakhchani, S. J. (Hrsg. und Übersetzer) (2010). *Shī'i Interpretations of Islam: Three Treatises on Theology and Eschatology*. New York/London.
- Crone, Patricia (1987). *Roman, Provincial and Islamic Law: The Origins of the Islamic Patronate*. Cambridge.
- al-Hanbali, 'Abd al-Rahman b. Muhammad b. Qasim al-'Asimi al-Najdi (Hrsg.) (2004). *Al-Durar al-saniyya fi l-ajwiba al-najdiyya*. 16 Bände, 7. Ausgabe, IX. Band. o.O.
- Hoffman, Valerie J. (2012). *The Essentials of Ibadi Islam*. Syracuse/ NY.
- Kohlberg, Etan (1986). „Bara'a in Shi'i Doctrine.“ *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 7, 139–176.
- Meijer, Roel (2011). „Politicising *al-Jarh wa-l-Ta'dil*: Rabi' b. Hadi al-Madkhali and the Transnational Battle for Religious Authority.“ In *The Transmission and Dynamics of the Textual Sources of Islam: Essays in Honour of Harald Motzki*, Hrsg. Nicolet Boekhoff-van der Voort, Kees Versteegh und Joas Wagemakers, 375–399. Leiden.
- Mouline, Nabil (2011). *Les clercs de l'islam: Autorité religieuse et pouvoir politique en Arabie Saoudite, XVIIIe-XXIe siècle*. Paris.
- Pall, Zoltan (2013). *Lebanese Salafis Between the Gulf and Europe: Development, Fractionalization and Transnational Networks of Salafism in Lebanon*. Amsterdam.
- al-Rasheed, Madawi (2007). *Contesting the Saudi State: Islamic Voices from a New Generation*. Cambridge.
- Steinberg, Guido (2002). *Religion und Staat in Saudi-Arabien: Die wahhabitischen Gelehrten, 1902–1953*. Würzburg.
- Wagemakers, Joas (2008 a). „Defining the Enemy: Abu Muhammad al-Maqdisi's Radical Reading of Surat al-Mumtahana.“ *Die Welt des Islams* 48:3–4, 348–371.
- Wagemakers, Joas (2008 b). „Framing the 'Threat to Islam': Al-Wala' wa-l-Bara' in Salafi Discourse.“ *Arab Studies Quarterly* 30:4, 1–22.
- Wagemakers, Joas (2009 a). „A Purist Jihadi-Salafi: The Ideology of Abu Muhammad al-Maqdisi.“ *British Journal of Middle Eastern Studies* 36:2, 281–297.
- Wagemakers, Joas (2009 b). „The Transformation of a Radical Concept: *Al-Wala' wa-l-Bara'* in the Ideology of Abu Muhammad

al-Maqdisi. “ In *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, Hrsg. Roel Meijer, 81–106. London.

Wagemakers, Joas (2012 a). *A Quietist Jihadi: The Ideology and Influence of Abu Muhammad al-Maqdisi*. Cambridge.

Wagemakers, Joas (2012 b). „The Enduring Legacy of the Second Saudi State: Quietist and Radical Contestations of *al-Wala' wa-l-Bara'*.“ *International Journal of Middle East Studies* 44:1, 93–110.

Wiktorowicz, Quintan. „Anatomy of the Salafi Movement.“ *Studies in Conflict & Terrorism* 29:3, 207–239.

Übersetzung und Redaktion:
Behnam T. Said und Hazim Fouad