



universität
wien

MASTERARBEIT | MASTER'S THESIS

Titel | Title

Ein salafistisch-dschihadistischer Ideologe warnt vor dem Übertreiben im takfir:
Abū Muḥammad al-Maqdisī und der unterschiedliche Umgang mit takfir im
politischen Salafismus

verfasst von | submitted by

Salih Seferović BA

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien | Vienna, 2024

Studienkennzahl lt. Studienblatt |
Degree programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 066 676

Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree
programme as it appears on the student
record sheet:

Masterstudium Arabische Welt: Sprache und
Gesellschaft

Betreut von | Supervisor:

Univ.-Prof. Mag. Dr. Rüdiger Lohlker

Ein salafistisch-dschihadistischer Ideologe
warnt vor dem Übertreiben im *takfīr*:
Abū Muḥammad al-Maqdisī und der
unterschiedliche Umgang mit *takfīr* im
politischen Salafismus

Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis.....	3
Vorwort	4
Einleitung	5
1. <i>Takfīr</i> im politischen Salafismus	11
1.1. Ägypten: Religion als politische Ideologie und <i>takfīr</i> auf die Herrscher.....	12
1.2. Die afghanischen Araber: Verbreitung und Errichtung einer „festen Basis“	20
1.3. Saudi-Arabien: die „Wahhābisierung“ der Ideologie	22
1.4. Irak: neue Dimensionen von <i>takfīr</i> und Gewalt	29
2. Al-Maqdisī.....	39
2.1. Der Werdegang eines „politischen <i>wahhābī</i> “	39
2.2. Jordanien: Verbreitung und Kontrollverlust	42
3. Al-Maqdisīs Haltung zur Anwendung des <i>takfīr</i> anhand seiner Abhandlung <i>ar-Risāla at-talātīniya</i> als Beispiel für den Umgang mit <i>takfīr</i> im politischen Salafismus	49
3.1. Grundlegendes, Aufbau und Quellen	49
3.2. Zur Einleitung: al-Maqdisīs Motive und Adressaten	50
3.3. Zum 1. Kapitel: wovor al-Maqdisī (nicht) warnen will	54
3.4. Zum 2. Kapitel: islamrechtlicher Rahmen für den rechtmäßigen <i>takfīr</i>	60
3.5. Zum 3. Kapitel: „verbreitete Fehler“	69
3.5.1. Fehler Nummer 2 und 3 „im Zweifelsfall für <i>takfīr</i> “	75
3.5.2. Fehler Nummer 5 und 6 „nur die eigene Gruppe ist wahrhaftig“	78
3.5.3. Fehler Nummer 11 „Ketten- <i>takfīr</i> – wer den <i>kāfir</i> nicht zum <i>kāfir</i> erklärt ...“	84
3.5.4. Fehler Nummer 22 „wer für den Staat arbeitet, ist <i>kāfir</i> “	91
3.5.5. Fehler Nummer 23 und 24 „wer sich ans Gericht wendet, ist <i>kāfir</i> “ ...	93
3.5.6. Fehler Nummer 26 „wer wählen geht, ist <i>kāfir</i> “	97
3.5.7. Fehler Nummer 31 „der <i>ṭāgūt</i> muss zum <i>kāfir</i> erklärt werden“	102
4. Resümee	108
Literaturverzeichnis.....	120
Internetquellen	123
Abstract	126
Deutsch	126
English	127

Vorwort

Durch meine Arbeit im Bereich der Extremismusprävention, beschäftigen mich Fragen rund um das Thema dieser Masterarbeit schon seit einigen Jahren. Bei den meisten Personen, mit denen ich fast täglich zu tun habe, ist *takfīr* ein zentraler Bestandteil dessen, was sie als den authentischen Islam verstehen. Im Detail gibt es aber sehr unterschiedliche Zugänge, wobei man sich auf diverse Ideologen und Gruppen beruft. Die Begründungen für den *takfīr* sowie seine Ableitungen sind manchmal faszinierend, oft amüsant und sehr häufig haarsträubend. Auf meiner Suche nach Quellen, in denen das Thema detailliert behandelt wird, empfahl mir ein Absolvent der islamischen Universität in Medina den in dieser Arbeit behandelten Text von al-Maqdisī. Zu meinem Erstaunen fanden sich darin alle möglichen Themen und Praktiken, die mir aus den unzähligen Gesprächen mit radikalisierten Personen sehr bekannt vorkamen. Dass ausgerechnet al-Maqdisī vor Fehlern und Übertreibung im *takfīr* warnen wollte, weckte mein Interesse zusätzlich. So beschloss ich mich der knapp 300 Seiten langen Abhandlung näher zu widmen und meine Masterarbeit darüber zu schreiben.

Ich bedanke mich herzlich bei Herrn Professor Mag. Dr. Lohlker für seine Unterstützung und vor allem für seine Geduld. Neben meinen beruflichen Verpflichtungen bin ich lange nur sehr zaghaft vorangekommen und die Beschäftigung mit dem arabischen Originaltext kostete mich etwas Mühe. Doch die vielen persönlichen Erkenntnisse aus dem Arbeitsprozess beweisen mir, dass die Themenwahl richtig war.

Einleitung

Der Verfasser dieser Arbeit entschied sich zur besseren Lesbarkeit für die Verwendung des generischen Maskulinum. Die verwendeten Personenbezeichnungen beziehen sich gegebenenfalls auf alle Geschlechter. Es handelt sich jedoch in weiten Teilen des behandelten Themas aller meistens um männliche Personen, dies betrifft sowohl prominente Religionsgelehrte, als auch die Köpfe der politischen-salafistischen Bewegungen, sowie auch die in der Arbeit häufig genannten Staatsoberhäupter von Ländern mit muslimischer Bevölkerungsmehrheit.

Arabische Wörter und Termini werden bis auf wenige Ausnahmen, die im Deutschen über eine bekannte, einheitliche Schreibweise verfügen, in der Umschrift der DMG und kursiv gehalten. Mögliche deutsche Übersetzungen finden sich daneben in Anführungszeichen. Eine genauere Definition wird bei komplexeren Begriffen, die womöglich einer ausführlicheren Beschreibung bedürfen, im Zuge ihrer erstmaligen Erwähnung in den Fußnoten gegeben.

Takfīr, vom arabischen Verb *kaffara*¹, bezeichnet die Praxis, bei der, einer zumeist muslimischen Person, ihre Zugehörigkeit zum Islam bzw. die Richtigkeit ihres Glaubens (*īmān*²) abgesprochen wird, sie also des „Unglaubens“ (*kufr*) bezichtigt und zum Nicht-Muslim oder „Ungläubigen“ (*kāfir*) erklärt wird. Handelt es sich um eine muslimische Person, impliziert dies den Vorwurf des Abfalls vom Islam (*ridḍa*). In rechtlicher Hinsicht wird ein erwiesenermaßen „Abtrünniger“ (*murtadd*) nicht länger als Teil der muslimischen Gemeinschaft (*umma*) betrachtet. Dies würde gemäß klassischer islamischer Rechtsauffassung verschiedene Konsequenzen für den betroffenen Menschen nach sich ziehen. Für einen vom Islam Abgefallenen ist

¹ *kaffara* (II. Verbstamm) hat unterschiedliche Bedeutungen, darunter: bedecken, sühnen, vergeben, zum Ungläubigen machen, des Unglaubens anklagen, vgl. Wehr, Hans. 1985. *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart: Arabisch-Deutsch*. 5. Auflage. Wiesbaden: Harrassowitz., S. 1110. von der gleichen Wurzel *kafara* „bedecken (der Wahrheit), undankbar sein (gegenüber Gott)“, leiten sich die Wörter *kufr* „Unglaube“ und *kāfir* „Ungläubiger, Nicht-Muslim“ ab, vgl. EI² IV, s. v. *kāfir* (W. Björkman).

² *īmān* v. *amuna* „treu, zuverlässig, in Sicherheit sein, sich sicher fühlen, anvertrauen“, vgl. Wehr 1985, S. 43. wird meist mit „Glaube“ übersetzt, beinhaltet aber je nach theologischer Strömung innere Überzeugung (*i‘tiqād* oder *taṣḍīq bi-l-qalb*, wörtl. „Bestätigung mit dem Herzen“), verbales Bekenntnis (*iqrār bi-l-lisān* oder *qawl* „Bestätigung mit der Zunge oder durch das Wort“) und entsprechende Taten (*‘amal*), vgl. EI² III, s. v. *īmān* (L. Gardet).

eine Eheschließung mit einer muslimischen Person untersagt, eine bereits vorhandene Ehe wäre sofort zu annullieren. Man würde das Sorgerecht für etwaige Kinder verlieren, sowie das Recht von seinen muslimischen Verwandten zu erben. Neben dem Ausschluss aus der Gemeinschaft kann der vom Glauben abgefallenen Person, je nach Situation und Rechtsauffassung, sogar Besitz entwendet werden oder die Todesstrafe drohen. Diese drastischen Folgen waren und sind, heutzutage durch salafistische Diskurse wieder umso mehr, Diskussionsgegenstand unter Muslimen und muslimischen Gelehrten. Noch älter und umfassender ist jedoch die Diskussion über die vorausgehende Anwendung des *takfīr*. Schon in den islamischen Primärquellen, dem Koran und den Hadithwerken über Aussprüche und Taten des Propheten (*sunna*), wird vor der voreiligen Anwendung des *takfīr* gewarnt:

*„O ihr, die ihr glaubt! Wenn ihr auf Allahs Weg auszieht, dann seid umsichtig und sagt zu keinem, der euch den Friedensgruß entbietet: ‚Du bist ja gar kein Gläubiger!‘ [...]“*³

Laut Ibn ‘Abbās (gest. 687), einem Cousin des Propheten, nimmt dieser Koranvers Bezug auf ein Ereignis, bei dem ein enger Vertrauter des Propheten, der Sohn seines Ziehsohns, Usāma b. Zayd b. Ḥārīṭa (gest. 680), auf einem Feldzug einen Feind tötete, nachdem dieser unerwartet das islamische Glaubensbekenntnis (*šahāda*) gesprochen hatte, höchstwahrscheinlich um sich zu schützen. Muḥammad rügte ihn dafür scharf, woraufhin Usāma ihm ein Versprechen gab, nie wieder jemanden zu töten, der sich zum Islam bekennt.⁴ In mehreren als authentisch geltenden Hadithen, die heutzutage eine gewisse Bekanntheit erlangt haben, ob der Aktualität des Themas, warnt der Prophet eindringlich davor, den *takfīr* leichtsinnig auszusprechen:

*„Immer wenn jemand zu seinem Bruder sagt ‚Du Ungläubiger‘, fällt dies auf einen von beiden zurück.“*⁵

³ Henning, Max. 2013. *Der Koran: arabisch – deutsch*. Bearb. u. hrsg. von Murad W. Hofmann. 8. Auflage. München: Diederichs Verlag, S. 93.

⁴ Vgl. Badar, Mohamed; Nagata, Masaki; Tueni, Tipahnie. 2017. “The Radical Application of the Islamist Concept of ‘Takfir’”. *Arab Law Quarterly* 31 (2), S. 138f.

⁵ Eid, Fathy. 2014. *Die Khawaridsch der heutigen Zeit: Grundlagen von Iman und Kufr*. Heidelberg: Darulkitab, S. 71.

„Einen Gläubigen zu verfluchen ist, als würde man ihn töten, und einen Gläubigen des Unglaubens zu bezichtigen ist (auch), als würde man ihn töten.“⁶

„Die Beschimpfung eines Muslims ist Frevel und der Kampf gegen ihn ist Unglaube.“⁷

Der *takfīr* und das Bekämpfen eines Gläubigen werden demnach als äußerst schwerwiegende Vergehen und sogar Taten des Unglaubens betrachtet. Die Praxis kam dennoch bereits wenige Jahre nach dem Ableben des Propheten in großem Umfang zur Anwendung. Im Zuge eines Bürgerkriegs zwischen Muḥammads Schwiegersohn, dem vierten Kalifen⁸ ‘Alī b. Abī Ṭālib (gest. 661) und dem muslimischen Statthalter von Damaskus, Mu‘āwiya b. Abī Sufyān (gest. 680), trat eine Gruppe zum Vorschein, welche u.a. durch exzessive Anwendung des *takfīr* auffiel und als erste islamische Sekte gilt. Da sie erst im Lager von ‘Alī kämpften, dieses dann aber verließen bzw. gegen ihn rebellierten (*ḥaraġa*), wurden sie unter dem Namen *ḥawāriġ* „Charidschiten“ oder als *ḥāriġīya* bekannt. Zur Beilegung des Streits mit Mu‘āwiya stimmte ‘Alī einem Schiedsgericht zu, was die *ḥawāriġ* ihm später zum Vorwurf machten. Anstelle eines Richterspruchs von Menschen verlangten sie ein Gottesurteil durch die Fortsetzung des Kampfes herbeizuführen. Dies verdeutlichten sie mit dem Ausspruch „Das Urteil gebührt einzig Gott“ (*Lā ḥukm illā li-llāh*)⁹, in Anlehnung an einen Koranvers.¹⁰ Sie erklärten ‘Alī zum Nicht-Muslim und anerkannten seine Herrschaft nicht mehr als rechtmäßig. Doch selbst innerhalb der eigenen Reihen legten sie enorm hohe Maßstäbe an, insbesondere bei ihren Anführern, gegen die sie aufbegehrten, sobald diese auch nur geringe Fehler oder Sünden begingen.¹¹ Große Sünden galten den *ḥawāriġ* sogar als Anzeichen für mangelnden Glauben (*īmān*), was zum *takfīr* und zum Ausschluss aus der Gemeinschaft führen konnte. Es entwickelten sich bald unterschiedliche Subgruppen, von denen die radikalsten alle Muslime außerhalb ihrer Bewegung zu

⁶ Eid 2014, S. 73.

⁷ *ibid.*, S. 106.

⁸ Sunniten gilt ‘Alī als vierter der sogenannten rechtgeleiteten Kalifen (*al-ḥulafā’ ar-rāšidūn*), den Schiiten hingegen gilt er als erster Imam (*īmām*) und hätte ihrer Ansicht nach bereits unmittelbar nach dem Ableben des Propheten dessen Nachfolge als Anführer antreten sollen.

⁹ in Anlehnung an Koran 40:12; eine alternative Bezeichnung der *ḥawāriġ* ist daher *al-muḥakkima*

¹⁰ Vgl. Salem, Elie A. 1956. *Political theory and institutions of the Khawārij*. Baltimore: John Hopkins Print (The John Hopkins University Studies in Historical and Political Science 74/2), S. 25f.

¹¹ Vgl. *ibid.*, S. 54.

Nicht-Muslimen erklärten, die zu bekämpfen und zu töten als erlaubt erachtet wurde.¹² Der Begriff *ḥawāriǧ* wird daher bisweilen von Muslimen in der klassischen Literatur, aber v.a. heutzutage als Synonym für muslimische Extremisten mit Hang zu Revolte, Gewalt, und *takfīr* gebraucht.

Im Zuge dieser Arbeit wird der Umgang mit *takfīr* im politischen Salafismus beleuchtet. Unter politischem Salafismus wird hier ein moderner Phänomenbereich verstanden, der v.a. durch seine strikte Ablehnung vornehmlich muslimischer Staatsoberhäupter sowie der Regierungen und Rechtssysteme islamisch geprägter Länder unter Anwendung des *takfīr* gekennzeichnet ist. Er basiert auf einer bestimmten Interpretation islamischer Begriffe, Texte und Ideen und verfolgt doch in erster Linie politische Ziele bzw. einen Wandel der Gesellschaft und insbesondere der Machtverhältnisse. Methodisch finden sich dafür im politischen Salafismus verschiedene Ansätze, von politischem Aktivismus und Aktionismus bis hin zu offener Gewalt, Krieg und Terror, wobei dann spezifischer von Dschihadismus die Rede ist.

Von wesentlichen Teilen der Entstehung und Entwicklung des Phänomens im 20. Jahrhundert bis in die heutige Zeit handelt daher das erste Kapitel dieser Arbeit auf Basis von Sekundärliteratur. Dabei soll besonderes Augenmerk auf die Rolle und Verwendung von *takfīr* sowie seine Begründung seitens verschiedener einflussreicher Autoren, Ideologen und Gruppen des politischen Salafismus gelegt werden.

Im zweiten Kapitel wird ein prominenter Vertreter des politischen Salafismus, der *al-Qāʿida*-nahe palästinensisch-jordanische Ideologe Abū Muḥammad ʿĀṣim al-Maḥdī und dessen Werdegang gesondert behandelt. Er tat sich nicht nur in der Anwendung von *takfīr* gegen Regierungen arabischer Staaten hervor, sondern schrieb 1998 auch eine ausführliche Abhandlung über *takfīr*, in der er vor falschem und übertriebenem Gebrauch der Praxis warnt. Diese vermeintliche Diskrepanz bildete beim Verfasser dieser Arbeit den Ausgangspunkt für das Interesse am vorliegenden Thema und den Wunsch darüber zu schreiben.

¹² Vgl. Salem 1956, S. 72f.

Bisher waren al-Maqdisī und seine Bücher v.a. Forschungsgegenstand von Joas Wagemakers, der sich dem Ideologen bereits 2012 in einer Monographie mit dem Titel „A Quietist Jihadi“ widmete. Aber auch ein paar andere Autoren befassten sich in Artikeln mit Teilaspekten seines Wirkens in der politisch-salafistischen Sphäre und dem möglichen Einfluss, den er auf dschihadistische Gruppen wie *al-Qāʿida* und den sogenannten Islamischen Staat (IS) ausübte. Diese Beiträge bilden in der vorliegenden Arbeit einen Bezugspunkt für das dritte Kapitel, welches den Kern der Arbeit bildet. Es handelt von al-Maqdisīs Buch *ar-Risāla at-ṭalātīniya* über 33 „übliche Fehler“ in der Anwendung von *takfīr*, vor denen der Autor dezidiert warnen möchte. Die förmliche und inhaltliche Untersuchung des Originaltextes, der bisher weder ins Englische noch ins Deutsche übersetzt wurde, soll dabei helfen, al-Maqdisīs Denkweise, Beweggründe und die möglichen Adressaten des Autors zu definieren. Darauf aufbauend, soll geprüft werden, ob eine Abgrenzung des Autors von anderen Akteuren des politischen Salafismus möglich ist und worin er sich konkret unterscheidet. Die Textanalyse soll außerdem zum besseren Verständnis der mittlerweile immer offensichtlicher gewordenen Differenzen innerhalb des politischen Salafismus beitragen. Diese führten im vergangenen Jahrzehnt sogar zu offener Feindschaft unter ideologisch scheinbar sehr ähnlichen dschihadistischen Gruppen. Ein Teil dieser von al-Maqdisī sehr kritisch begleiteten Entwicklungen wird im ersten und zweiten Kapitel dieser Arbeit nachgezeichnet, um diese im dritten Kapitel mit seinen Ausführungen und Warnungen in *ar-Risāla at-ṭalātīniya* zu vergleichen. Dabei wird von der Hypothese ausgegangen, dass *takfīr* und die Art seiner Anwendung eine entscheidende Rolle für die Unterschiede, Brüche und regelrechten Kämpfe zwischen diversen Gruppen innerhalb des politischen Salafismus spielt.

Im abschließenden vierten Kapitel soll die Arbeit in einem Resümee beendet werden, in dem auch die folgenden Forschungsfragen möglichst beantwortet werden sollen:

Wodurch zeichnet sich der Umgang mit *takfīr* im politischen Salafismus gegenüber traditionellen islamischen Zugängen aus?

Welche Ziele verfolgt al-Maqdisī mit seinem Buch *ar-Risāla at-ṭalātīniya*, in dem er vor Übertreibung im *takfīr* warnen möchte, und an wen ist die Warnung gerichtet?

Lässt sich anhand des Umgangs mit *takfīr* eine schärfere Trennlinie zwischen diversen Ausprägungen innerhalb des politischen Salafismus ziehen?

Wo kann al-Maqdisī anhand seiner Vorstellungen zur Anwendung von *takfīr* ideologisch innerhalb dieses Spektrums eingeordnet werden?

1. *Takfīr* im politischen Salafismus

Salafismus (*salafīya*) ist keine einheitliche islamische Strömung, sondern vielmehr ein Überbegriff für teils sehr unterschiedliche Reformbewegungen, die unter Rückbezug auf die ersten drei Generationen von Muslimen (*as-salaf aṣ-ṣāliḥ*)¹³ bzw. die Anfänge des Islam, einen mehr oder weniger umfassenden Bruch zumindest mit dem Großteil der gewachsenen islamischen Lehrtraditionen vollzogen. Obgleich Salafisten häufig auf die vermeintlich weit zurückreichende Kontinuität ihres Religionsverständnis hinweisen, ist Salafismus als modernes Phänomen zu betrachten. Ideengeschichtlich lassen sich Rückbezüge auf Gelehrte wie Ibn Taymīya (gest. 1328) und dessen Schüler Ibn Qayyim al-Ġawzīya (gest. 1350) machen, die zu Lebzeiten und noch lange danach von geringer Bekanntheit und Strahlkraft waren. Heute ist das Gegenteil der Fall. Personen und Gruppen, welche dem Phänomen des Salafismus begrifflich zugeordnet werden, treten ab dem 16. Jahrhundert auf, so z.B. die Kadizade-Bewegung (*qāḍī zādah*) im Osmanischen Reich oder im 18. Jahrhundert der Wahhabismus (*wahhābiya*) auf der arabischen Halbinsel. Aber auch der persische Reformler Ġamāl ad-Dīn al-Afġānī (1838-1897) und dessen Weggefährte, der ägyptische Rechtsgelehrte und spätere Großmufti¹⁴ Muḥammad ‘Abduh (1849-1905) am anderen Ende des Spektrums, werden als Vertreter des Salafismus eingeordnet. Gemeinsam ist ihnen das Anliegen einer Neuinterpretation der islamischen Primärquellen, jedoch auf unterschiedliche Weise. Während z.B. Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb (1703-1792) unter Berufung auf einzelne frühere Gelehrte der hanbalitischen Rechtsschule (*ḥanbalīya*) einen literalistischen Zugang wählte, versuchten al-Afġānī und ‘Abduh ihre Ideen für den als notwendig empfundenen Wandel der Gesellschaft durch eine moderne Lesart der religiösen Texte islamisch zu legitimieren.

¹³ Gemeint sind die Gefährten des Propheten (*saḥāba* = 1. Generation), die Muslime, welche die *saḥāba* antraten (*tābi‘ūn* = 2. Generation) und die Muslime, welche die *tābi‘īn* antraten (*tābi‘ at-tābi‘īn* = 3. Generation). Sie lebten zwischen dem 7. und 9. Jh.

¹⁴ *muftī* ist die Bezeichnung für eine Person, die religiöse Rechtsauskünfte (*fatāwā*) erteilt, als Privatperson oder wie hier im Zuge eines staatlichen Amtes für Rechtsfragen, vgl. EI² II, s. v. *fatwā* (J. R. Walsh).

1.1. Ägypten:

Religion als politische Ideologie und *takfīr* auf die Herrscher

An dieser Stelle muss auch die Muslimbruderschaft (*al-Iḥwān al-muslimūn*) erwähnt werden, die 1928 vom ägyptischen Lehrer Ḥasan al-Bannā (1906-1949) in der am Suez-Kanal gelegenen Kleinstadt al-Ismāʿīliya gegründet wurde. Er war von al-Afḡānī und ʿAbduh beeinflusst und vertrat wie andere islamische Reformer die Auffassung, dass Fortschritt, Entwicklung und die Unabhängigkeit seines Landes vom Westen durch eine religiöse Erneuerung erreicht werden müssten. Die Organisation setzte u.a. auf Wohltätigkeit und Jugendarbeit, wodurch in wenigen Jahren zahlreiche Mitglieder v.a. aus der unteren Mittelschicht gewonnen bzw. rekrutiert werden konnten. So wuchs die Muslimbruderschaft rasch zu einer bedeutenden sozialen und politischen Bewegung heran.¹⁵ Sie nutzte selektive religiöse Elemente wie z.B. Heldengeschichten vom Kampf der Prophetengefährten für ihre Agenda,¹⁶ mit dem Ziel, den Islam als Bindeglied für einen politischen Aktivismus neu zu definieren. Dieser propagierte eine Alternative zu westlichen Ideen und verfolgte langfristig panislamische Bestrebung mit der Wiederherstellung des Kalifats, die al-Bannā als religiöse Pflicht empfand.¹⁷ Die Muslimbruderschaft richtete sich demnach zu Beginn v.a. gegen den starken britischen Einfluss im Land, bisweilen aber auch gegen den ägyptischen König, was letztlich wohl zur Ermordung von al-Bannā führte.¹⁸

In der Entstehungsgeschichte des politischen Salafismus ist eine weitere Person von zentraler Bedeutung, der ägyptische Lehrer und Journalist Sayyid Quṭb (1906-1966). Er war Zeit seines Lebens ein politischer Mensch, engagierte sich zwischenzeitlich für die nationalistische Wafd-Partei (*Ḥizb al-wafd*), arbeitete 16 Jahre lang für das Bildungsministerium und schrieb in Zeitungsartikeln über das politische Geschehen

¹⁵ Vgl. Shehata, Sameer. 2012. "Egypt: The Founders". In *The Islamists Are Coming: Who They Really Are*. Edited by Robin Wright. Washington: Woodrow Wilson Center Press, S. 22.

¹⁶ Vgl. Lohlker, Rüdiger. 2017. "Excluding the Other: Wahhabism, Salafism, Jihadism, and Political Islam". *Totalitarianism and Democracy* 14 (2), S. 279.

¹⁷ Vgl. Al-Anani, Khalil. 2013. "The Power of the Jamaʿa: The Role of Hasan Al-Banna in Constructing the Muslim Brotherhood's Collective Identity". *Sociology of Islam* 1, S. 46.

¹⁸ Vgl. Diaw, Moussa Al-Hassan. 2011. „Ideologisierung des Islam und politisches Sektierertum“. In *Militärische Kulturen*. Hrsg. von Christian Wagnsonner und Stefan Gugerel. Wien: Institut für Religion und Frieden, S. 145.

und soziale Missstände im Land.¹⁹ Im Zuge einer auferlegten Reise in die USA, um das amerikanische Bildungssystem zu studieren, kam es aufgrund der dort gemachten Erfahrungen mit Rassismus und dem für ihn als befremdlich und verwerflich empfundenen freizügigen Umgang zwischen den Geschlechtern, zu einer Bestärkung seiner muslimischen Identität.²⁰ Nach drei Jahren in der Fremde kehrte Quṭb 1951 zurück nach Ägypten und schloss sich der Muslimbruderschaft an. Als im Jahr darauf die sogenannten Freien Offiziere durch einen Putsch die Macht übernahmen, kam es nach anfänglicher Kooperation zum Verbot der Muslimbruderschaft und viele ihrer Mitglieder landeten im Gefängnis, so auch Sayyid Quṭb. Im Laufe seiner Haft, bis zu seiner Hinrichtung 1966, verfasste er mehrere Bücher, darunter auch das gegen die ägyptische Regierung gerichtete, ideologische Werk „Wegzeichen“ oder „Zeichen auf dem Weg“ (*Ma ‘ālim fī ṭ-ṭarīq*).²¹ Das Buch gleicht einem Manifest, jedoch formuliert darin der Autor seine Kritik in einer einfachen, religiös konnotierten Sprache. Der Grundgedanke seiner Ausführungen ist, dass die muslimische Gemeinschaft vor Jahrhunderten aufhörte zu existieren und durch Rückbesinnung auf eine Ordnung, wie sie ihm im Koran dargelegt zu sein scheint, wiederhergestellt werden müsse, um dem Verfall zu entgehen.²² Durch die Verwendung klassischer islamischer Termini und Konzepte für die Beschreibung von Missständen in der modernen ägyptischen Gesellschaft, trägt er maßgeblich zur Entstehung des politischen Salafismus bei. Dieser nimmt in den Jahren nach Quṭb nicht nur gedanklich, sondern auch durch sich bildende Gruppierungen, die seine Ideen übernehmen, konkrete Formen an. So wird etwa der Begriff *ḡāhiliya*²³, der grundsätzlich die vom Polytheismus geprägte vorislamische Zeit auf der arabischen Halbinsel und insbesondere in Mekka beschreibt, von Quṭb neu als ein Zustand definiert, der die muslimischen Gesellschaften wieder ereilt habe:

¹⁹ Vgl. Kepel, Gilles. 1995. *Der Prophet und der Pharao: Das Beispiel Ägypten: Die Entwicklung des muslimischen Extremismus*. München: R. Piper, S. 38f.

²⁰ Vgl. Diaw 2011, S. 146.

²¹ Vgl. Kepel 1995, S. 41.

²² Vgl. Qutb, Sayyid. 2005. *Zeichen auf dem Weg*. Hrsg. von Muhammad Rassoul. Köln: Aazara, S. 17. <<https://ia800203.us.archive.org/22/items/ZeichenAufDemWeg/MaalimFiT-tariqsayyidQutb.pdf>>, Zugriff: 01.02.2024.

²³ *ḡāhiliya* von *ḡahl*, wörtl. „Unwissenheit, Ignoranz, Dummheit“ bezeichnet die Zeit vor dem Islam, als viele arabische Gesellschaften, insbes. in Mekka, vom Polytheismus geprägt waren, vgl. Wehr 1985, S. 212.

„Wenn wir auf die Quelle und das Fundament der modernen Lebensart blicken, wird es offensichtlich, dass die ganze Welt in die Jāhiliyya eingetaucht ist und all der wunderbare materielle Komfort und all die genialen Erfindungen vermögen nicht diese Unkenntnis zu verringern. Diese Jāhiliyya basiert auf der Rebellion gegen Allāhs Herrschaft auf der Erde; sie überträgt den Menschen eines der größten Eigenschaften Allāhs, nämlich die Souveränität, und macht einige Menschen zu Herren über andere. Es ist heutzutage nicht in der einfachen und primitiven Form wie in der frühen Jāhiliyya, sondern sie nimmt die Form an, in der sie für den Menschen das Recht beansprucht, Werte zu kreieren, Gesetze für ein kollektives Verhalten aufzustellen und einen Lebensweg zu wählen, ohne darauf zu achten, was Allāh vorgeschrieben hat. Das Resultat dieser Rebellion gegen Allāhs Autorität ist die Unterdrückung seiner Geschöpfe. Daher ist die kollektive Erniedrigung der Menschen unter den kommunistischen Systemen und die Ausbeutung der Individuen und Nationen aufgrund der Gier nach Reichtum und Imperialismus unter den kapitalistischen Systemen nur die Folge der Rebellion gegen Allāhs Autorität und des Leugnens der Würde, die Allāh dem Menschen gegeben hat.“²⁴

Um der westlichen Dominanz wieder etwas entgegensetzen zu können, sei es notwendig, so Quṭb, dass die Herrschaft von Gott ausgeht, dem die Rolle des Gesetzgebers allein zustehe (*al-ḥākimiyya li-llāh*). Die Anbetungswürdigkeit obliege ebenfalls einzig Gott (*al-‘ubudiyya li-llāh*) und müsse den menschlichen Machthabern, welche mit eigenen Gesetzen regieren und Gott zuwider handeln würden, entzogen werden. Denn in den unterschiedlichen politischen Systemen, die der Autor in seinem Buch behandelt, sind es stets Menschen, denen die Gesellschaft Herrschaftsgewalt überträgt, und damit eine Art der Anbetung, die nur Gott zustehe.²⁵ Er bezeichnet die Regenten folglich in seinen Büchern als *ṭawāgīt*²⁶ „Götzen“. Der Begriff setzte sich in allen Ausformungen des politischen Salafismus durch. Ihnen oder ihren Gesetzen zu folgen bzw. ihre Herrschaft oder das aus seiner Sicht mit dem Islam unvereinbare politische System zu befürworten, stellt für ihn

²⁴ Quṭb 2005, S. 19.

²⁵ Vgl. Kepel 1995, S. 48.

²⁶ *ṭawāgīt* (Sg.: *ṭāgūt*) von *ṭagā* „das Maß überschreiten, übermannen, tyrannisch sein“, vgl. Wehr 1985, S. 776. bezeichnet im koranischen Kontext meist Götzen oder den Teufel, im politischen Salafismus zumeist Staatsoberhäupter, politische Systeme, staatliche Institutionen, etc.

folgerichtig einen Bruch mit dem Monotheismus (*tawḥīd*) dar.²⁷ Sowohl Sympathisanten als auch Kritiker seiner Ausführungen interpretierten die Aussagen in „Wegzeichen“ eindeutig als Vorwurf des Abfalls (*ridḍa*) vom Islam, ohne dass man sich darin einig war, ob Quṭb nur die Regenten und vermutlich auch ihre Beamtenschaft, oder vielmehr die gesamte Gesellschaft meinte. Für Zweiteres spricht die Tatsache, dass er den Begriff *ḡāhiliyya*, der in seiner Bedeutung v.a. den polytheistischen Charakter der vorislamischen Zeit auf der arabischen Halbinsel hervorhebt, auf die ägyptische und andere muslimische Gesellschaften insgesamt anwendet. Er selbst konnte sich nicht mehr konkreter dazu äußern. Das damalige Oberhaupt der Muslimbruderschaft Ḥasan al-Huḍaybī (1891-1973) kritisierte Quṭb allerdings und lehnte seine implizite Anwendung des *takfīr* gegen Muslime deutlich ab.²⁸ Lediglich ein kleinerer Teil der jüngeren Mitglieder der Bewegung radikalisierte sich unter Bezugnahme auf seine Bücher und es entstanden daraus ab den 1970er Jahren mehrere Gruppen, welche insbesondere den Regenten, aber teilweise auch der gesamten ägyptischen Gesellschaft das Muslimisch-Sein absprachen und zunehmend militant auftraten. Deutliche Bezüge zu Gewalt als Methode des politischen Umsturzes lassen sich aber auch bereits in „Wegzeichen“ finden:

„Diese Bewegung benutzt die Methoden des Predigens und Überzeugens für das Reformieren der Gedanken und des Glaubens; sie benutzt physische Macht und Jihād für die Abschaffung der Ordnungen und Autoritäten des Systems der Jāhiliyya, das die Menschen daran hindert, ihre Ideen und Überzeugungen zu verbessern und sie zwingt ihre falschen Wege zu befolgen und sie zur Dienerschaft zu menschlichen Herren anstatt zum Allmächtigen Herrn veranlasst. Diese Bewegung beschränkt sich nicht selbst auf alleiniges Predigen, um der physischen Macht gegenüberzutreten, wie sie auch keinen Zwang ausübt, um die Vorstellungen der Menschen zu ändern.“²⁹

Eine kleine aber ideologisch ausgesprochen radikale Gruppe formierte sich um den Agrarwissenschaftler und Muslimbruder Muṣṭafā Šukrī (1942-1978), der sich im Gefängnis mit Quṭbs Büchern radikalisiert hatte. Ihr Name *Ġamā‘at al-muslimīn* „Gemeinschaft der Muslime“ deutet bereits an, dass ihre Mitglieder sich tatsächlich

²⁷ Vgl. Qutb 2005, S. 79.

²⁸ Vgl. Shehata 2012, S. 24.

²⁹ Qutb 2005, S. 19.

als die einzig verbleibenden, echten Muslime verstanden und die Ägypter, auch die Muslimbruderschaft selbst, kollektiv zu Nicht-Muslimen erklärten und bspw. das Gebet in den Moscheen boykottierten. Aufgrund ihres auffälligen Verhaltens erhielt die Gruppe von den Medien den Namen *at-Takfir wa-l-hiğra*³⁰ „das Zum-Nicht-Muslim-Erklären und die Auswanderung“, da sie einerseits der aus ihrer Sicht vom Islam abgefallenen Gesellschaft den Rücken kehrten, andererseits ganz konkret in die Berge flüchteten, als es 1973 zu ersten Verhaftungen kam.³¹ Šukrī lehnte die vier sunnitischen Rechtsschulen (*maḏāhib*) und alle anderen Bestandteile der über Jahrhunderte gewachsenen islamischen Lehrtradition vehement ab und meinte, dass er allein gemäß dem Koran und der prophetischen Gewohnheit (*sunna*) handle.³² Dieser Grundgedanke zieht sich in unterschiedlicher Ausprägung durch die verschiedenen Bereiche des Salafismus und findet sich z.B. auch in den Lehren von Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb wieder, auf den weiter unten noch eingegangen wird. Allerdings äußert sich diesbezüglich auch Sayyid Quṭb sehr eindeutig:

„Diese Generation [die Prophetengefährten] trank dann einzig und allein von dieser göttlichen Quelle [dem Koran und dem Vorbild des Propheten] und erreichte auf diese Weise einen einzigartigen Rang in der Geschichte. In späteren Zeiten vermischten sich andere Quellen damit. Andere Quellen, die spätere Generationen verwendeten, waren die griechische Philosophie und Logik, alte persische Sagen und ihre Vorstellungen, jüdische Schriften und Traditionen, christliche Theologie und zuzüglich zu den genannten, Fragmente anderer Religionen und Zivilisationen. Diese mischten sich mit den Kommentaren des Qur‘ān und der scholastischen Theologie, wie mit der Rechtswissenschaft und ihren Prinzipien. Spätere Generationen erhielten ihre Schulung aus dieser verunreinigten Quelle und deshalb entstand eine Generation wie jene nie wieder.“³³

Die Anführer der Gruppe *at-Takfir wa-l-hiğra* waren ursprünglich der Meinung, dass man sich aufgrund der geringen Zahl an Mitstreitern in einem Zustand der Schwäche

³⁰ *hiğra* wörtl. „Auswanderung, Aufgabe, Verzicht“, vgl. Wehr 1985, S. 1339. kann sich auch konkret auf die Emigration der ersten Muslime aus Mekka beziehen, die den Beginn der islamischen Zeitrechnung markiert

³¹ Vgl. Kepel 1995, S. 78f.

³² Vgl. Diaw 2011, S. 153.

³³ Quṭb 2005, S. 24f.

befinde, der Passivität verlange, weshalb sie sich auf den Rückzug aus der Gesellschaft und die Verbreitung der Ideologie beschränken wollten. Doch nach Angriffen auf „Abtrünnige“ aus den eigenen Reihen, welche die Gruppe verlassen wollten, was mit einem Abfall vom Islam gleichgesetzt wurde, führten die zunehmende polizeiliche Verfolgung und reißerische Medienberichte über *at-Takfīr wa-l-ḥiğra* dazu, dass Šukrī sich aus der Reserve locken ließ.³⁴ Nachdem die Gruppe den ehemaligen Minister für religiöse Stiftungen (*awqāf*) entführt und getötet hatte, kam es zu ihrer Zerschlagung. Šukrī und vier weitere Mitglieder wurden hingerichtet.³⁵

Eine andere Organisation namens *Ġamā‘at al-ğihād* „Gemeinschaft des Dschihad“, oder nur *al-Ğihād* genannt, vertrat von vornherein eine entsprechend aggressivere Grundhaltung. Der als Theoretiker der Gruppe geltende Muḥammad ‘Abd as-Salām Farağ (1952-1982) verfasste 1979 ein Büchlein mit dem Titel *al-Farīda al-ğā’iba* „Die unerfüllte Pflicht“, womit der *ğihād*³⁶ im Sinne eines bewaffneten Kampfes, insbesondere gegen die aus seiner Sicht unislamische Regierung gemeint ist, die für ihn das zentrale Feindbild darstellte.³⁷ Der gelernte Elektrotechniker wirft darin den zeitgenössischen islamischen Gelehrten vor, die enorme Bedeutung des *ğihād* bewusst zu unterschlagen³⁸ und attackiert jene politisch-islamischen Bewegungen, welche einen Wandel des Systems auf sozialem oder politischem Wege oder allein mittels *da‘wa*³⁹, das heißt ohne die Anwendung von Gewalt, verfolgen.⁴⁰ Für ihn steht außer Frage, dass ein politischer Erfolg ohne gewaltsamen Sturz der Regierung nicht erzielt werden kann. Anders als Quṭb scheint Farağ jedoch im Allgemeinen ein positiveres Bild von der muslimischen Gesellschaft zu haben, wobei er sich in seiner Argumentation an einer historischen Rechtsauskunft (*fatwā*) des in weiten Teilen des

³⁴ Vgl. Kepel 1995, S. 101.

³⁵ Vgl. *ibid.*, S. 80.

³⁶ *ğihād* von *ğahada* „sich anstrengen, sich abmühen, erschöpfen, kämpfen“, vgl. Wehr 1985, S. 209. bedeutet Anstrengung in unterschiedlicher Weise auf Gottes Weg (*fī sabīli ‘llāh*), hier konkret den militärischen Kampf.

³⁷ Vgl. Aaron, David. 2008. *In their own words: Voices of Jihad*. Santa Monica, California: RAND Corporation, S. 64.

³⁸ Vgl. Jansen, Johannes J. G. 1986. *The Neglected Duty: The Creed of Sadat’s Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East*. New York: Macmillan Publishing Company, S. 160f.

³⁹ *da‘wa* von *da‘ā* „rufen, auffordern, einladen“, vgl. Wehr 1985, S. 392. bezeichnet im allgemeinen religiösen Kontext das Einladen zum oder Werben für den Islam, hier das Verbreiten der Ideologie

⁴⁰ Vgl. Jansen 1986, S. 184f.

Salafismus besonders angesehenen islamischen Gelehrten Ibn Taymīya (1263-1328) orientiert. Dieser gab den Bewohnern der Stadt Mardin, im heutigen Südostanatolien an der Grenze zu Syrien gelegen, Antwort auf die Frage, wie mit der als unislamisch empfundenen Herrschaft der mongolischen Dynastie der Ilchane umzugehen sei, welche die Region Mitte des 13. Jahrhunderts erobert hatten. Diese nahmen zwar den Islam an, man warf ihnen jedoch vor, die islamischen Gesetze nicht umzusetzen, sondern an der eigenen mongolischen Rechtspraxis festzuhalten, was für Ibn Taymīya eine Form des Unglaubens (*kufr*) darstellte. Jedoch machte dies in seinen Augen nicht zwangsläufig auch die Menschen, die unter dieser unislamischen Herrschaft lebten, zu Nicht-Muslimen:

“When he [Ibn Taymīya] was asked about a town called Mardin which had been ruled by rule of Islam, but in which the situation had then changed and people had established the rule of Unbelief, whether (such a town) constitutes a House of War or House of Peace, he answered that these two concepts had become combined in it, and hence it could neither be categorized as a House of Peace which is ruled by the Laws of Islam nor as a House of War the inhabitants of which are infidels. It had become, however, a third category: a Muslim in it should be treated according to what is due to him, and someone who has rebelled against the law of Islam should (in his turn) be treated according to what is due to him.”⁴¹

Die Thematik und auch die entsprechende *fatwā* finden sich ebenso in den Ausführungen von Abū Muḥammad al-Maqdisī in seinem Buch über *takfīr* wieder, das im dritten Kapitel dieser Arbeit noch ausführlich behandelt wird. In Bezug auf „Die unerfüllte Pflicht“ von Farağ fällt auf, dass er ähnlich wie später al-Maqdisī, aber ganz anders als Quṭb und Šukri, sich in seiner Argumentation auf Aussagen islamischer Gelehrter aus früheren Jahrhunderten stützt. In seinen Ausführungen kommen nicht nur Ansichten der Begründer der vier bekannten sunnitischen Rechtsschulen vor, sondern eine ganze Reihe von religiösen Autoritäten. Er zitiert aber auch Sayyid Quṭb. Wie dem obigen Zitat entnommen werden kann, zeigte Farağ somit in Hinblick auf die Anwendung von *takfīr* etwas mehr Zurückhaltung als Quṭb und Šukri. Er differenzierte zwischen der Regierung und dem Volk, das er

⁴¹ Jansen 1986, S. 166f.

grundsätzlich als muslimisch betrachtete. Dafür rief er umso vehementer zur Bekämpfung der Herrscher auf:

*“The basis of the existence of Imperialism in the Lands of Islam are (precisely) these Rulers. To begin by putting an end to imperialism is not a laudatory and not a useful act. It is only a waste of time. We must concentrate on our own Islamic situation: we have to establish the Rule of God’s Religion in our own country first, and to make the Word of God supreme. There is no doubt that the first battlefield for jihād is the extermination of these infidel leaders and to replace them by a complete Islamic Order. From here we should start.”*⁴²

Aufgrund der besonderen Fokussierung auf den *ġihād* im Sinne eines bewaffneten Kampfes und terroristische Anschläge als zentrale Methode zur Erreichung politischer Ziele, kann die Gruppe dem Dschihadismus (*as-salafīya al-ġihādīya*) zugeordnet werden. Dieser Phänomenbereich hebt sich innerhalb des politischen Salafismus durch seinen besonders militanten Charakter von anderen Teilen des Spektrums ab. Faraġ ging davon aus, dass nach Beseitigung der Regierung, die er als „nahen Feind“ (*al-‘aduww al-qarīb*) bezeichnete, der Errichtung eines islamischen Staates nichts mehr im Wege stünde. Der Imperialismus, den er im letzten Zitat stellvertretend für den „fernen Feind“ (*al-‘aduww al-barīd*) nennt, soll erst danach bekämpft werden.⁴³ 1981 ermordete die Gruppe *al-ġihād* den ägyptischen Präsidenten Anwār as-Sadāt bei einer Militärparade und der Angriff hätte noch weit mehr hochrangige Regierungsmitglieder treffen sollen.⁴⁴ Dennoch stellte sich die gewünschte Volksrevolution danach nicht ein. Zahlreiche Mitglieder der Gruppe wurden festgenommen und verurteilt, darunter auch Faraġ, der 1982 hingerichtet wurde.⁴⁵

⁴² Jansen 1986, S. 193.

⁴³ Vgl. *ibid.*, S. 192.

⁴⁴ Vgl. Kepel 1995, S. 208.

⁴⁵ Vgl. *ibid.*, S. 234.

1.2. Die afghanischen Araber:

Verbreitung und Errichtung einer „festen Basis“

Der Mediziner Ayman az-Zawāhirī (1951-2022), ein führender Mitstreiter von *al-ġihād*, der mit einer geringen Strafe davonkam, setzte sich nach Afghanistan ab, wo vor dem Hintergrund des Kalten Krieges Ende 1979 sowjetische Truppen einmarschiert waren. Mit internationaler Unterstützung u.a. durch Pakistan, Saudi-Arabien und die USA, bekämpften afghanische Gruppen als sogenannte *muġahidūn*⁴⁶ die kommunistische Regierung des Landes und die Rote Armee. Az-Zawāhirī fand dort in den Kriegswirren eine neue Möglichkeit, die Ideen von Quṭb und Faraġ effektiv zu verbreiten.⁴⁷ Denn neben den einheimischen Kriegsparteien kamen ausländische Kämpfer ins Land, v.a. aus der arabischen Welt, wobei die wahrscheinlich 1988 gegründete *al-Qāʿida*⁴⁸ sich in diesen Kreisen formierte.⁴⁹ Bei der Anwerbung arabischer Freiwilliger tat sich der palästinensische Professor für *šarīʿa*⁵⁰, ebenfalls Mitglied der Muslimbruderschaft, ʿAbdallāh Yūsuf ʿAzzām (1941-1989) besonders hervor. Er setzte u.a. auf Anwerbungskampagnen und veröffentlichte etwa 1984 einen Text mit dem Titel *ad-Difāʿ ʿan arāḍi l-muslimīn* „Die Verteidigung der Länder der Muslime“, der als *fatwā* konzipiert war. Darin erklärte ʿAzzām den *ġihād* in Afghanistan zu einer individuellen islamischen Pflicht (*farḍ al-ʿayn*), um möglichst viele potentielle Kämpfer für die Sache zu begeistern.⁵¹ Unterstützt wurde er u.a. von in Saudi-Arabien ansässigen islamischen Organisationen wie der Muslim World League, die unter dem Einfluss der Muslimbruderschaft stand.⁵² Er tat sich mit Usāma b. Lādin (1957-2011) zusammen, der aus einer vermögenden

⁴⁶ *muġahidūn* von *ġahada* „sich anstrengen, sich abmühen, erschöpfen, kämpfen“, vgl. Wehr 1985, S. 209. meint diejenigen, die *ġihād* führen, sich anstrengen auf Gottes Weg (*fī sabīli ʾllāh*)

⁴⁷ Vgl. Diaw, Moussa Al-Hassan. 2016. „Wege in die Radikalität – Die Ideologie und das Denken politisch und religiös motivierter Bewegungen“. In *Der Ruf des Jihad: Theorie, Fallstudien und Wege aus der Radikalität*. Hrsg. Von Jasmina Rupp und Walter Feichtinger. Wien: BMLV (Schriftenreihe der Landesverteidigungsakademie, Band 13), S. 63.

⁴⁸ Der Name *al-Qāʿida* „die Basis“ geht womöglich auf ʿAbdallāh ʿAzzām zurück, der in einem Artikel seines Magazins *ġihād* die Errichtung einer *qāʿida ṣulba* „stabilen Basis“ forderte, von wo aus der *ġihād* dauerhaft geführt werden könne, vgl. Schnelle, Sebastian. 2012. „Abdullah Azzam, Ideologue of Jihad: Freedom Fighter or Terrorist?“ *Journal of Church and State* 54 (4), S. 630.

⁴⁹ Vgl. Wichmann, Peter. 2014. *Al-Qaida und der globale Djihaad: Eine vergleichende Betrachtung des transnationalen Terrorismus*. Wiesbaden: Springer, S. 202.

⁵⁰ *šarīʿa* von *šaraʿa* „eintreten, sich einlassen, beginnen“, wörtl. „Wasserstelle, Weg zur Tränke“, vgl. Wehr 1985, S. 647. meint die Gesamtheit religiöser und rechtlicher Normen im Islam

⁵¹ Vgl. Schnelle 2012, S. 629.

⁵² Vgl. Lohlker 2017 „Excluding the Other“, S. 270f.

Unternehmerfamilie in Saudi-Arabien stammte, und den Aufbau der entsprechenden Infrastruktur, Ausrüstung und Ausbildung für die arabischen Kämpfer in Afghanistan finanzieren konnte. Er wurde zum Kopf des entstehenden *al-Qā'ida*-Netzwerks.⁵³ Der Ägypter Ayman az-Ẓawāhirī wiederum galt bald als die rechte Hand von Bin Lādin und als ein führender Ideologe.⁵⁴

Anders als bei ‘Abd as-Salām Faraġ und der ägyptischen Gruppe *al-Ġihād*, begründete ‘Azzām seinen Aufruf zum Kampf mit der Notwendigkeit, die Muslime gegen angreifende Nicht-Muslime, in dem Fall insbesondere die kommunistische Sowjetunion, zu verteidigen, wodurch letztlich auch die Errichtung eines islamischen Staats erreicht werden könne. Somit konzentrierte er sich in seinen Ausführungen auf diesen unmittelbaren, „äußeren Feind“ und bewegte sich damit viel näher an einem klassischen *ġihād*-Verständnis, wie dieses bspw. auch unter quietistischen Salafisten in Saudi-Arabien befürwortet wird. Die Regierungen der muslimischen Länder thematisierte er nicht.⁵⁵ Es ist daher eine weit verbreitete Annahme, dass ‘Azzām nach dem Rückzug der Sowjetunion 1989 aufgrund interner ideologischer Differenzen quasi aus dem Weg geräumt, als er durch ein Bombenattentat getötet wurde.⁵⁶

Az-Ẓawāhirī andererseits erklärte später die Unterscheidung zwischen dem „nahen“ und dem „fernen Feind“ für nichtig, zumal in seinen Augen die USA, d.h. der primäre „ferne Feind“, insbesondere nach Ende des Kalten Krieges, den Nahen Osten mithilfe der muslimischen, oder für ihn wohl eher „abtrünnigen“ Regenten, d.h. dem „nahen Feind“ beherrschte.⁵⁷ In Afghanistan trafen die politisch-aktivistischen Mitglieder der Muslimbruderschaft und extremerer Abspaltungen, die den *takfīr* gegen die Regierungen in der islamischen Welt oder mitunter sogar gegen die Allgemeinheit der Muslime aussprachen, auf Freiwillige von der arabischen Halbinsel, deren theologisches Verständnis bis dato weniger politisiert war. Al-Maqdisī gehört zu den Ideologen, welche die Ideen von Quṭb und Faraġ auf Basis der in Saudi-Arabien

⁵³ Vgl. Wichmann 2014, S. 184.

⁵⁴ Vgl. Aaron 2008, S. 70.

⁵⁵ Vgl. Schnelle 2012, S. 630.

⁵⁶ Vgl. Aaron 2008, S. 67.

⁵⁷ Vgl. *ibid.*, S. 70.

vorherrschenden, strikt literalistischen Theologie, neu aufbereiten wollten und hielt sich mehrere Jahre im afghanisch-pakistanischen Grenzgebiet auf.

Viele der zahlreichen ausländischen Kämpfer verließen nach 1989 Afghanistan und gingen zurück in ihre Heimatländer oder machten sich auf in andere Konfliktgebiete, wodurch sich die extremistische Ideologie sowie das *al-Qā'ida*-Label zunehmend verbreiteten und zahlreiche *al-Qā'ida*-Ableger v.a. in den arabischen Ländern, aber vereinzelt auch in Europa, Afrika oder Ostasien entstanden. So stärkte das Netzwerk seinen transnationalen Charakter, unter gleichzeitiger Regionalisierung des Phänomens.⁵⁸

1.3. Saudi-Arabien: die „Wahhābisierung“ der Ideologie

Im Zuge des Zweiten Golfkrieges (1990-1991) wurde auch Saudi-Arabien, seit den 1950er-Jahren ein Zufluchtsort für Muslimbrüder insbesondere aus Ägypten und Syrien, sowie ein wichtiger Unterstützer des *ġihād* in Afghanistan, zunehmend zum Feindbild von *al-Qā'ida*.⁵⁹ Das Königreich ist seit seiner Entstehung eng mit den Lehren von Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb (1703-1792) verbunden, welche den Herrschaftsanspruch der Familie Sa‘ūd legitimierten, während Mitgliedern seiner Familie bis heute hohe Positionen in der Gelehrtenschaft (*‘ulamā*) des Landes zukommen.⁶⁰ Im Zentrum seiner Predigt stand der *tawḥīd*, die Einheit bzw. Einzigkeit Gottes in Bezug auf die Herrschaft (*tawḥīd ar-rubbūbiya*), die Anbetung (*tawḥīd al-ulūhiya*) und seine Eigenschaften (*tawḥīd as-sifāt*). V.a. in Ritualen des Volksislam und diversen Praktiken des Sufismus (*taṣawwuf*) sowie des Schiitentums (*šī‘a*) sah er gravierende Widersprüche zu seinem Verständnis von *tawḥīd*, die er als „Unglaube“ (*kufr*) und eine Art der „Beigesellung“ bzw. des „Polytheismus“ (*širk*)⁶¹ brandmarkte, welche den Abfall vom Islam bewirken würden. Hierzu zählte er bspw. das Tragen

⁵⁸ Vgl. Lohlker, Rüdiger: „Dschihadismus“. In *Bundeszentrale für politische Bildung*, 07.11.2011, <https://www.bpb.de/themen/islamismus/dossier-islamismus/39439/dschihadismus/>, Zugriff: 26.06.2024.

⁵⁹ Vgl. Lohlker 2017 „Excluding the Other“, S. 270f.

⁶⁰ Vgl. Lohlker, Rüdiger. 2017. *Die Salafisten: Der Aufstand der Frommen, Saudi-Arabien und der Islam*. München: C.H.Beck, S. 36f.

⁶¹ *širk* von *šarika* „teilhaben, Anteil haben, Teilhaber sein“ meint im religiösen Kontext Gott einen „Teilhaber“ zuzuschreiben, also Polytheismus, Götzendienerei, vgl. Wehr 1985, S. 651.

von Talismanen und Amuletten,⁶² den Glauben an Omen⁶³ und Astrologie,⁶⁴ ein Gelöbnis für jemand anderen als Gott,⁶⁵ die übermäßige Ehrung rechtschaffener Menschen,⁶⁶ oder die Anbetung Gottes bei einem Grab eines Rechtschaffenen, um nur ein paar zu nennen.⁶⁷

Die unter der Fremdbezeichnung Wahhabismus (*wahhābiya*) bekannt gewordene Lehre gilt als die in Saudi-Arabien vorherrschende Variante des Salafismus.⁶⁸ Sie folgt einem literalistischen Textverständnis und steht in Opposition zu den Rechtsschultraditionen. In der Praxis orientieren sich wahhabitische Gelehrte aber vielfach an Lehrmeinungen früherer hanbalitischer Gelehrter, welche sich unter den sunnitischen Rechtsschulen am striktesten an der Hadith-Literatur orientierten. Dabei wurde selbst einem schwachen Hadith (*ḥadīṭ ḍaʿīf*), dessen Authentizität unsicher ist, der Vorzug gegenüber einer auf Vernunft oder praktischen Überlegungen basierten Meinung gegeben.⁶⁹

Wenn heute im Allgemeinen von Salafismus die Rede ist, sind damit in aller Regel nicht die modernistischen Reformer des auslaufenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts gemeint und auch nicht die politisch-aktivistische Muslimbruderschaft und ihre extremistischen Auswüchse der 1960er bis 1980er Jahre in Ägypten. Vielmehr ist damit ein Phänomen gemeint, das große Ähnlichkeiten mit Wahhabismus aufweist, insbesondere durch seinen Fokus auf Hadithe als wesentliche, wenn nicht sogar einzig wirklich legitime Rechtsquelle neben dem Koran. Die daraus ersichtliche prophetische Gewohnheit (*sunna*) und das unverfälschte und vermeintlich einheitliche Islamverständnis der ersten Muslime, werden möglichst wortgetreu imitiert, was besonders durch diverse Äußerlichkeiten auch optisch auffällt.

⁶² Vgl. Ibn ʿAbd-Al-Wahāb, Muhammad. 2008. *Kitāb At-Tawhīd: Buch des Monotheismus*. Übersetzt von ʿAbū ʿIzzudīn Al-Hāshim. [o. O.]: Al-Azr, S. 49.

⁶³ Vgl. *ibid.*, S. 109.

⁶⁴ Vgl. *ibid.*, S. 113.

⁶⁵ Vgl. *ibid.*, S. 61.

⁶⁶ Vgl. *ibid.*, S. 82.

⁶⁷ Vgl. *ibid.*, S. 86.

⁶⁸ Vgl. Lohlker 2017 *Die Salafisten*, S. 33.

⁶⁹ Vgl. Al Atawneh, Muhammad. 2011. "Wahhābi Legal Theory as Reflected in Modern Official Saudi Fatwās: Ijtihād, Taqlīd, Sources, and Methodology". *Islamic Law and Society* 18, S. 329.

Dennoch gibt es gewisse Besonderheiten des Wahhabismus, die sich z.B. in dessen stärkerer Nähe zur hanbalitischen Tradition äußern, und der Verwurzelung in der eigenen Lehrtradition der Imame des Nağd⁷⁰ (*al-a'imma an-nağdiyya*) obgleich die starre Befolgung jeglicher Lehrmeinungen (*taqlīd*) theoretisch in allen Formen des Salafismus, zugunsten des selbstständigen Forschens und Urteilens (*iğtihād*) auf Basis der Primärquellen, abgelehnt wird. Eine detaillierte Ausführung von Spezifika des Wahhabismus gegenüber dem zeitgenössischen Salafismus würde aber vom eigentlichen Thema, der Politisierung des Phänomenbereichs, wegführen und ist daher an dieser Stelle nicht möglich.

Ibn 'Abd al-Wahhāb verurteilte jede religiöse Praxis, welche für ihn nicht eindeutig in den islamischen Primärquellen belegt ist, als illegitime Erneuerung (*bid'a*), die es zu bekämpfen gelte. Denn hier verortete er eine weitere Möglichkeit, in die Irre zu gehen, und letztlich vom Islam abzufallen.⁷¹ Diese Rückbesinnung auf einen vermeintlich ursprünglichen, von allen Veränderungen gereinigten Islam, hat der Wahhabismus im Grundgedanken mit anderen Varianten des Salafismus gemein. Eine weitere Besonderheit ist die traditionelle Verbindung der wahhabitischen Gelehrten mit der Königsfamilie Sa'ūd, welche das Land seit dem dritten Anlauf ihrer Machtergreifung 1902 regiert. Die wahhabitischen Gelehrten werden daher häufig auch als quietistisch bezeichnet, zumal ihnen gemäß der Konzeption des Staates die Rolle von Beratern des Herrschers und Erziehern der Menschen zukommt, ohne unmittelbar politisch aktiv zu werden.⁷² Allerdings weist die Symbiose eine deutliche Schwäche auf. In den meist kurzen und äußerst oberflächlich anmutenden Texten von Ibn 'Abd al-Wahhāb finden sich neben den bereits genannten Schwerpunkten auch Konzepte, wie die „Zerstörer/Annullierer des Islam“ (*nawāqid al-islām*) oder die „Köpfe des *ṭāgūt*“ (*ru'ūs aṭ-ṭawāgīt*), welche eine nicht unwesentliche politische Komponente aufweisen:

⁷⁰ Nağd ist der Name einer Region im Zentrum der arabischen Halbinsel und Ausgangspunkt des Wahhabismus, sowie Ursprungsgebiet der Āl Sa'ūd.

⁷¹ Vgl. Al Atawneh, Muhammad. 2010. *Wahhābī Islam Facing the Challenges of Modernity: Dār al-Iftā in the Modern Saudi State*. Edited by Ruud Peters and Kevin Reinhart. Leiden: Brill (Studies in Islamic Law and Societies 32), S. 88.

⁷² Vgl. al-Fawzan, Sālih: „Wieso enthalten sich die Gelehrten in Kritik der Herrscher?“. In *Islam Fatwa*, <https://islamfatwa.net/manhaj/111-herrscher/2034-wieso-enthalten-sich-die-gelehrten-in-kritik-der-herrscher>, Zugriff: 28.06.2024.

„Wisse, dass die Faktoren die den Islam zunichte machen zehn sind. [...]

Der dritte: Wer keinen Takfir auf die Muschrikin macht, oder an ihrem Kufr zweifelt, oder ihren Weg als richtig bezeichnet, begeht Kufr.

Der vierte: Wer auch immer daran glaubt, dass eine andere Führung vollkommener ist als die Führung des Propheten – Allahs Frieden und Segen auf ihm –, und dass jemandes Urteil besser ist als sein Urteil, wie jemand, der das Urteil der Tawaghit seinem Urteil vorzieht, so ist solch einer ein Kafir.“⁷³

„Der Zweite [tāgūt]: Der tyrannische und unterdrückende Herrscher, der die Gesetze Allahs verändert. Der Beweis hierfür, ist die Rede Allahs: [Koran 4:60]

Der Dritte [tāgūt]: Der Eine, der mit etwas anderem anstelle mit dem richtet, was Allah offenbart hat. Der Beweis hierfür ist in der Rede Allahs: [Koran 5:44]

Der Fünfte [tāgūt]: Der Eine, der neben Allah angebetet wird, während er damit zufrieden ist, angebetet zu werden. Der Beweis hierfür ist die Rede Allahs: [Koran 21:29]“⁷⁴

Die Art der „Beweisführung“ bzw. das Belegen seiner Aussagen durch einen einzelnen Koranvers oder Hadith ohne weitere Erläuterung ist typisch für Texte von Ibn ‘Abd al-Wahhāb. Insbesondere der dritte „Zerstörer des Islam“ führt dazu, dass *takfir*, insbesondere gegen Sufis, Schiiten und anderen islamischen Strömungen außerhalb, aber bisweilen sogar innerhalb der sunnitischen Orthodoxie, im Wahhabismus immer schon eine übliche, weil notwendige Praxis darstellte, um das eigene Muslim-Sein nicht zu gefährden. In Verbindung mit den Einflüssen der politisch-aktivistischen Muslimbruderschaft und den Ideen von Sayyid Quṭb in Saudi-Arabien, dienten die zitierten Positionen als Grundlage für eine religiös begründete Oppositionsbewegung innerhalb der saudischen Gelehrtschaft, bekannt als *aṣ-Ṣaḥwa al-islāmīya* „das islamische Erwachen“. Diese stellte das wahhabitische Establishment in ihrer regierungstreuen Haltung, sowie zunehmend

⁷³ Ibnu ‘Abdu-l-Wahhab, Muhammad. [o. J.]. *Die Faktoren, die den Islam zunichte machen: Nawaqid ul-Islam*. [o. O.]: Ansar al-Tawhid Publikation. <https://ia800609.us.archive.org/1/items/NawaqidUl-islam_363/NawaqidUl-islam.pdf>, Zugriff: 28.06.2024.

⁷⁴ Ibn Abdilwahhab, Muhammad. 2004. *Die Bedeutung von Taghut*. Übersetzt von Azad Ibn Muhammad Al Kurdy. [o. O.]: salaf.de, S. 9. <https://www.salaf.de/aqida/pdf/aqd0017_Erlaeuterung%20von%20Taghut.pdf>, Zugriff: 28.06.2024.

auch die Legitimität der Regierung selbst in Frage.⁷⁵ Neben dem Vorwurf der unislamischen Gesetzgebung, welcher bei der Entstehung des politischen Salafismus in Ägypten von zentraler Bedeutung war, trat in Saudi-Arabien bei Teilen der Gelehrten, die der *Ṣaḥwa*-Bewegung zugeordnet werden, ein zweiter Vorwurf ins Zentrum der Argumentation, wonach die Regierung das Prinzip *al-walā' wa-l-barā'* „Loyalität/Freundschaft und Lossagung/Trennung“ verletze. Gemeint ist eine individuelle Anforderung, der zufolge ein aufrichtiger Muslim einem Glaubensbruder gegenüber loyal zu sein habe, während er sich von jedem Nicht-Muslim (*kāfir*) lossagen müsse. In einem Text von Ibn 'Abd al-Wahhāb findet sich hierzu Folgendes:

„Was die Beschreibung von „Ablehnung der Taghut“ anbelangt, so bedeutet dies, dass du an die Nutzlosigkeit der Anbetung anderer außer Allah glaubst, und dass du dich davon abwendest und es hasst, und dass du denjenigen ablehnst und dich ihm gegenüberstellst, der dies tut. [...]

Dies bringt auch mit sich, dass du die Leute des Ichlas⁷⁶ (der Aufrichtigkeit; i.S. von schirkfreien Leuten, d.h. Leute des Islam) liebst und ihnen gegenüber Freundschaft zeigst, während du die Leute des Götzendienstes hasst und ihnen gegenüber deine Feindschaft zeigst. Dies ist die Religion von Ibrahim (Abraham); [...] von de[r] uns Allah in seiner Rede berichtet: [Koran 60:4]“⁷⁷

Das Dogma findet sich historisch u.a. auch bereits bei Vertretern der *ibādīya*, einer islamischen Strömung, welche sich aus den *ḥawāriḡ* entwickelte, um sich von Sunniten und Schiiten abzugrenzen.⁷⁸ Sulaymān b. 'Abdallāh Āl aš-Šayḥ, ein Enkelsohn von Ibn 'Abd al-Wahhāb, leitete daraus ab, dass man einen Nicht-Muslim nicht unterstützen dürfe, am allerwenigsten in einer Auseinandersetzung mit einem Muslim. Vielmehr müsse der Muslim unterstützt und der Nicht-Muslim bekämpft

⁷⁵ Vgl. Lohlker 2017 *Die Salafisten*, S. 49f.

⁷⁶ *ihlās* von *ḥalāṣa* „rein, lauter, klar, frei sein“ meint im religiösen Kontext die „Reinheit“ oder „Aufrichtigkeit“ des Glaubens bzw. der festen Überzeugung, vgl. Wehr 1985, S. 355f.

⁷⁷ Ibn Abdilwahhab 2004, S. 6.

⁷⁸ Vgl. Francesca, Ersilia. 2016. „Self-defining through Faith: The walāya and barā'a Dynamics among the Early Ibādīs“. In *Accusations of Unbelief in Islam: A Diachronic Perspective on Takfīr*. Edited by Camilla Adang [et al.] (eds.). Leiden: Brill, 29-41.

werden. Er formte *al-walā' wa-l-barā'* zu einem Mittel des Kampfes und einer Voraussetzung für die Vollständigkeit des *tawḥīd* um.⁷⁹

Als Saudi-Arabien, das sich bis heute als islamischer Staat versteht, im Zuge des Golfkrieges die Stationierung von US-Truppen auf der arabischen Halbinsel zum Schutz vor einer drohenden irakischen Invasion zuließ, und dies auch durch eine *fatwā* des saudischen Großmufti 'Abd al-'Azīz b. Bāz (1912-1999) gestützt wurde, bekam die *Ṣaḥwa*-Bewegung Aufwind. Debatten um mehr Rechte für Frauen und andere als liberal oder säkular empfundene Ideen schienen ein deutlicher Beleg für den zunehmenden Einfluss des Westens zu sein. Zweifel an der ordnungsgemäßen Umsetzung der *šarī'a*, des „islamischen Rechts“, sowie der ausreichenden Miteinbeziehung der islamischen Gelehrten wurden lauter. Doch die *Ṣaḥwa*-Gelehrten beschränkten sich zu diesem Zeitpunkt noch auf die Rolle der Berater für die Regierung.⁸⁰ Da die nicht mehr abreißende Kritik jedoch öffentlich vorgetragen wurde, reagierte der Staat ab 1994 mit Repression in Form von Verhaftungen. Dies führte dazu, dass sich ein Teil der *Ṣaḥwa*-Gelehrten, der als „neue *Ṣaḥwa*“ bezeichnet wird, wieder auf die quietistische Grundhaltung und die Aufgabe der religiösen Unterweisung besann,⁸¹ während die nachrückenden Sprachführer der Oppositionsbewegung zunehmend radikaler wurden.⁸² Nach den Anschlägen des 11. September 2001 und dem daraufhin erklärten „War on Terror“, sowie dem Einmarsch von US-Truppen in Afghanistan, spitzte sich die Lage weiter zu. Als die USA 2003 auch den Irak besetzte, kam es kurz darauf in Saudi-Arabien zu den ersten terroristischen Anschlägen durch den *al-Qā'idā*-Ableger auf der arabischen Halbinsel (*al-Qā'idā fī ḡazīrat al-'arab*, AQAP), bei denen mindestens 34 Menschen getötet wurden. Die Angriffe richteten sich gegen nicht-muslimische Ausländer, v.a. Amerikaner. Die saudische Regierung hatte schon zuvor Haftbefehle für die späteren Attentäter und weitere Mitglieder von AQAP erlassen. Unter den führenden Regierungskritikern und ideologischen Unterstützern des Dschihadismus, die aus

⁷⁹ Vgl. Lohlker 2017 *Die Salafisten*, S. 40.

⁸⁰ Vgl. Nedza, Justyna. 2016. „The Sum of its Parts: The State as Apostate in Contemporary Saudi Militant Islamism“. In *Accusations of Unbelief in Islam: A Diachronic Perspective on Takfīr*. Edited by Camilla Adang [et al.] (eds.). Leiden: Brill, S. 309.

⁸¹ Vgl. Lohlker 2017 *Die Salafisten*, S. 50.

⁸² Vgl. Nedza 2016, S. 310.

der *Ṣaḥwa*-Bewegung hervorgegangen waren, befanden sich ‘Alī al-Khuḍayr, Nāṣir al-Fahd und Aḥmad al-Khālīdī, welche in manchen Medien aufgrund ihrer radikalen Positionen als *Takfīrī*-Trio bezeichnet wurden. Alle drei verfügten über eine religiöse Hochschulbildung und formulierten ihre Kritik gegen die üblichen Feindbilder in Anlehnung an wesentliche wahhabitische Positionen, während sie immer deutlicher ihre Unterstützung für dschihadistische Akteure kundtaten.⁸³ Nicht zum ersten Mal äußerten sie nach dem Anschlag 2003 in einem offenen Brief ihre klare Missbilligung des Vorgehens bestimmter saudischer Behörden, in diesem Fall der staatlichen Sicherheitskräfte, gegen die Terroristen:

“[i]f you chase the righteous mujāhidūn because of their jihād or their victory, if you expel them, arrest them or the like, then you are extending your best help to the crusaders against the Muslims. If someone assists the crusaders against the mujāhidūn in any way, be it by passing on information about them, spying on them, reporting them, arresting them, or the like, then he is an unbelieving apostate (kāfir murtadd) from the dīn of God, even if he prays, pays alms, fasts, or speaks the testimony of faith and claims to be a Muslim.”⁸⁴

Wenngleich hier kein bestimmtes Regierungsmitglied, und schon gar nicht der König selbst, namentlich genannt wird, wahrscheinlich aus ganz pragmatischen Gründen, birgt der Vorwurf doch zumindest implizit die Anwendung des *takfīr* auf Basis des verletzten Grundsatzes *al-walā’ wa-l-barā’* in sich. Die Anschuldigung unerlaubter Unterstützung (*tawallī*) von Nicht-Muslimen, in diesem Fall insbesondere der USA in ihrem Kampf gegen die „wahren“ Muslime im In- und Ausland, führt gemäß dem Dogma letztlich zum Abfall (*ridḍa*) vom Islam. Justyna Nedza argumentiert in ihrem gleichnamigen Aufsatz, dass die Angriffe auf einzelne Behörden als Angriffe auf den gesamten Staat als „The sum of its parts“, und damit letztlich auch auf den Herrscher selbst gedeutet werden können.⁸⁵ Doch schon Jahre vor dem sogenannten *Takfīrī*-Trio schlugen letztlich in weitaus umfassenderem Ausmaß die Schriften von Abū Muḥammad al-Maqdisī, dessen Werdegang im folgenden Kapitel detaillierter behandelt wird, eine Brücke zwischen wahhabitischer Lehre und den bekannten

⁸³ Vgl. Nedza 2016, S. 306.

⁸⁴ *ibid.*, S. 316.

⁸⁵ Vgl. *ibid.*, S. 320.

politisch-salafistischen Positionen sowie ihren dschihadistischen Ableitungen. Er unterzog sich einem Selbststudium in Saudi-Arabien, dessen Regierung er in einem Buch schon 1989 weitaus deutlicher als unislamisch denunzierte. Später wirkte er vor allem aus dem jordanischen Gefängnis heraus als wichtiger ideologischer Unterstützer von *al-Qāʿida* und hatte großen Einfluss auf Abū Muṣʿab az-Zarqāwī (1966-2006), der bis zu seinem Tod die als *al-Qāʿida* im Irak (AQI) bekannt gewordene Gruppe, aus der später der „Islamische Staat im Irak“ (*ad-Dawla al-islāmīya fī l-ʿirāq*, ISI)⁸⁶ hervorging, anführte.⁸⁷

1.4. Irak: neue Dimensionen von *takfīr* und Gewalt

Nach dem Sturz der irakischen *Ba ʿt*-Partei von Ṣaddām Ḥusayn und der Besetzung des Landes durch US-Truppen und ihre Verbündeten 2003, erstarkten auch im Irak verschiedene islamistische Kräfte. Einerseits gelangten radikale schiitische Parteien mithilfe der USA an die Macht. Andererseits konnten *al-Qāʿida*-nahe Gruppen die teils bürgerkriegsähnlichen Zustände, welche sich v.a. entlang konfessioneller Grenzen zwischen Schiiten und Sunniten entluden, für ihre Agenda nutzen.⁸⁸ Unter mehreren Akteuren mit Verbindungen zu *al-Qāʿida* und Kampferfahrung aus Afghanistan, tat sich eine Gruppe um den Jordanier Abū Muṣʿab az-Zarqāwī mit dem Namen *at-Tawḥīd wa-l-ġihād* besonders hervor. Trotz einiger Differenzen u.a. mit az-Zawāhirī, insbesondere bezüglich der Frage nach dem Umgang mit der schiitischen Zivilbevölkerung im Irak, setzte az-Zarqāwī seinen Führungsanspruch unter den dschihadistischen Gruppen in der Region nach und nach durch. Er zeichnete sich dabei durch Brutalität und Skrupellosigkeit aus, und war bspw. ein besonderer Befürworter von Selbstmordattentaten.⁸⁹ 2004 entstand unter seiner Führung die Gruppe *Qāʿidat al-ġihād fī bilād ar-rāfiḍayn* „Basis des *ġihād* im Zweistromland“, die besser unter dem Namen *al-Qāʿida fī l-ʿirāq* „*al-Qāʿida* im Irak“ (AQI) bekannt wurde.

⁸⁶ *ad-Dawla al-islāmīya fī l-ʿIrāq*, kurz ISI, später ISIS bzw. nur mehr IS oder arab. *dāʿiṣ* abgekürzt

⁸⁷ Vgl. Lohlker 2017 *Die Salafisten*, S. 141, 144.

⁸⁸ Vgl. Guilliard, Joachim. 2016. „Irak – Islamisierung in Folge von Krieg und Besatzung“ In *Der Ruf des Jihad: Theorie, Fallstudien und Wege aus der Radikalität*. Hrsg. Von Jasmina Rupp und Walter Feichtinger. Wien: BMLV (Schriftenreihe der Landesverteidigungsakademie, Band 13), S. 244.

⁸⁹ Vgl. al-Saud, Abdullah bin Khaled. 2018. „The Spiritual Teacher and His Truants: The Influence and Relevance of Abu Mohammad al Maqdisi“. *Studies in Conflict & Terrorism* 41 (9), S. 742.

Gemeinsam mit anderen Kampfverbänden formte sie 2006 den „Rat der *muğahidīn* im Irak“ (*Mağlis šūrā al-muğahidīn fī-l-‘irāq*), der sich alsbald zum Islamischen Staat im Irak (ISI) ausrief. Hieraus erwuchs ein weiterer Konfliktpunkt mit der *al-Qā‘ida*-Führung, welche die Errichtung eines islamischen Staats zwar als Endziel verfolgte, jedoch die Grundlagen dafür noch nicht gegeben sah, was zu zunehmender Distanz zwischen ISI und *al-Qā‘ida* führte.⁹⁰ Zwar hatte az-Ẓawāhirī bereits nach dem sowjetisch-afghanischen Krieg die Unterscheidung zwischen dem „nahen“ und dem „fernen Feind“ für nichtig erklärt, da in seinen Augen die USA, d.h. der „ferne Feind“ den Nahen Osten mithilfe der „abtrünnigen“ Regenten beherrschte,⁹¹ doch nun hatten die Amerikaner sogar direkte militärische Kontrolle über den Irak erlangt und stellten daher aus Sicht der *al-Qā‘ida*-Führung das zu priorisierende Ziel des Kampfes im Irak dar. Die Allgemeinheit der Schiiten, welche im Irak mit etwa 60% die Mehrheit der Bevölkerung stellen, betrachtete az-Ẓawāhirī grundsätzlich als Muslime und entschuldigte ihre religiösen „Unzulänglichkeiten“ mit dem Argument, dass die einfachen Menschen es nicht besser wissen konnten, zumal sie nie unter einer echten islamischen Herrschaft gelebt hatten, eine klassische Haltung die als „Entschuldigung durch Unwissenheit“ (*al-uḍr bi-l-ğahl*) bezeichnet wird. Sofern sie also nicht an der Regierung beteiligt oder in feindlichen Kampfverbänden aktiv waren, stellten für ihn schiitische Personen gleichermaßen wie sunnitische, kein primäres Angriffsziel dar. Diese Sichtweise gewann wahrscheinlich in führenden Kreisen der *al-Qā‘ida* an Überzeugungskraft, zumal nach 9/11 und dem ausgerufenen „War on Terror“ der USA mit dem Einmarsch in Afghanistan die dortige Basis des Netzwerks direkt bedroht war. Als eine Reaktion darauf kann das 2004 veröffentlichte Buch *Da‘wat al-muqāwama al-islāmīya al-‘ālamīya* „Aufruf zum globalen islamischen Widerstand“ des *al-Qā‘ida*-Strategen Abū Mus‘ab as-Sūrī (geb. 1958) betrachtet werden, der aus Afghanistan in den Iran geflohen war. Darin betont er, dass der *ğihād* an offenen Fronten gegen einen „äußeren“, nicht-muslimischen Feind, wie ehemals in Afghanistan, Bosnien und Tschetschenien, langfristig weitaus mehr zum Erfolg der dschihadistischen Bewegung beitrug als jener durch geheime, hierarchisch strukturierte Organisationen, die vornehmlich in muslimischen

⁹⁰ Vgl. Guilliard 2016, S. 259f.

⁹¹ Vgl. Aaron 2008, S. 70.

Ländern operierten und damit potenziell eher den „nahen Feind“ durch Terroranschläge konfrontierten.⁹² Der Irak hätte eine solche offene Front gegen einen nicht-muslimischen Feind bieten können. Doch az-Zarqāwī schlug einen anderen Weg ein und betonte die Wichtigkeit des Kampfes gegen die Schiiten im Irak, die er religiös und ideologisch, aber auch historisch sowie strategisch begründete. Einerseits betrachtet er die Schiiten, wie dies auch im Wahhabismus häufig anzutreffen ist,⁹³ als häretische Sekte, andererseits hebt er besonders ihre Rolle als Verbündete der Amerikaner gegen die „wahren Muslime“ und die Sunniten insgesamt hervor:

“They have befriended and supported the Americans and stood in their ranks against the mujahidin. They have spared and are still sparing no effort to put an end to the jihad and the mujahidin. (al Zarqawi, undated(a))”

Er behauptete zudem, dass ein solches Bündnis von Schiiten und nicht-muslimischen Invasoren gegen die Sunniten historisch bereits mehrfach existiert habe, so etwa im Zuge der Kreuzzüge oder des Mongolensturms und beruft sich dabei auf Ibn Taymīya.⁹⁴ Somit wird das bereits mehrfach erwähnte Prinzip *al-walā’ wa-l-barā’* quasi als Generalverdacht auf die Allgemeinheit der Schiiten ausgeweitet. Hier wird deutlich sichtbar, dass die wahhabitische Theorie in das salafistisch-dschihadistische Denken nicht nur Einzug genommen hat, sondern dort zu tödlichen Folgen führt. Der *takfīr* ganzer Gruppen von Muslimen führt hier dazu, dass die Betroffenen bekämpft und getötet werden.

Eine strategische Begründung für den Kampf gegen die Schiiten gibt az-Zarqāwī in Hinblick auf die schiitische Bevölkerung in den benachbarten Ländern südlich des Irak, namentlich Saudi-Arabien, Kuwait und Bahrain. Ausgehend von einem schiitischen Irak könnten diese Bevölkerungen mit Unterstützung von Iran, Syrien oder Libanon sich erheben und ebenfalls zur Gefahr für die Sunniten werden.⁹⁵ Ihm schwebte daher vor, durch Angriffe auf Schiiten Gegengewalt auf Sunniten und damit

⁹² Vgl. as-Sūrī, ‘Umar ‘Abd al-Ḥakīm Abū Muṣ‘ab. 2004. *Da ‘wat al-muqāwama al-islāmīya al-‘ālamīya*. [o. O.], S. 1349.

<https://archive.org/details/20210418_20210418_0608/page/1348/mode/2up>, Zugriff: 28.06.2024.

⁹³ Vgl. Lohlker 2017 *Die Salafisten*, S. 131.

⁹⁴ Vgl. Aaron 2008, S. 239f.

⁹⁵ Vgl. *ibid.*, S. 240.

einen immer brutaleren konfessionellen Krieg zu befeuern, im Zuge dessen die Mobilisierung sunnitischer Muslime für AQI erleichtert werden sollte:

“These in our opinion are the key to change. I mean that targeting and hitting them in [their] religious, political, and military depth will provoke them to show the Sunnis their rabies and bare the teeth of the hidden rancor working in their breasts. If we succeed in dragging them into the arena of sectarian war, it will become possible to awaken the inattentive Sunnis as they feel imminent danger and annihilating death at the hands of these Sabeans⁹⁶. Despite their weakness and fragmentation, the Sunnis are the sharpest blades, the most determined, and the most loyal when they meet those Batinis⁹⁷ (Shi’a), who are a people of treachery and cowardice.”⁹⁸

Bekanntermaßen war diese Strategie angesichts der ähnlichen Brutalität schiitischer Milizen, die teilweise von den USA gefördert wurden, kurzzeitig erfolgreich, jedoch nicht langfristig, da die Ziele der Dschihadisten an den Bedürfnissen der Menschen vorbeigingen.⁹⁹ Auffällig ist, dass anders als dies die pragmatischere Linie von *al-Qāʿida* üblicherweise vorsah, az-Zarqāwī unter den unterschiedlichen präsenten sunnitischen Kampfverbänden eine alleinige Vormachtstellung einforderte, da es nur einen Islamischen Staat geben dürfe und folglich auch nur einen „Befehlshaber der Gläubigen“ (*amīr al-muʿminīn*)¹⁰⁰.¹⁰¹ Az-Zawāhirī hielt diese Vorgehensweise für unklug. Aus seiner Sicht war es notwendig, möglichst große Teile der Bevölkerung möglichst dauerhaft für *al-Qāʿida* zu gewinnen und von willkürlicher Gewalt gegen Zivilisten abzusehen, um die Basis für einen zukünftigen islamischen Staat zu

⁹⁶ Sābaer ist eigentlich die Bezeichnung für ein antikes Volk im heutigen Jemen, kann aber in diesem Kontext vermutlich als Verweis auf die Sabier, welche im Alawitentum (*nuṣayriyūn*) aufgingen oder in Anspielung auf die historisch umstrittene Gestalt *ʿAbdallāh ibn Saba* nur als abwertende Bezeichnung für die Schiiten gemeint sein.

⁹⁷ *bāṭinīya* von *bāṭana* „verborgen sein“, vgl. Wehr 1985, S. 96. ist eine Bezeichnung für islamische Strömungen, welche an eine „innere, verborgene“ Bedeutung religiöser Texte, insbes. des Koran, glauben, den es mittels best. Interpretation (*taʿwīl*) zu ergründen gilt; die Bezeichnung wurde v. a. für schiitische Gruppen, bes. die *ismāʿīliya* verwendet, vgl. EI² I, s. v. *bāṭinīya* (M. G. S. Hodgson).

⁹⁸ Aaron 2008, S. 241.

⁹⁹ Vgl. Guilliard 2016, S. 249, 260.

¹⁰⁰ *amīr al-muʿminīn* „Befehlshaber der Gläubigen“ ist ein Titel, den bereits der zweite Kalif ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb (gest. 644) trug und der unter Sunniten daher traditionell, wenn auch nicht ausschließlich, mit dem Kalifat assoziiert wird

¹⁰¹ Vgl. Steinberg, Guido. 2021. „Die ‚Takfiristen‘: Eine salafistisch-jihadistische Teilströmung gewinnt an Bedeutung“. *SWP Aktuell* 9, S. 4f.

schaffen, für den aus seiner Sicht breite Zustimmung eine wichtige Voraussetzung darstellte:

“This is the most vital part. This authority, or the Sharia amirate that is necessary, requires fieldwork starting now, alongside the combat and war. It would be a political endeavor in which the mujahedeen would be a nucleus around which would gather the tribes and their elders, and the people in positions, and scientists, and merchants, and people of opinion, and all the distinguished ones who were not sullied by appeasing the occupation and those who defended Islam. [...] Therefore, I stress again to you [Abū Muṣ‘ab] and to all your brothers the need to direct the political action equally with the military action, by the alliance, cooperation and gathering of all leaders of opinion and influence in the Iraqi arena. I can’t define for you a specific means of action. You are more knowledgeable about the field conditions. But you and your brothers must strive to have around you circles of support, assistance, and cooperation, and through them, to advance until you become a consensus, entity, organization, or association that represents all the honorable people and the loyal folks in Iraq. I repeat the warning against separating from the masses, whatever the danger.”¹⁰²

Ein weiterer prominenter Kritiker von az-Zarqāwī war dessen ehemaliger Mentor al-Maḡdisī, auf dessen Sichtweisen im Folgenden noch detaillierter eingegangen werden soll. Der Anführer von AQI/ISI setzte seinen Kurs aber unbeirrt fort. Nach seinem Tod 2006, regte sich zunehmend Widerstand gegen die als *takfirīyūn*¹⁰³ bezeichneten Dschihadisten in der sunnitischen Bevölkerung. Die neue Ausrichtung innerhalb des Dschihadismus wurde in manchen wissenschaftlichen Publikationen in Abgrenzung zum bisherigen „Mainstream“ der *salafīya ǧihādīya*, vertreten v.a. durch *al-Qā‘ida*, als neo-*takfirī* bezeichnet. Sie erachtete den Staat, seine Angestellten sowie das Volk grundsätzlich als ungläubig. Ihre Anfänge reichen zurück in die Zeit des *ǧihād* in Afghanistan der 1980er-Jahre. Der Ägypter Abū ‘Abdallāh al-Muhāǧir, der sich in Afghanistan im Kreise jener *muǧahidīn* bewegte, die

¹⁰² Aaron 2008, S. 252.

¹⁰³ *takfirīyūn* (Sg. *takfirī*) gilt im allgemeinen Sprachgebrauch als abwertende Bezeichnung für radikale Personen, die exzessiv den *takfir* auf ganze Gruppen oder die Allgemeinheit der Muslime aussprechen. Die Bezeichnung nahm aber auch Einzug in den wissenschaftlichen Diskurs zur Beschreibung von Phänomenen wie sie z.B. bei AQI/ISI vorzufinden waren.

Bezüge zur ehemaligen ägyptischen Gruppe *at-Takfīr wa-l-hiğra* von Muṣṭafā Šukrī aufwiesen, soll besonderen Einfluss auf az-Zarqāwī ausgeübt haben und verfasste ein Buch mit dem Titel „Fragen zur Rechtsprechung des *ğihād*“ (*Masā'il fī fiqh al-ğihād*), bekannt als „Rechtsprechung des Bluts“ (*Fiqh ad-dimā'*). Das Schriftstück wurde zu einer wesentlichen Quelle der IS-Ideologie.¹⁰⁴ Al-Muhāğir bezeichnete darin die Bevölkerung der arabischen Länder kollektiv als abtrünnig. Das Leben, sowie der Besitz der Menschen seien daher nicht geschützt. Vielmehr sei sogar das Töten von ungläubigen Frauen und Kindern erlaubt, argumentiert der Autor, der somit den Fokus des Kampfes wie einst 'Abd as-Salām Farağ auf den „nahen Feind“ legte, allerdings nach der Manier von Šukrī, und darunter potenziell die gesamte Bevölkerung der muslimischen Länder verstand.¹⁰⁵

Hier wird gut erkennbar, dass verschiedene Ausprägungen innerhalb des politischen Salafismus und Dschihadismus nicht immer so einfach voneinander abzugrenzen sind, da sie häufig den gleichen Netzwerken entspringen, von den gleichen Grundannahmen ausgehen, und auf komplexe Weise mit einander interagieren und sich beeinflussen. Die zeitgenössische *takfīrī*-Doktrin¹⁰⁶, wonach Muslime aufgrund einer wie auch immer gearteten Beziehung zu bestimmten Staaten, Regenten, Gesetzen oder politischen Systemen als „Götzendienen“ (*mušrikūn*) zu sehen sind, ist ein grundsätzlicher Bestandteil, um nicht zuzugestehen die Prämisse des politischen Salafismus insgesamt. Auf Basis dieser Vorstellung variiert das Ausmaß der Anwendung von *takfīr* und Gewalt entsprechend dem unterschiedlichen Umgang mit Quelltexten und deren Ableitungen, sowie praktischen und strategischen Fragen. Wenn daher von neo-*takfīrī* in Abgrenzung zur politischen *salafiya* oder zur *salafiya ġihādīya* die Rede ist, muss beachtet werden, dass es sich nur um unterschiedliche Nuancen des selben Phänomens handelt, dessen Anhänger insgesamt von vielen Muslimen als *takfīrīyūn* wahrgenommen und bezeichnet werden.

¹⁰⁴ Vgl. Lounnas, Djallil. 2023. The Failed Ideological Hybridization of the Islamic State. *Studies in conflict and terrorism* 46 (3), S. 6, 10.

¹⁰⁵ Vgl. *ibid.*, S. 11.

¹⁰⁶ Vgl. Kaplan, Jeffrey. 2020. „Takfiri Doctrine“. In *Conflict in the Modern Middle East: An Encyclopedia of Civil War, Revolutions, and Regime Change*. Edited by Jonathan K. Zartman. Santa Barbara, California: ABC-CLIO, S. 286.

Der 2011 ausbrechende Bürgerkrieg im benachbarten Syrien gab dem ISI neuen Auftrieb. Er konnte erfolgreich auf das Nachbarland übergreifen und nannte sich fortan Islamischer Staat im Irak und der Levante (*ad-Dawla al-islāmīya fī l-‘irāq wa-š-šām*, ISIS/ISIL), nach Ausrufung des Kalifats 2014 mit Abū Bakr al-Baġdādī an dessen Spitze, nur mehr IS.¹⁰⁷ Die bis dato zumindest kurzweilig erfolgreichste dschihadistische Organisation brach durch diesen Schritt endgültig mit *al-Qā‘ida* und beanspruchte die Führerschaft auch gegenüber dem syrischen *al-Qā‘ida*-Ableger *Ġabhat an-nuṣra* „Unterstützungsfront“ (JN), der sich 2017 aus taktischen Gründen in *Hay‘at taḥrīr aš-šām* „Organisation zur Befreiung Syriens“ umbenannte. Die Rechtmäßigkeit des Kalifats wurde u.a. mit dem notwendigen und siegreichen Kampf gegen die Feinde der Muslime begründet und Loyalität gegenüber den rechtmäßigen Muslimen gilt bekanntlich als Notwendigkeit. Zudem erklärte der IS es zur Pflicht, ihrem Kalifen den Treueeid (*bay‘a*) zu leisten und sich dem aus ihrer Sicht einzigen islamischen Staat nach Möglichkeit durch Auswanderung (*ḥiġra*) anzuschließen. Wer dies verweigerte, machte sich zu einem legitimen Ziel.¹⁰⁸ Konsequenter Weise hätte dies auch *al-Qā‘ida* zum abtrünnigen Feind gemacht, doch versuchte der IS grundsätzlich ein Auffangbecken für breite Teile des dschihadistischen Spektrums und Sympathisanten einer radikalen Kalifats-Idee zu sein.

Ein führender Ideologe des IS von 2013 bis zu seinem Tod 2017 war Turkī al-Bin‘alī. Er stammte aus Bahrain und hatte als ehemaliger Schüler von al-Maqdisī und anderen salafistisch-wahhabitisch geprägten Gelehrten eine gewisse religiöse Autorität, die den IS auch für Sympathisanten aus diesem weltanschaulichen Bereich, die ursprünglich *al-Qā‘ida* näher standen, attraktiver machen sollte. Er vereinte in seinen Rechtsauskünften die extremsten Positionen wahhabitischer und politisch-salafistischer Autoren.¹⁰⁹ Die unterschiedlichen Zuläufe in den IS führten jedoch bald zu schwerwiegenden internen Differenzen, besonders zwischen Teilen der IS-Führung und einem ideologischen Lager, das unter dem Namen *ḥāzimīya* bekannt wurde. Der Name geht auf einen kaum bekannten saudischen Imam aus

¹⁰⁷ Vgl. Guilliard 2016, S. 260f.

¹⁰⁸ Vgl. Lohlker 2017 “Excluding the Other”, S. 26.

¹⁰⁹ Vgl. Lounnas 2023, S. 13.

Mekka zurück, Aḥmad b. ʿUmār al-Ḥāzimī, der nicht für dschihadistische, sondern vielmehr für eine extreme Auslegung wahhabitischer Positionen bekannt wurde. Auf Grundlage des weiter oben bereits genannten dritten „Zerstörer des Islam“, formuliert von Ibn ʿAbd al-Wahhāb, nahm al-Ḥāzimī eine äußerst radikale Position in Bezug auf *takfīr* ein. Der Lehrsatz sei zur Veranschaulichung nochmals zitiert:

„Wisse, dass die Faktoren die den Islam zunichte machen zehn sind. [...]

Der dritte: Wer keinen Takfīr auf die Muschrikin macht, oder an ihrem Kufr zweifelt, oder ihren Weg als richtig bezeichnet, begeht Kufr.“¹¹⁰

Al-Ḥāzimī war der Auffassung, dass *takfīr* nicht allein den Gelehrten obliege, sondern von jedem durchgeführt werden müsse. Für Götzendienst (*širk*) jeder Art, könne es ihm zufolge keine Entschuldigung geben. Auch Unwissenheit schütze nicht vor dem *takfīr*. Er widersprach der bekannten, auch unter salafistischen Gelehrten verbreiteten Position, wonach Unwissenheit ein Entschuldigungsgrund (*al-uḍr bi-l-ġahl*) für Aussagen oder Taten, die an sich den Unglauben (*kufr*) einer Person belegen würden, sein kann. Allerdings deckt sich die Sichtweise von al-Ḥāzimī weitgehend mit der von al-Muhāğir und az-Zarqawī, die für den IS prägend waren. Des Weiteren schlussfolgerte er aus dem Grundsatz von Ibn ʿAbd al-Wahhāb, dass auch ein Entschuldiger eines „Götzendieners“ (*mušrik*), welcher den *takfīr* nicht ausspricht, ebenfalls ungläubig geworden ist (*takfīr al-aḍīr*), da er offenbar am *kufr* der jeweiligen Person zweifelt und ihn nicht vehement genug ablehnt. Diese Sichtweise ermöglicht theoretisch eine nicht endende Abfolge von *takfīr*-Urteilen, bekannt als „Ketten-*takfīr*“ (*takfīr bi-t-tasalsul*).¹¹¹ Zwischen 2011 und 2012 reiste der Prediger, der seine Denkweisen zuvor online verbreitet hatte, mehrfach nach Tunesien, wo er Kontakt zur *al-Qāʿida*-nahen Gruppe *Anṣār aš-šarīʿa* aufnahm. Seine Ideen fielen dort offenbar zumindest teilweise auf fruchtbaren Boden.¹¹² Unter den vergleichsweise zahlreichen Tunesiern, die sich dem IS anschlossen, befanden sich etliche Anhänger der Ideen von al-Ḥāzimī, darunter ein gewisser Abū Ġaʿfar al-Ḥaṭṭāb, ein hochrangiges Mitglied von *Anṣār aš-šarīʿa*, der folglich auch beim IS eine Position im

¹¹⁰ Ibn Abdilwahhab 2004, S. 9.

¹¹¹ Vgl. Hamming, Tore. 2021. *Al-Hazimiyya: the ideological conflict destroying the Islamic State from within*. Den Haag: ICCCT, S. 4.

¹¹² Vgl. *ibid.*, S. 5.

šarī'a-Komitee innehatte. Er und sechs weitere Personen wurden noch 2014 hingerichtet, darunter auch der zu einer gewissen Bekanntheit gelangte IS-Richter Abū 'Umar al-Kuwaytī. Dieser hatte zuerst den *takfīr* gegen *Ġabhat an-nuṣra* ausgesprochen, danach erklärte er aḏ-Ḍawāhirī zum Nicht-Muslim und schließlich al-Baġdādī selbst.¹¹³ Die Argumentationslinie ging von aḏ-Ḍawāhirī aus, der die Schiiten, die der IS kollektiv als Nicht-Muslime betrachtet, im Allgemeinen nicht mit dem *takfīr* belegte. Konsequenterweise musste gemäß der Doktrin von al-Ḥāzimī nun auch aḏ-Ḍawāhirī zum *kāfir* erklärt werden. Wer dies verabsäumte, wie al-Baġdādī, habe sich ebenfalls des Unglaubens schuldig gemacht und sei damit vom Islam abgefallen.¹¹⁴ Hieraus wird auch gut ersichtlich, warum die Vorgehensweise als „Ketten-*takfīr*“ bekannt wurde. Während ein Teil der *ḥāzimīya* den IS von innen heraus reformieren wollte, verstand sich ein anderer Teil dem IS überhaupt nicht zugehörig und lehnte deren Kalifat gänzlich ab und bezeichnete al-Baġdādī sogar als *ṭāġūt*.¹¹⁵ Teile der IS-Führung, allen voran einer der führenden IS-Gelehrten Turkī al-Bin' alī, versuchten das Phänomen einzudämmen, zumal es den Zusammenhalt der Organisation erheblich schwächen könnte und zu Ende gedacht nicht nur Massen-*takfīr* auch auf Sunniten, sondern konsequenter Weise auch Massenhinrichtungen nach sich ziehen müsste. Anhänger der *ḥāzimīya* wurden als *ġulāt* „Übertreiber“ und zeitweise sogar als *ḥawāriġ* betitelt, doch ihre Ideen ließen sich nicht mehr beseitigen und die interne Diskussion darüber, ob die Anwendung des *takfīr*, wie von der *ḥāzimīya* behauptet, eine Grundlage der Religion (*takfīr min aṣl ad-dīn*) bzw. für die Gültigkeit des eigenen Islam sei, setzte sich fort.¹¹⁶ Laut dem Lager um al-Bin' alī handelte es sich beim *takfīr* vielmehr um eine verpflichtende Handlung (*wāġib*), dessen Unterlassung aber kein Ausscheiden vom Islam bedingen würde. Sie lehnten Unwissenheit als Entschuldigungsgrund bei schweren Vergehen zwar ab, hielten es jedoch für legitim von Bestrafung abzusehen. Einen Entschuldiger zum Nicht-Muslim zu erklären, lehnte al-Bin' alī strikt ab.¹¹⁷ Ab 2017, mit dem zunehmenden Verlust von Territorium und Mitgliedern, gelangten Anhänger der *ḥāzimīya* nach und nach in wichtige

¹¹³ Vgl. Hamming 2021, S. 6f.

¹¹⁴ Vgl. Steinberg 2021, S. 6.

¹¹⁵ Vgl. Hamming 2021, S. 13f.

¹¹⁶ Vgl. *ibid.*, S. 8.

¹¹⁷ Vgl. Lounnas 2023, S. 17.

Positionen der Organisation und gewannen rasch an Einfluss. Erst wurde *Ġabhat an-nuṣra* von der IS-Spitze als abtrünnig bezeichnet. Schließlich wurden sogar alle wesentlichen ideologischen Positionen der *ḥāzimīya* für vier Monate offiziell Teil der Glaubensgrundlage (*‘aqīda*) des IS.¹¹⁸ Mitstreiter des Lagers um al-Bin‘alī verurteilten den Schritt und wurden teils hart bestraft. Doch die Führung wandte sich erneut gegen die *ḥāzimīya*, und widerrief ihren Schwenk als Fehlentscheidung. Dies konnte die Anhänger von al-Bin‘alī, der zwischenzeitlich durch einen Luftschlag der Anti-IS-Koalition getötet wurde, nicht mehr besänftigen.¹¹⁹ Einige behaupteten, dass al-Bin‘alīs Position dem Feind von Anhängern der *ḥāzimīya* verraten worden wäre.¹²⁰ Der interne Machtkampf setzte sich jedenfalls bis zum endgültigen Zerfall des IS mit dem Verlust seines Territoriums fort. Der ideologische Kampf um Deutungshoheit geht indes weiter.

¹¹⁸ Vgl. Hamming 2021, S. 10f.

¹¹⁹ Vgl. Lounnas 2023, S. 21.

¹²⁰ Vgl. Hamming 2021, S. 2.

2. Al-Maqdisī

2.1. Der Werdegang eines „politischen *wahhābī*“

Der Name Abū Muḥammad al-Maqdisī setzt sich aus einer *kunya*¹²¹ „Vater Muḥammads“ und einer *nisba*¹²² „der Jerusalemer“ zusammen. Sein eigentlicher Name (*ism*¹²³, *nasab*¹²⁴ und *nisba*) lautete ‘Iṣām b. Ṭāhir al-Barqawī, nach dem Dorf Barqa im Westjordanland, wo er 1959 geboren wurde. Da das Gebiet zur damaligen Zeit von Jordanien besetzt war, ist al-Maqdisī jordanischer Staatsbürger. Er änderte später seinen Vornamen auf ‘Āṣim und nannte sich mitunter al-‘Uṭaybī, mutmaßlich auch aus taktischen Gründen, da es sich bei der ‘Uṭayba um einen sehr großen, weit verbreiteten Stamm handelt, der v.a. im Naǧd, der zentralen Region Saudi-Arabiens, stark vertreten ist. Dennoch gibt es eine Verbindung, zumal al-Maqdisī seine Abstammung über zwei Untergruppen bzw. Abzweigungen auf die ‘Uṭayba zurückführen kann.¹²⁵ Wie viele andere Palästinenser in dieser Zeit, wanderte seine Familie Anfang der 1960er-Jahre nach Kuwait aus. Seine religiöse Sozialisierung begann als Jugendlicher, zumal seine Eltern kaum religiös waren. Er hörte regelmäßig Predigten von Muslimbrüdern über das Versagen von Regierungen in der arabischen Welt, die ihn stark beeinflussten. Ein syrischer Muslimbruder namens Muḥammad Surūr (1938-2016), der zuvor in Saudi-Arabien gelebt hatte, kam 1973 nach Kuwait und brachte eine stärker an Texten orientierte, salafistisch-wahhabitische Note in seine Kritik an den Regenten mit ein, welche al-Maqdisī noch deutlich besser zusagte. Er las Bücher von Sayyid Quṭb, von denen er sehr beeindruckt war, jedoch war er mit seiner Art der Argumentation für den *takfīr* der

¹²¹ *kunya*, bestehend aus *abū* „Vater“ oder *umm* „Mutter“ des soundso, ist ein oft ehrenvoller Beiname, der in der alltäglichen Verwendung häufig anstelle des eigentlichen Vornamens tritt, meist, aber nicht zwingend, in Anlehnung an das erstgeborene Kind, insbes. den erstgeborenen Sohn, vgl. EI² V, s. v. *kunya* (A. J. Wensinck).

¹²² *nisba*, von *nasaba* „beziehen, zurückführen, zuschreiben“, meint die „Zuschreibung, Verbindung“ einer Person, vgl. Wehr 1985, S. 1266. zu einer bestimmten Herkunft aus einem Ort, einem Land, einem Stamm, einer Berufsgruppe, theologischen Schule, etc. und wird mit einem -ī als Suffix gebildet, vgl. EI² VIII, s. v. *nisba*.

¹²³ *ism* eigentlicher Vorname

¹²⁴ *nasab*, von *nasaba* „beziehen, zurückführen, zuschreiben“, meint die „Abstammung, Herkunft, Genealogie“ einer Person, vgl. Wehr 1985, S. 1266. ausgedrückt durch *ibn* bzw. *bin* „Sohn“ oder *bint* „Tochter“ des soundso, häufig werden bei der Nennung des Namens mehrere Generationen angegeben, vgl. EI² VII, s. v. *nasab* (F. Rosenthal).

¹²⁵ Vgl. Wagemakers, Joas. 2012. *A Quietist Jihadi: The Ideology and Influence of Abu Muhammad al-Maqdisi*. Cambridge u.a.: Cambridge University Press, S. 30.

Herrscher in der islamischen Welt noch nicht zufrieden. Es zog ihn daher stärker zur Lektüre salafistischer Autoren und letztlich zum Studium nach Saudi-Arabien. Obgleich er nicht offiziell als Student angenommen wurde, verbrachte er Anfang der 1980er ein Jahr im Land und fand Zugang zu Bibliotheken und den wichtigsten Werken wahhabitischer Gelehrsamkeit, die seinen Erwartungen von reiner salafistischer Lehre gerecht wurden, und gleichzeitig eine Grundlage für den *takfīr* der muslimischen Herrscher anboten.¹²⁶ Etwa Mitte der 1980er Jahre begab der junge Mann sich nach Peschawar, nahe der afghanischen Grenze, um sich am Kampf gegen die Sowjetunion zu beteiligen. Anstelle des aktiven Kampfes, widmete er sich jedoch der Verbreitung seiner Ideen, oder in seinen Worten der *da‘wa*, und ließ sein erstes Buch mit dem Titel *Millat Ibrāhīm* „Bekenntnis/Religionsgemeinschaft Abrahams“¹²⁷ drucken, das er schon zuvor in Kuwait verfasst hatte. Darin kommt er zu ähnlichen Schlussfolgerungen wie Quṭb und noch mehr wie Faraġ und erklärt die unislamische Gesetzgebung und die daran Beteiligten zu „Götzen“ (*ṭawāġīt*). In seiner Argumentation stützt er sich aber auf die klassischen wahhabitischen Gelehrten (*al-a‘imma an-naġḍīya*) und nutzte einiger ihrer radikalsten *fatāwā* ohne weiteren Kontext, sowie das Konzept *al-walā’ wa-l-barā’*. So gelingt ihm gewissermaßen eine Übertragung der religiös begründeten politischen Ideen aus Ägypten in eine wahhabitisch geprägte salafistische Sprache.¹²⁸ Das Buch verschaffte ihm eine gewisse Bekanntheit unter den arabischen *muġahidīn*. Er machte persönliche Bekanntschaft mit ‘Abdallāh ‘Azzām, mit dem es nach eigenen Aussagen offenbar Meinungsverschiedenheiten gab, was nachvollziehbar scheint, wenn man die Stand- und v.a. Schwerpunkte beider vergleicht. Er soll dort auch Ayman az-Zawāhirī begegnet sein, von dem er später als gutem Freund spricht. Bin Lādin habe er aber zu seinem Bedauern nie getroffen. Sein Fokus auf die Feindschaft gegenüber den eigenen Regierungen in der arabischen Welt war zum damaligen Zeitpunkt nicht unumstritten unter den arabischen Kämpfern, dies galt umso mehr für Saudi-Arabien, welches den afghanischen *ġihād* offiziell unterstützte. Während seiner Zeit in Peschawar verfasste er daher ein weiteres bedeutendes Werk mit dem Titel *al-*

¹²⁶ Vgl. Wagemakers 2012, S. 31ff.

¹²⁷ *Millat Ibrāhīm* vgl. Koran 2:130 u. 4:125 „Bekenntnis/Religionsgemeinschaft Abrahams“ als Synonym für Monotheismus bzw. den Islam (*islām*) im Sinne der wörtl. Bedeutung „Gottergebenheit“

¹²⁸ Vgl. al-Saud 2018, S. 739f.

Kawāšif al-ġalīya fī kufr ad-dawla as-saʿūdīya „Die eindeutigen Enthüllungen des Unglaubens des saudischen Staates“, das 1989 veröffentlicht wurde. Wie der Titel schon sagt, begründete al-Maqdisī darin seinen *takfīr* des saudischen Königreichs und seines Oberhauptes, und zwar noch vor dem Beginn des Golfkrieges von 1990/91. Seine Kritik kann in drei Hauptvorwürfen zusammengefasst werden: erstens menschengemachte Gesetze, die der *šarīʿa* zuwiderlaufen würden, zweitens Zusammenarbeit mit säkularen Organisationen wie den Vereinten Nationen (UN) oder dem Internationalen Gerichtshof (ICJ), die er ihrem Wesen nach als *ṭawāġīt* betrachtet, und drittens starke Beziehungen zur USA, dem wichtigsten Unterstützer Israels.¹²⁹ Er prangerte in *al-Kawāšif al-ġalīya* auch die Präsenz amerikanischer Soldaten in Saudi-Arabien an, und sagte richtiger Weise voraus, dass es noch viel mehr werden könnten und die saudische Armee, trotz enormer Waffenkäufe bei den USA, weiterhin schwach sei. Damit traf er rückblickend betrachtet gewiss einen Nerv, als das Königreich nur ein bis zwei Jahre später 500.000 ausländische Soldaten ins Land rief, da es sich nicht in der Lage sah, sich selbst gegen den Irak zu verteidigen. Um nicht als Ausländer und Außenseiter abgetan zu werden, veröffentlichte er das Buch erstmalig unter dem Pseudonym Abū l-Barāʾ an-Naġdī,¹³⁰ und als al-ʿUtaybī.¹³¹ Tatsächlich kam das Buch besonders gut bei Afghanistan-Veteranen aus Saudi-Arabien und Mitgliedern der ab 2002 in Erscheinung tretenden *al-Qāʿida* auf der Arabischen Halbinsel (AQAP) an. Diesen waren die Art der Argumentation und v.a. die benutzten Quellen und zitierten Gelehrten gut vertraut. Sie vermitteln ihnen den Eindruck, dass die Ausführungen al-Maqdisīs, obgleich er keinerlei islamische Hochschulbildung genossen hatte und weder Saudi noch Mitglied von *al-Qāʿida* war, auf der wahhabitischen Lehrtradition des Landes fußen.¹³² Die Schlussfolgerungen, die der Autor zieht, sind konsequent. Er ruft zum *takfīr* der Regierung und zum Sturz derselben durch *ġihād* auf. Was vielen anfangs womöglich zu extrem erschien, wurde spätestens ab der Jahrtausendwende für Anhänger politisch-salafistischer Ideen immer plausibler, auch wenn AQAP sich in seinen Angriffen fast immer gegen Ausländer im Königreich richtete in

¹²⁹ Vgl. Wagemakers 2012, S. 104ff.

¹³⁰ Vgl. *ibid.*, S. 141.

¹³¹ Vgl. al-Saud 2018, S. 740.

¹³² Vgl. *ibid.*, S. 740f. u. vgl. Wagemakers 2012, S. 137.

Übereinstimmung mit der globalen *ǧihād*-Strategie der *al-Qāʿida*-Führung, welche sich v.a. gegen den „fernen Feind“ richtete. Dennoch ist der starke Einfluss al-Maḳdisīs und eine ideologische Übereinstimmung der AQAP mit seinen Ausführungen eindeutig nachvollziehbar.¹³³

2.2. Jordanien: Verbreitung und Kontrollverlust

Als schließlich der Golfkrieg ausbricht, kommt es aufgrund der Unterstützung der Palästinensischen Befreiungsorganisation (PLO) von Yāsir ʿArafāt für Ṣaddam Ḥusayn zur Massenausweisung von Palästinensern aus Kuwait, die zurück in ihre Heimat gehen sollen. Für die meisten, so auch für al-Maḳdisī, war dies zumindest rechtlich gesehen, Jordanien.¹³⁴ Er ließ sich folglich in ar-Ruṣayfa nieder, einer Stadt nordöstlich von Amman, zwischen az-Zarqāʾ und der Hauptstadt gelegen. Die religiös-politische Landschaft des Königreichs war zum damaligen Zeitpunkt gespalten. Die Muslimbruderschaft spielte eine wichtige gesellschaftliche Rolle und war im Parlament vertreten. Es gab eine etablierte salafistische Bewegung, die auf den einflussreichen Hadithgelehrten Muḥammad Nāṣir ad-Dīn al-Albānī (1914-1999) zurückging, der seit mehreren Jahren in Jordanien lebte. Er vertrat allerdings eine strikt quietistische Haltung, hielt sich vom *takfīr* der Herrscher fern und war seiner Zeit auch ein Kritiker von Sayyid Quṭb.¹³⁵ Gleichzeitig existierten in der jordanischen Bevölkerung unorganisierte radikale Kräfte und viele Menschen, die mit der Regierung unzufrieden waren, u.a. aufgrund eines kürzlich geschlossenen Friedens mit Israel. Al-Maḳdisī hatte mit seinen Büchern im Gepäck bereits die richtigen Mittel, um diese Regierung auf Basis religiöser Argumentation zu delegitimieren. So überrascht es nicht, dass er eine führende Rolle in der entstehenden politisch-salafistischen Bewegung im Land einnahm. Er wurde zur Leitfigur und zum Lehrer einer losen Gruppe, die sich den Namen *Ġamāʿat at-tawḥīd* „Gemeinschaft der Einzigkeit Gottes“ oder *Ġamāʿat al-muwaḥḥidīn* „Gemeinschaft der Monotheisten bzw. derer, welche die Einzigkeit Gottes bekennen“ gab. In den Medien wurde sie

¹³³ Vgl. Wagemakers 2012, S. 128ff.

¹³⁴ Vgl. *ibid.*, S. 38ff.

¹³⁵ Vgl. *ibid.*, S. 195.

jedoch als *Bay‘at al-imām* „Treueschwur an den Imam“ bekannt. Unter den Anhängern befanden sich hauptsächlich junge Männer, palästinensische wie nicht-palästinensische Jordanier, von denen einige auch in Afghanistan gekämpft hatten, darunter der spätere Anführer von *al-Qā‘ida* im Irak Abu Muṣ‘ab az-Zarqāwī. Al-Maqdisī betonte von Beginn an die Wichtigkeit der Verbreitung der Ideologie, zumal diese in Jordanien relativ neu war, gegenüber Angriffen auf diverse Ziele.¹³⁶ Zentren der *da‘wa* waren die Städte ar-Ruṣayfa, az-Zarqā’ und as-Salt, in denen große soziale Missstände und Armut herrschten.¹³⁷ Er schrieb in dieser Phase ein Buch über die Ablehnung der Demokratie, die er als eigene Religion betrachtete (*ad-Dīmuqrāṭīya dīn*), da sie den Menschen zum Gesetzgeber mache, anstelle Gottes. Er versuchte so seine Ideen, die er zuvor in Hinblick auf Saudi-Arabien konzipiert hatte, besser auf die jordanische Regierung zuzuschneiden.¹³⁸ Obgleich al-Maqdisī von Anschlägen abriet, planten einige seiner Mitstreiter 1984 einen Vergeltungsangriff auf israelischem Boden nach einem Anschlag auf Palästinenser im Westjordanland und wurden von jordanischen Sicherheitskräften festgenommen. Die kommenden fünf Jahre verbrachten al-Maqdisī, az-Zarqāwī und etliche weitere Anhänger der *Ġamā‘at at-tawḥīd* im Gefängnis. Im Laufe dieser Zeit entglitt dem Ideologen die Führerschaft. Er bemerkte radikalere Tendenzen unter den jüngeren Mitstreitern v.a. in Bezug auf die Anwendung von *takfīr*. 1998 verfasste er das im folgenden Kapitel genauer behandelte Buch *ar-Risāla at-ṭalātīniya*, in dem er vor Übertreibung warnen möchte. Doch viele Mitstreiter entfernen sich zunehmend von ihrem Mentor und sammeln sich um az-Zarqāwī. Dieser kannte al-Maqdisī bereits aus seiner Zeit in Afghanistan und hatte alle seine Bücher gelesen. Er wird, anders als al-Maqdisī, als brutal und entschlossen beschrieben, und begegnete Vertretern des Systems in Anlehnung an ein besonders striktes Verständnis von *barā’* stets mit Verachtung. Diese Härte kam unter den Gefängnisinsassen gut an.¹³⁹ Ehemalige Kriminelle und Menschen ohne jegliche religiöse Bildung übernahmen seine politisch-salafistische Denkweise. Mit Gelehrsamkeit und sprachlichen Details konnten sie wenig anfangen, aber äußerliche Frömmigkeit und Kompromisslosigkeit in der Ablehnung der

¹³⁶ Vgl. Wagemakers 2012, S. 201ff.

¹³⁷ Vgl. *ibid.*, S. 204.

¹³⁸ Vgl. *ibid.*, S. 205.

¹³⁹ Vgl. al-Saud 2018, S. 741.

vermeintlichen Feinde des Islam verschaffte ihnen rasch eine superiore Stellung gegenüber anderen.¹⁴⁰ Al-Maqdisī schrieb 2004 in seinem Buch *Waqafāt ma‘a tamarāt al-ġihād* „Bilanz über die Früchte des ġihād“ rückblickend:

*“This [i.e., prison experience, which drives some people to extremism,] is the source... of Takfiri thinking, which sweepingly proclaims takfir against people and against entire societies. For these [people, a proclamation of] takfir does not require proof; it becomes a sort of [instinctive] vengeful reaction that does not spare anyone except those who completely share their path and beliefs.”*¹⁴¹

1999 wird eine größere Anzahl politischer Gefangener begnadigt. Im Zuge dessen kommen beide Männer frei. Während es az-Zarqawī nach Afghanistan und dann in den Irak zog, wie bereits im vorherigen Kapitel geschildert, blieb al-Maqdisī in Jordanien, um sich weiter auf die Verbreitung seiner Ideologie zu fokussieren. Auch wenn ihm die Führerschaft über die Bewegung in Jordanien entglitten war, verbreiteten sich seine Schriften ungehindert und übten weiterhin Einfluss aus.¹⁴² Er wurde daher bald wieder verhaftet, obgleich er unverändert nicht selbst an terroristischen Aktionen teilnahm, sondern immer Lehrer und Autor blieb. Er nutzte dafür ab 2002 eine eigene Website. Mit Unterbrechungen 2005 und 2008 verbrachte er auch die kommenden Jahre im Gefängnis, die von seiner selbst gewählten Rolle als „kritischer Berater“ für diverse dschihadistische Gruppen, allen voran den entstehenden IS, geprägt waren. Er tauschte sich mit dessen Anführern immer wieder schriftlich aus, wodurch die zunehmenden Differenzen gut belegt sind.¹⁴³ In einem offenen Brief übte al-Maqdisī 2004 deutliche Kritik an az-Zarqawī und der zunehmenden Gewalt gegen Zivilisten, hielt sich im Ton aber zurück und betitelte sein Schreiben als „Unterstützung und Rat“:

“I pray to Allah that [Abu Mus'ab] will not cause himself [moral] harm through his choices in jihad and in fighting, [just] because of... the enemy's crimes and oppression... If he does not [endorse the position of] issuing sweeping proclamations

¹⁴⁰ Vgl. Alshech, Eli. 2014. “The Doctrinal Crisis within the Salafi-Jihadi Ranks and the Emergence of Neo-Takfirism”. *Islamic Law and Society* 21, S. 432.

¹⁴¹ *ibid.*, S. 433.

¹⁴² Vgl. Wagemakers 2012, S. 44f.

¹⁴³ Vgl. *ibid.*, S. 47ff.

of takfīr against people, or of proclaiming people to be apostates because of their sins, and if he recognizes that the masses in this country [i.e. Iraq] adhere to Islam, he must take [all] this into consideration in making choices about fighting. He must exercise the utmost care not to shed the blood of Muslims, even if they are sinners. He must be cognizant of the obvious distinction between war in the original abode of kufr [i.e. lands that have never been under Islamic rule], whose dwellers are mostly infidels, and war in the ,renewed abode of kufr‘ [i.e., Muslim lands that were once subject to shari‘a rule but are no longer so] whose dwellers are mostly adherents of Islam ... The entire world is against the mujāhidīn... and hastens to conspire against them and... to tarnish their image... For example, [the mujāhidīn are condemned for] targeting non-combatant Iraqis... for targeting the general Shī‘ī community, [and for diverting] the battle away from the occupier and his crimes [by focusing instead] on Shī‘ī mosques... It is for bidden to place the [unarmed] masses and the combatant leaders on the same level... In any event, declaring war on these sects that are obedient to Islam and on Muslims [living] under the shadow of the criminal Crusader occupation... has nothing to do with Islamic political thought...”¹⁴⁴

Die Kritik ist klar. Wie im folgenden Kapitel noch ausführlicher erörtert werden soll, kann al-Maqdisī der ausufernden Gewalt gegen Zivilisten der damaligen AQI, des späteren ISI nichts abgewinnen und hält diese schlichtweg für unislamisch, da er die irakische Bevölkerung grundsätzlich als Muslime betrachtet. Zudem nutzt er auch ein strategisches Argument, wonach Gewaltexzesse dem Image der *muğahidīn* schaden würden. Ähnlich wie az-Zawāhirī erachtet er offensichtlich eine breite Zustimmung in der Bevölkerung als essentiell für den langfristigen Erfolg der Dschihadisten.

Doch az-Zarqāwī ließ sich von den diversen Zurufen nicht beirren und antwortete 2005 in einer Stellungnahme. Darin zeigte er al-Maqdisī eine gewisse Wertschätzung, während er sich gleichzeitig auch abgrenzte und deutlich machte, dass er seinen Weg fortsetzen werde:

¹⁴⁴ Alshech 2014, S. 426f.

“It must be known that my following of him was due to my belief that what he writes in his letters is consistent with the Qur’an and Sunnah. It was not just blind imitation. ... Just as I benefited from sheikh Abu Muhammad [al-Maqdisi]— may Allah reward him— I have also benefited from other ‘ulama (scholars). This does not mean that I adhere to everything al-Maqdisi says, for he does not have a monopoly over [religious] knowledge, and not everything he says is correct and must be followed, particularly in relation to matters of ijtihad and current/new events.”¹⁴⁵

Damit betonte er, dass es neben der Haltung al-Maqdisīs andere Sichtweisen gäbe, auf die er sich stütze, weshalb sein Handeln durchaus islamisch legitimiert sei. Dem Lehrer, der selbst nicht am Schlachtfeld stand und nie gestanden hatte, wurde dieser Umstand gewissermaßen zum Verhängnis, da az-Zarqāwī und viele der jüngeren Dschihadisten der militärischen Praxis gegenüber theoretischer Überlegungen und Gelehrsamkeit den Vorzug gaben. Obgleich al-Maqdisī mit seinen Büchern gewiss ein wichtiger Förderer des Dschihadismus war und sich nie gegen Anschläge oder den Kampf an offenen Fronten aussprach, unterschied er sich doch von vielen anderen Akteuren in seiner bevorzugten Methode (*manhağ*), die Zeit seines Lebens die Verbreitung und Konsolidierung der politisch-salafistischen Ideologie vorsah, weshalb Wagemakers von ihm als *quietist Jihadi* spricht.¹⁴⁶

Im Zuge des immer deutlicheren Bruchs zwischen dem IS und dem syrischen al-Qā’ida-Ableger *Ğabhat an-nușra* versuchte al-Maqdisī sich erst in einer Vermittlerrolle. Er scheiterte jedoch und reagierte schließlich 2014 mit harscher Kritik an der IS-Führung, der er unterstellte, sich einem Schiedsgericht zu entziehen und nicht an einer konstruktiven Lösung bzw. Aussöhnung interessiert zu sein. Er entschuldigte sich sogar bei al-Qā’ida-Chef az-Ğawāhirī dafür, dass er nicht früher Position bezogen hatte. Dies führte dazu, dass Turkī al-Bin ‘alī, einer seiner Anhänger und Schüler, der im IS zu einem führenden Gelehrten geworden war, sich von seinem Lehrer lossagte, den er in Anspielung an seine ausschließlich theoretische Beteiligung am *ğihād* als *šayḥ* des *minbar*¹⁴⁷ bezeichnete.¹⁴⁸ Dennoch bleibt die

¹⁴⁵ al-Saud 2018, S. 743.

¹⁴⁶ Vgl. Wagemakers 2012, S. 246.

¹⁴⁷ *minbar* ist die Bezeichnung der Kanzel in einer Moschee, von der aus die Freitagspredigt gehalten wird; die Website von al-Maqdisī trug den gleichen Namen

¹⁴⁸ Vgl. al-Saud 2018, S. 744f.

Haltung des Palästinensers inkonsequent. Er versucht immer wieder erfolglos Einfluss auf den IS auszuüben und betont, dass es ihm in seiner Kritik um die gemeinsame Sache gehe, was verdeutlicht, dass er trotz aller Differenzen seine eigene Ausrichtung und die des IS im Kern immer noch als die selbe wahrnahm. Als er Ende 2014 aus dem Gefängnis entlassen wurde, um als Vermittler für die Freilassung eines jordanischen Piloten zu fungieren, wies der IS ihn zurück und richtete den Gefangenen durch Verbrennung hin.¹⁴⁹ Enttäuscht von dem Vorgehen des IS, fand er schließlich doch sehr harte, verurteilende Worte. Er beschuldigte den IS aus dem Kontext gerissene Aussagen von Ibn Taymīya den Worten des Propheten vorzuziehen, was nichts mehr mit der echten *salafīya ǧihādīya* zu tun habe und er stellte die Glaubwürdigkeit der Organisation deutlich in Frage.¹⁵⁰

*“There are amongst them newcomers to Islam who, until a very short while ago, were Ba’thists killing and torturing Muslims, and now leaders in the “caliphate”! What kind of caliphate is this! ... The issue is not about labels but about facts. ... They tingle the emotions of the youths and seduce them. It was my concern for those youths, and my desire to make them understand [the deviations of ISIL] that made me speak to/about them [ISIL] kindly in past. ... They [ISIL] have distorted the jihadi current and did it a great disservice.”*¹⁵¹

Die Anspielung auf ehemalige Mitglieder der Ba ‘t-Partei in den höheren Rängen des IS ist im Kontext des politischen Salafismus ein schwerwiegender Vorwurf, zumal es sich dabei um eine säkulare, nationalistische politische Kraft handelt, die somit ein typisches Feindbild darstellt. Trotz dieser Distanzierung, weigerte sich al-Maqdisī auch in Zukunft immer wieder, klar gegen den IS Stellung zu beziehen, bspw. indem er 2015 bewusst davon absah sie als *ḥawāriǧ* zu bezeichnen, da dies den gemeinsamen Feinden, den Regenten der muslimischen Länder sowie den „Kreuzfahrern“, also ausländischen Akteuren wie den USA oder Russland, zugutekommen könnte. Das aktive Bekämpfen des IS schien al-Maqdisī ebenfalls nicht zu goutieren, zumal dies kaum ohne diverse Quasi-Bündnisse mit den vermeintlichen Feinden des Islam von statten gehen konnte, was mit dem Prinzip *al-*

¹⁴⁹ Vgl. al-Saud 2018, S. 737.

¹⁵⁰ Vgl. *ibid.*, S. 746.

¹⁵¹ *ibid.*, S. 746.

walā' wa-l-barā' unvereinbar sei und damit in seinen Augen zum Abfall vom Islam führe.¹⁵² Auf Basis dieser Haltung kam es 2020 zu einem weiteren Zerwürfnis, diesmal mit *Hay'at tahrīr aš-šām* (HTS), der ehemaligen *Ġabhat an-nuṣra* (JN), die versuchte, sich von *al-Qā'ida* zu distanzieren. Al-Maqdisī beschuldigte die syrische Gruppe der Kooperation mit der Türkei, also einem für ihn nicht-muslimischen Staat, entgegen den Interessen der „wahren“ *muğahidīn*. HTS fasste diese Aussage des Ideologen als einen nicht offen ausgesprochenen *takfīr* auf und attackierte ihn als „*šayḥ* der *ḥawāriğ*“, was einer deutlichen Distanzierung gleichkommt.¹⁵³ Sein Einfluss auf die dschihadistische Landschaft schwand somit weiter und man hörte seltener von al-Maqdisī. Dies mag auch an Restriktionen seitens der jordanischen Behörden liegen, die seine Schreibtätigkeiten einschränkten. Zuletzt äußerte er sich nach dem Angriff der *Ḥamās* vom 7. Oktober 2023 auf Israel sehr kritisch über die aus seiner Sicht überschwängliche Unterstützungsbekundung von *al-Qā'ida* für die palästinensische Gruppe. Er hält der *Ḥamās* u.a. die Teilnahme an Wahlen und andere vermeintlich unislamische politische Aktivitäten vor und rügt die *al-Qā'ida* für ihre in seinen Augen prinzipienlose Haltung.¹⁵⁴

¹⁵² Vgl. al-Saud 2018, S. 747.

¹⁵³ Vgl. Zelin, Aaron: "Living Long Enough To See Yourself Become The Villain: The Case of Abu Muhammad al-Maqdisi". In *Jihadica*, 09.09.2020, <https://www.jihadica.com/living-long-enough/>, Zugriff: 14.07.2024.

¹⁵⁴ Vgl. Bunzel, Cole: " Hamas and al-Qaida: The Concerns of Abu Muhammad al-Maqdisi". In *Jihadica*, 10.06.2024, <https://www.jihadica.com/hamas-and-al-qaida-the-concerns-of-abu-muhammad-al-maqdisi/>, Zugriff: 14.07.2024.

3. Al-Maqdisīs Haltung zur Anwendung des *takfīr* anhand seiner Abhandlung *ar-Risāla at-ṭalātīniya* als Beispiel für den Umgang mit *takfīr* im politischen Salafismus

3.1. Grundlegendes, Aufbau und Quellen

Um die Haltung al-Maqdisīs zum *takfīr* auf bekennende Muslime zu erforschen und besser zu verstehen, eignet sich eine Analyse seines Schriftstücks *ar-Risāla at-ṭalātīniya fī t-tahdīr min al-ġulūw fī t-takfīr*, in dem er ausführlich sein Verständnis von *takfīr* und dessen richtiger Anwendung darlegt. Den Titel könnte man mit „Die 33-Punkte-Schrift zur Warnung vor der Übertreibung im *takfīr*“ übersetzen, was an sich einen durchaus kritischen Zugang des Autors zur Thematik vermuten lässt. Er verfasste bzw. vervollständigte die Arbeit laut einleitenden Angaben im Ramadan 1419 n. H., also um den Jahreswechsel von 1998/99 im jordanischen Gefängnis al-Ġafr, einer abgelegenen Anlage in der Wüste, auf dem Weg in den fast unbewohnten Südosten des Landes. Das Gefängnis wurde 2006, auf Druck von Menschenrechtsorganisationen hin, geschlossen.¹⁵⁵

Die Abhandlung al-Maqdisīs zur Übertreibung im *takfīr* umfasst vier Kapitel, eine Einleitung und ein Quellenverzeichnis auf insgesamt fast 300 Seiten in arabischer Sprache. Sie ist im Internet öffentlich zugänglich als PDF-Datei auffindbar.¹⁵⁶ Ob sie auch in Buchform erschienen ist, ist nicht bekannt. Gedruckte Versionen seiner Werke waren und sind aber definitiv im Umlauf. In der Einleitung erklärt al-Maqdisī seine Motivation, die Arbeit zu schreiben, nennt die wesentlichen Adressaten und erklärt kurz ihren Aufbau und Titel. Als alternativen Titel nennt er *Risālat al-ġafr fī an al-ġulūw fī t-takfīr yu'addī ilā l-kufr* „Die Botschaft von al-Ġafr – Übertreibung im *takfīr* führt zu *kufr*“. Das erste von vier Kapiteln beginnt auf Seite 9 und trägt praktisch den gleichen Titel wie die Arbeit selbst: „Zur Warnung vor der Übertreibung im *takfīr*“. Es stellt eine Art Problemaufriss dar. Der Autor erklärt darin,

¹⁵⁵ Vgl. [o. A.]: „Jordan: Rampant Beatings in Prisons Go Unpunished“. In *Human Rights Watch*, 29.08.2007, <https://www.hrw.org/news/2007/08/29/jordan-rampant-beatings-prisons-go-unpunished>, Zugriff: 01.07.2024.

¹⁵⁶ Vgl. al-Maqdisī, Abū Muḥammad 'Āṣim. 1998/99. *ar-Risāla at-ṭalātīniya fī t-tahdīr min al-ġulūw fī t-takfīr*. al-Ġafr. <https://archive.org/details/doctor25250_gmail_20170317_1724>, Zugriff: 14.07.2024.

warum das Übertreiben im *takfīr* aus religiöser Sicht bedenklich und gefährlich sei. Im zweiten Kapitel ab Seite 20 geht al-Maqdisī detailliert auf die islamrechtlichen „Voraussetzungen (*šurūṭ*), Hindernisse (*mawānī*) und Gründe (*asbāb*)“ für *takfīr* ein und versucht damit den theoretischen Rahmen vorzugeben, den die islamische Rechtswissenschaft (*fiqh*) für ein solches Urteil, jemandem den Islam abzusprechen, vorsieht. Das dritte und mit Abstand längste Kapitel ab Seite 48 enthält die im Titel der Arbeit gemeinten 33 „verbreiteten Fehler“ im Umgang mit *takfīr*, die im Folgenden noch genauer behandelt werden. Im vierten Kapitel, das auf Seite 257 beginnt, erklärt und verurteilt der Autor die „Überzeugungen und Abweichungen“ der *ḥawāriǧ*. Diese erste sektiererische Gruppe in der islamischen Geschichte sticht u.a. durch ihre exzessive Anwendung von *takfīr* heraus und bietet sich daher traditionell als Negativbeispiel an, so auch bei al-Maqdisī. Schließlich beendet er seine Abhandlung mit einem Quellenverzeichnis, das 44 Bücher von 32 Autoren beinhaltet, darunter Ibn Taymīya (gest. 1328), Ibn Qayyim (gest. 1350) und aš-Šawkānī (gest. 1834), von denen jeweils mehrere Werke vertreten sind. Es handelt sich dabei um islamische Gelehrte, die in breiten Teilen des Salafismus hoch angesehen sind, und welche dort sehr häufig zitiert werden. Al-Maqdisi ist hier also keine Ausnahme. Er zitiert jedoch auch Bücher von namhaften Gelehrten, die in weiten Teilen der sunnitischen Lehrtradition und durch alle sunnitischen Rechtsschulen als bekannte und geschätzte Standardwerke gelten, um die man gemäß traditioneller Herangehensweise kaum herumkommt. Dazu gehören etwa der Korankommentar von aṭ-Ṭabarī (gest. 923) und der Kommentar *Faṭḥ al-Bārī* zu den Hadithen in *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī* von Ibn Ḥaǧar al-‘Asqalānī (gest. 1449).¹⁵⁷

3.2. Zur Einleitung: al-Maqdisī's Motive und Adressaten

Wer anhand des Titels mutmaßte, dass al-Maqdisī sich im Zuge seines Aufenthalts im Gefängnis von seinen extremsten Ansichten z.B. dem *takfīr* auf die Regierungen in der arabischen Welt, distanziert haben könnte, wird bereits beim Lesen der Einleitung eines Besseren belehrt. Schon im ersten Absatz des Textes stellt der Autor klar, dass er den Text nicht verfasst habe, um den Regierenden zu gefallen. Dies

¹⁵⁷ Vgl. al-Maqdisī 1998/99, S. 291ff.

werde jeder erkennen, der auch nur ein paar Seiten liest. Überhaupt habe er noch nie ein Buch geschrieben, das ihnen gefallen hätte. Vielmehr handle es sich um einen guten Rat (*naṣīḥa*) an die geliebten Brüder zum Schutz der kostbaren *da‘wa*, die er im weiteren Verlauf häufig als *da‘wat at-tawḥīd* „Aufruf zum Monotheismus“ bezeichnet.¹⁵⁸ Al-Maqdisī führt aus, dass man versuche, ihn und gleichgesinnte Mitstreiter als *ḥawāriġ* und *takfīriyūn* zu denunzieren, indem fälschlicher Weise behauptet werde, sie würden auf die Allgemeinheit der Muslime *takfīr* machen. Das wolle er in diesem Buch deutlich widerlegen. Denn er und seine Mitstreiter hätten immer schon ausschließlich die Diener unislamischer Gesetze, ihre Hüter und Unterstützer des Unglaubens bezichtigt.¹⁵⁹ Es gäbe zwar auch einige junge Männer, Anfänger und Übereifrige in der Religion, die im Umgang mit *takfīr* weiter gehen und übers Ziel hinausschießen, das könne man aber durch Bildung und Aufklärung wettmachen.¹⁶⁰ Manche von ihnen würden auch ihn persönlich angreifen, das sei in Ordnung, solange man die *da‘wa* selbst nicht attackiere, so der Autor.¹⁶¹ Al-Maqdisī fürchtet demnach offenbar, dass durch überbordenden *takfīr* aus den und gleichzeitig womöglich sogar gegen die eigenen Reihen, die Ideologie und ihre Verbreitung Schaden nehmen könnten. Dagegen möchte er offenbar in *ar-Risāla aṭ-ṭalāṭīniya* Stellung beziehen, in der hoffnungsvollen Erwartung diese Tendenz dadurch einzudämmen. Seine einführende Klarstellung, wonach er mit dem Text nicht etwa den Regenten gefallen wolle, ist eine eindeutige Botschaft an Personen aus dem politisch-salafistischen Spektrum, um etwaigen Missverständnissen, wonach er seine Haltung grundlegend geändert haben könnte, vorzubeugen. Der Autor adressiert also im wesentlichen zwei Zielgruppen im Vorwort. In erster Linie richtet er sich an Gleichgesinnte, die ähnlich wie er, den *takfīr* häufig bzw. auf eine Vielzahl von muslimischen Menschen aussprechen und dabei seiner Meinung nach teilweise zu weit gehen. Er sieht dadurch die gemeinsame Sache offenbar gefährdet, da er mehrfach betont, dass die *da‘wa* geschützt werden müsse bzw. nicht zu Schaden kommen dürfe durch dieses Fehlverhalten. Offenbar fürchtet er, dass die Bewegung aufgrund exorbitanter Anwendung von *takfīr* durch gewisse Anhänger an Seriosität

¹⁵⁸ Vgl. al-Maqdisī 1998/99, S. 2.

¹⁵⁹ Vgl. *ibid.*, S. 3.

¹⁶⁰ Vgl. *ibid.*, S. 4.

¹⁶¹ Vgl. *ibid.*, S. 5.

und Glaubwürdigkeit einbüßen könnte. Was nicht ganz so deutlich herauskommt, ist die Möglichkeit, dass der Autor auch vor *takfīr* auf Anhänger der politisch-salafistischen Ideologie, d.h. gegen die eigenen Reihen gerichtet, warnen möchte. Er deutet dies in der Einleitung nur an, indem er betont, dass Kritik an Einzelpersonen oder auch an seiner eigenen Person akzeptabel sei, solange dadurch die *da‘wa* selbst nicht gefährdet werden würde. Der Erfolg der Bewegung hängt für den Autor auch vom internen Zusammenhalt ab, der tatsächlich im Laufe der kommenden zwei Jahrzehnte nach Verfassen dieser Abhandlung, aber auch bereits davor, kontinuierlich nachlässt, bis hin zu tiefen Gräben und offener Feindschaft zwischen Gruppierungen aus dem Spektrum des politischen Salafismus, das sich immer stärker differenziert. Das sind die zentralen Anliegen, auf die al-Maqdisī aufmerksam machen möchte, jedoch möglichst ohne seine Hauptadressaten zu verärgern, weshalb er nicht müde wird zu betonen, dass er die Regierungen und staatlichen Gesetze weiterhin entschlossen ablehnt und sich auch von jenen Mitstreitern nicht lossagt, die Fehler, z.B. in Form von Übertreibung, begehen, während sie für die gemeinsame Sache kämpfen. Eine ähnlich inkonsequent wirkende Haltung ist 2014 in seinem gespaltenen Verhältnis zum IS zu beobachten gewesen. Seine Kritik hat also gewisse Grenzen und ist bewusst als „guter Rat“, nicht als Verurteilung oder Angriff formuliert.

In zweiter Linie richtet sich der Autor gewissermaßen auch an eine breitere Öffentlichkeit, die von den Regierungen falsch über die politisch-salafistische Bewegung informiert werde, so seine Sichtweise. Er versucht deshalb klarzustellen, dass Vertreter seiner Ideologie lediglich auf Basis anerkannter islamischer Quellen und Methoden *takfīr* machen würden und zwar wiederum nur auf die Vertreter des Staates, nicht jedoch auf die Allgemeinheit. Dies passt auch zu seiner Bereitschaft, bekannten Medien mit entsprechender Reichweite Interviews zu geben, wie 2005 gegenüber Al Jazeera.¹⁶² Womöglich erhofft al-Maqdisī sich dadurch eine Steigerung von Sympathie und Zuspruch unter einfachen Leuten, die nicht von den bestehenden

¹⁶² Vgl. [o. A.]: „Abū Muḥammad al-Maqdisī.. as-salafiya al-ḡihādīya“. In *Al Jazeera*, 07.10.2005, <https://www.aljazeera.net/programs/today-interview/2005/7/10/%D8%A3%D8%A8%D9%88-%D9%85%D8%AD%D9%85%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%82%D8%AF%D8%B3%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%84%D9%81%D9%8A%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%AC%D9%87%D8%A7%D8%AF%D9%8A%D8%A9>, Zugriff: 20.06.2024.

Systemen und Machtverhältnissen profitieren. Er beklagt, dass man versuche, ihn und die Anhänger der politisch-salafistischen Ideologie als „*ḥawāriġ, takfiriyūn, Terroristen und Extremisten*“¹⁶³ zu denunzieren, also mit Bezeichnungen, welche bei den Menschen äußerst negativ konnotiert sind, um von ihren religiös-politischen Vorstellungen abzuschrecken.¹⁶⁴ Dies weist darauf hin, dass al-Maqdisī sich keineswegs als der extremistische Ideologe wahrnimmt, als der er bekannt ist, oder er mit diesem negativen Ruf zumindest nicht zufrieden ist, da es den Erfolg der Bewegung aufgrund geringer Zustimmung hemmt. Er ruft die Allgemeinheit dazu auf, sich von den „Feinden Allāhs“, sprich den Regenten und staatlichen Institutionen, fernzuhalten und davor in Acht zu nehmen den aufrichtigen Monotheisten (*muwahhidīn*) feindlich zu begegnen.¹⁶⁵ Dies stellt keine physische Drohung dar, sondern ist eine religiöse Zurechtweisung mit dem deutlichen Hinweis, dass die Gegnerschaft zur politisch-salafistischen Bewegung bedeutet, sich letztlich Gott zu widersetzen und sich seinen Zorn zuzuziehen. Es ist offensichtlich, dass al-Maqdisī sich und einige seiner Mitstreiter als eine Art religiöse Elite und Avantgarde des Islam versteht, während er etablierte Gelehrte, darunter auch Vertreter des quietistischen Salafismus, wie er betont, als Unterstützer der unislamischen Regenten, wörtlich der „Götzen“ (*anṣār aṭ-ṭawāġīt*) attackiert und sie deshalb als Gelehrte des Irrwegs (*ḍalāl*) und Autoren der Ignoranz (*ġahl*)¹⁶⁶ bezeichnet. Diese warnen vor der politisch-salafistischen *daʿwa* und positionieren sich grundsätzlich gegen deren Ideologie.¹⁶⁷ Bereits in der Einleitung untermauert der Autor seine Aussagen mit einzelnen Koranversen. Auch enthält der Text erwartungsgemäß die in islamischen Schriften üblichen Danksagungen und Lobpreisungen Gottes zu Beginn und am Ende der Einleitung. In Form und Duktus scheint die gesamte Abhandlung von einer religiösen Autorität verfasst worden zu sein, als welche al-Maqdisī sich selbst wahrnimmt, und als welche er von anderen auch gesehen werden will.

¹⁶³ al-Maqdisī 1998/99, S. 4. (Übers. vom Verfasser, S. S.)

¹⁶⁴ Vgl. *ibid.*, S. 4.

¹⁶⁵ Vgl. *ibid.*, S. 5.

¹⁶⁶ *ġahl*, wörtl. „Unwissenheit, Ignoranz, Dummheit“, vgl. Wehr 1985, S. 212. bezeichnet in diesem Kontext unzureichende religiöse Bildung oder bewusste Desinformation

¹⁶⁷ Vgl. al-Maqdisī 1998/99, S. 4.

3.3. Zum 1. Kapitel: wovor al-Maqdisī (nicht) warnen will

Mit einem Zitat von Ibn Taymīya, wonach *takfīr* ein sehr gefährliches, weil folgeschweres Urteil sei, beginnt al-Maqdisī sein Kapitel zur Warnung vor der Übertreibung im *takfīr*, um gleich darauf auf die Frage des legitimen oder illegitimen Herrschers einzugehen. Handle es sich um einen muslimischen Regenten, so sei man ihm zu Loyalität und Gehorsam verpflichtet, unabhängig davon ob er gut oder schlecht regiere, solange er nur die *ṣarīʿa* walten lasse. Umgekehrt dürfe man einem unislamischen Herrscher gegenüber keine Treue schwören und keinen Rechtsstreit vor ihm austragen, sondern sei vielmehr sogar dazu verpflichtet, ihn zu stürzen und einem muslimischen Anführer zur Macht zu verhelfen. In der Manier von Sayyid Quṭb führt er aus, dass derjenige, der einen solchen unislamischen Regenten und seine unislamischen Gesetze unterstütze oder nach diesen richte, selbst *kufr* begangen habe.¹⁶⁸ Folglich weist al-Maqdisī bereits auf eine wesentliche Doktrin des politischen Salafismus hin, an deren politisierter Ausformung er in den 1980ern selbst mitgewirkt hat,¹⁶⁹ *al-walāʾ wa-l-barāʾ*, was zumeist als „Loyalität und Lossagung“ übersetzt wird. Gemeint ist die Loyalität gegenüber Muslimen und insbesondere auch einem muslimischen Anführer, zu der ein Gläubiger verpflichtet sei, während er sich von Nicht-Muslimen und dessen, was sie dazu macht, lossagen müsse. Eine Gleichbehandlung von Muslimen und Nicht-Muslimen, wie in säkularen Systemen, so der Autor weiter, wäre daher fatal und stünde im völligen Widerspruch zum Konzept von *al-walāʾ wa-l-barāʾ*.¹⁷⁰ Der Autor betont also auch zu Beginn des ersten Kapitels, dass seine Warnung vor dem Übertreiben im *takfīr* nicht dem zentralen Feindbild des politischen Salafismus gilt. Die politischen Systeme, Regierungen, Gesetze und staatlichen Institutionen, welche er bekanntermaßen als gänzlich unislamisch, mit dem Islam unvereinbar und sogar als moderne „Götzen“ betrachtet, sind selbstverständlich abzulehnen. Der Begriff *ṭāġūt* zur Benennung dieser Feindbilder kommt in der gesamten Abhandlung fast 400 Mal vor. Den *ṭawāġūt* stellt al-Maqdisī die Hauptadressaten seiner Abhandlung gegenüber, die er als muslimische Avantgarde betrachtet, zu der er sich selbst dazuzählt, die *muwaḥḥidūn*

¹⁶⁸ Vgl. al-Maqdisī 1998/99, S. 9.

¹⁶⁹ Vgl. al-Saud 2018, S. 736.

¹⁷⁰ Vgl. al-Maqdisī 1998/99, S. 10.

„Monotheisten“ und die *muğāhidūn*. Dass er sich zwar Zeit seines Lebens immer für die *da‘wat at-tawhīd* propagandistisch betätigte, aber nie am bewaffneten Kampf gegen die von ihm propagierten Feinde teilnahm, gereichte ihm später insbesondere in seinem komplexen Verhältnis zu az-Zarqāwī und den späteren Anführern des IS zum Nachteil, da dort gewissermaßen dem praktischen Zugang, d.h. dem *ğihād* gegenüber der *da‘wa* Vorrang gegeben wurde. Al-Maqdisī führt weiter aus, dass die „Monotheisten“ von gewissen Personen, die er nicht namentlich nennt, als *hawāriğ* attackiert werden, wegen ihrer übermäßigen Anwendung des *takfīr*. Diese Personen hätten offenbar jede religiöse Rechtleitung verloren, so der Autor. Denn während sie die Regierenden entschuldigen und vor dem *takfīr* gegen sie warnen, attackieren sie die Vertreter des politischen Salafismus, die vermeintliche muslimische Elite, für die Einführung illegitimer Erneuerungen (*bid‘a*) in der Religion, als welche sie die Vorgehensweisen politischer Salafisten betrachten, so der Vorwurf des Autors.¹⁷¹ An dieser Stelle spricht al-Maqdisī den *takfīr* auf die angesprochenen Personen nicht explizit aus, legt sich aber auch nicht fest, von wem genau er spricht. Gerade durch diese Unschärfe entsteht der Eindruck eines möglichen Widerspruchs in seiner Argumentation. Man könnte meinen, er spricht von jener großen Gruppe von Kritikern des politischen Salafismus, die sich weigert die Herrscher der islamischen Welt als Nicht-Muslime zu brandmarken und zu ihrem Umsturz aufzurufen, weil sie diese Praxis als eine dem Islam nicht innewohnende, fremde bzw. neuartige Herangehensweise betrachtet. Hier begibt al-Maqdisī sich in seiner Argumentation gefährlich nahe daran, wovor er laut seinem Vorwort eigentlich warnen möchte, nämlich vor dem *takfīr* auf große Teile der Bevölkerung bzw. auf die Allgemeinheit in islamisch geprägten Ländern. Wahrscheinlich ist, dass der Ideologe an dieser Stelle aber speziell islamische Gelehrte meint, welche sich scheinbar hinter die Regierungen stellen und dem politischen Salafismus mit religiöser Argumentation begegnen. Doch die Beschreibung derer, die er an dieser Stelle als Unterstützer der „Leute der Götzen“ (*ahl al-awṭān*) bezeichnet und seinerseits der illegitimen religiösen Erneuerung beschuldigt, könnte theoretisch auf jeden zutreffen, der sich weigert al-Maqdisīs politische Doktrin zu übernehmen und sich ablehnend darüber

¹⁷¹ Vgl. al-Maqdisī 1998/99, S. 11.

äußert. Einer massenhaften Anwendung von *takfīr* wäre damit Tür und Tor geöffnet. Bin Khaled al-Saud sprach in seinem Artikel über den Einfluss von al-Maqdisī auf die dschihadistische Bewegung von einer „Büchse der Pandora“, die der Ideologe mit seinen radikalen Ideen geöffnet hatte, welche sich bald verselbstständigen und seinem Einfluss entziehen sollte.¹⁷² Dass al-Maqdisī bereits 1998/99 vor der Übertreibung im *takfīr* warnte, lässt vermuten, dass ihm diese Problematik früh aufgefallen war, er sich aber womöglich ihrer Tragweite und höchst wahrscheinlich ihrer Unkontrollierbarkeit noch nicht bewusst war. Denn er machte sich zwar die Mühe, diese ausführliche Abhandlung zu schreiben, die er allerdings vorerst lediglich als brüderlichen Rat adressierte, nicht vergleichbar mit seiner späteren, teilweise schärferen Kritik am IS. Gleichzeitig lassen seine politisch-salafistischen Positionen nur in geringem Ausmaß moderatere Interpretationen zu, auch im Umgang mit *takfīr* und ein Zurückrudern kam offenbar nicht in Frage. Zudem hätte er zu diesem Zeitpunkt den Trend in Richtung immer extremerer Auslegungen und aggressiver auftretender Gruppierungen, ohnehin nicht mehr aufhalten können, wie sich bereits wenige Jahre später im Irak verdeutlichen sollte.

Durch diesen einschlägigen und hoch politischen Start in das erste Kapitel fällt es schwer, die weiteren Ausführungen, die im Unterschied dazu großteils klassisch theologisch, nicht politisch formuliert sind, nicht auch im Lichte seiner ideologischen Herangehensweise zu betrachten. Der Autor kommt im Folgenden kurz auf verschiedene Strömungen und Vorstellungen islamischer *‘aqīda* „Glaubenslehre“ aus den ersten islamischen Jahrhunderten zu sprechen, die typischer Weise in jeder salafistischen Abhandlung über diese Thematik bis zurück zu Ibn Taymīya und vielen anderen zentralen Persönlichkeiten salafistischer Gelehrsamkeit, aber keineswegs nur dort, immer wieder genannt werden. Es geht dabei um eine Definition dessen, von welchen theologischen Vorstellungen die *ahl as-sunna* „Leute der *sunna*/Sunniten“ überzeugt sind, indem ebenso benannt wird, welche Ideen abgelehnt werden und wer nicht zu ihrer Gruppe zählt. Al-Maqdisī spricht von den

¹⁷² Vgl. al-Saud 2018, S. 736, 748.

ahl al-bid'a und zählt zu ihnen die sogenannte *ğahmīya*¹⁷³, die *qadarīya*¹⁷⁴, die *ḥawārīğ* und die *rawāfiğ*¹⁷⁵, die in der sunnitischen Literatur und insbesondere auch unter Salafisten als irregegangene Sekten bezeichnet und wegen ihres abweichenden Verständnis fundamentaler Bestandteile des Glaubens entschieden abgelehnt, wenn nicht sogar teilweise als Nicht-Muslime betrachtet werden. Diese hätten versucht, die Religion zu verändern und erklärten jene zu Nicht-Muslimen, welche ihnen widersprachen. Aus der Sicht des Autors sei dies vor allem dann möglich, wenn bei den Muslimen keine Klarheit mehr darüber vorliege, was *kufir* „Unglaube“ sei.¹⁷⁶ Obwohl al-Maqdisī an dieser Stelle zwar offenbar über die islamische Frühzeit spricht, ist es kaum möglich, keine Parallele zu dem zuvor über die Unterstützer der Regierenden Gesagten zu ziehen, die er ebenfalls der illegitimen Veränderung der Religion beschuldigt.

Erst ab Seite 13 kommt der Autor kritisch auf die Anwendung von *takfir* zu sprechen, wobei er zahlreiche Hadithe und Erläuterungen von Gelehrten dazu nennt, die keineswegs nur im Salafismus anerkannt sind, darunter an-Nawawī (gest. 1277), Ibn Hağar al-Haytamī (gest. 1567), Abū Bakr ibn al-‘Arabī (gest. 1148), Taqī ad-Dīn as-Subkī (gest. 1355), Abū l-Ḥasan al-Aš‘arī (gest. 935), al-Qādī ‘Iyāğ (gest. 1149) al-Ğazzālī (gest. 1111), al-Qurṭubī (gest. 1273) und Ibn al-Wazīr (gest. 1436). Natürlich erwähnt al-Maqdisī auch die Sichtweisen solcher Gelehrter, die nicht nur aber deutlich häufiger von Vertretern des Salafismus zitiert werden, darunter aš-Šawkānī (gest. 1834), Ibn Qayyim (gest. 1350), Ibn Taymīya (gest. 1328), Ibn Ḥazm (gest. 1064), Ibn ‘Abd al-Barr (gest. 978) und Ibn ‘Abd al-Wahhāb (gest. 1792). Die zentrale Aussage ist klar und klingt durchaus wie eine Warnung: Einen Muslim fälschlicher Weise und ohne eindeutige Belege des Unglaubens zu bezichtigen, kann im

¹⁷³ *Ğahmīya*, nach Ğahm b. Šafwān (gest. 746), eine Sekte der islamischen Frühzeit, die unter diesem Namen v.a. von ihren Gegnern häufig erwähnt wurde; Ansichten waren u.a., dass der Koran erschaffen sei u. der Mensch keinen freien Willen habe, vgl. EI² II, s. v. *djahmiyya* (W. Montgomery Watt).

¹⁷⁴ *qadarīya* keine homogene Gruppe, sondern wird abwertend als Überbegriff für nicht-deterministische Lehren gebraucht, vgl. EI² IV, s. v. *qadariyya* (J. Ess).

¹⁷⁵ *rawāfiğ*, von *rafağ* „aufgeben, verwerfen, ablehnen“, bedeutet wörtlich „Abtrünnige“, vgl. Wehr 1985, S. 484. bezieht sich auf die *imāmīya* bzw. die heutige Zwölfer-Schia, womöglich zurückgehend auf ihr Desertieren aus dem Lager von Zayd b. ‘Alī (gest. 740), weil er sich weigerte die ersten zwei Kalifen Abū Bakr u. ‘Umar abzulehnen bzw. die Rechtmäßigkeit ihrer Herrschaft, vgl. EI² VIII, s. v. *rāfiğ* (E. Kohlberg).

¹⁷⁶ Vgl. al-Maqdisī 1998/99, S. 13.

schlimmsten Fall zum Verlassen der Religion führen, also großer *kufr* sein, oder im geringsten Fall eine große Sünde, die in ihrer Schwere vergleichbar mit der Tötung eines Muslim ist. Nur jemand mit geringer Gottesfurcht und leichtsinnigem Umgang mit der Religion würde sich daher zu vorschneller Anwendung des *takfīr* hinreißen lassen, so der Autor zusammenfassend.¹⁷⁷ Es sind diese Passagen im Text, die den Autor kritisch und objektiv wirken lassen. Dabei zählt er lediglich bekannte, klassische Positionen islamischer Autoritäten auf, die einen Kontrapunkt zu seinen politischen Ansichten bilden und die Abhandlung insgesamt ausgewogener wirken lassen.

Doch bereits im nächsten Unterkapitel „Anmerkung: wen die Warnung vor dem *takfīr* nicht umfasst“ relativiert al-Maqdisī seine Ausführungen:

„Es ist offensichtlich, dass zu dem oben Erwähnten nicht takfīr auf jene gehört, die Allāh zu Nicht-Muslimen erklärte, Juden, Christen und Angehörige anderer Religionen. Ebenso ist dies der Fall bei takfīr auf die Ungläubigen, bei denen Einigkeit darüber herrscht, dass man sie zu Nicht-Muslimen erklärt, wie bei den ṭawāgīt, welche verehrt werden neben Allāh, und bei ihresgleichen von den Gesetzgebern, sowie bei den Abtrünnigen, die Allāhs šarī‘a verweigern und ihren Anhängern. Die Prophetengeführten einigten sich nach der Debatte, welche Abū Bakr und ‘Umar geführt hatten, den takfīr auf jene auszusprechen, die einen Teil der Gesetze des Islam verweigerten, wie die zakāt und dergleichen.¹⁷⁸ Dann gilt das erst recht für jene, welche alle Gesetze des Islam verweigern, jene, die sich mit den Feinden Allāhs von den Nicht-Muslimen des Ostens und des Westens verbünden und hassen, was Allāh offenbart hat. Sie führen Krieg gegen Allāhs Verbündete (awliyā’) und gegen die Helfer seines Gesetzes. Sie sind Unterstützer der Ungläubigen und der Abtrünnigen gegen die Monotheisten. Sie sind Gesetzgeber für die Gesetze des Unglaubens, erklären das für erlaubt, was Allāh verboten hat wie die Abtrünnigkeit, Alkohol, Wucher, Zinsen und andere Dinge, die ḥarām sind und richten mit etwas anderem, als dem, was Allāh

¹⁷⁷ Vgl. al-Maqdisī 1998/99, S. 16.

¹⁷⁸ Der Autor bezieht sich hier auf die sog. *ridda*-Kriege (*ḥurūb ar-ridda*, wörtl. „Kriege der Abtrünnigkeit“) während der Regentschaft des 1. Kalifen Abū Bakr (gest. 634) gegen mehrere arabische Stämme, die nach dem Tod des Propheten gegen den Führungsanspruch des Kalifen rebellierten und sich weigerten Steuern in Form der zakāt zu zahlen, während sie gleichzeitig den Islam angenommen hatten und weiter praktizierten, vgl. EI² XII, Suppl., s. v. (M. Lecker).

*offenbart hat. Sie lassen sich richten von den ṭawāğīt des Ostens und des Westens. Sie legitimieren, bewachen und beschützen alle Arten von Unglaube, die Diffamierung und Verspottung der Religion. [...] Der Unglaube dieser ṭawāğīt und ihrer Unterstützer ist schwerwiegend und unverrückbar. Er hat zahlreiche Gründe (asbāb) und die meisten davon sind klar und deutlich ersichtlich und sogar die Gelehrten sind sich über den takfīr [beim Vorliegen dieser Gründe] einig.*¹⁷⁹

Al-Maqdisī lässt hier nicht den geringsten Zweifel daran, dass seine Warnung vor *takfīr* die Regierungen der islamischen Welt nicht miteinschließt und führt eine Reihe von Vorwürfen pauschal gegen sie ins Feld, wie er es an mehreren Stellen tut, um die vermeintlich überdeutliche Selbstverständlichkeit seiner Position zu untermauern. Jedoch fehlt es seinen allgemeinen Ausführungen, wie in der gesamten Abhandlung, an konkreten Beispielen und klarer Benennung. Ein Leser, der nicht bereits von den Grundlagen des politischen Salafismus überzeugt ist, steht vor Behauptungen, ohne detaillierte Erklärung. Nicht zuletzt bleibt auch die Frage offen, wer im konkreten Fall zur Regierung oder zum Staat zählt, dessen vermeintlich unislamische Gesetzgebung den *takfīr* rechtfertigen würde. Ist nur das Staatsoberhaupt selbst gemeint, oder alle Regierungsmitglieder, oder auch andere Mitarbeiter der Ministerien und staatlicher Institutionen, jeder der ein staatliches Gehalt bezieht, oder jede einzelne Person, die mit staatlichen Einrichtungen zu tun hat, sich an sie wendet und sie anerkennt? Immerhin weist der Autor darauf hin, dass er darüber an anderer Stelle bereits ausführlich geschrieben habe. Teilweise kommt er außerdem im Hauptteil über die „33 üblichen Fehler im *takfīr*“ noch detaillierter darauf zu sprechen, beispielsweise bei Punkt 22, wo es um den „*takfīr* jeder Person, die in Stellen der ungläubigen Regierungen arbeitet“, geht. Die genaue Sichtweise al-Maqdisīs hierzu wird folglich weiter unten im Text noch genauer beleuchtet.

Beendet wird das Kapitel unter Hinweis auf Aussagen u.a. von ‘Abd ar-Raḥmān b. Ḥasan Āl aš-Šayḥ (gest. 1869), einem Enkelsohn von Muḥammad b. ‘Abd al-Waḥḥāb, wonach es kein *kufr* sei, jemanden mit klarem Beleg, d.h. unter Berufung auf Gelehrtenmeinungen, die auf den islamischen Primärquellen beruhen, als *kāfir* zu bezeichnen, wenn dies aus Eifersucht für die Religion geschieht, d.h. mit einer reinen

¹⁷⁹ al-Maqdisī 1998/99, S. 19. (Übers. vom Verfasser, S. S.)

Absicht (*niyya*)¹⁸⁰, nicht aus niederen persönlichen Motiven. In einem solchen Fall wäre es auch keine Sünde, ja man würde nach einer Aussage von Ibn Qayyim sogar belohnt werden für den *takfīr* entsprechend der (guten) Absicht.¹⁸¹ Durch diesen Abschluss bleibt von der ursprünglichen Warnung, die im Zentrum des ersten Kapitels stehen sollte, nicht mehr viel übrig. Wer *takfīr* auf die Regenten und Regierungsmitglieder machen will, bekommt dafür von al-Maqdisī ausdrücklich grünes Licht und wer den *takfīr* in einer vermeintlich eindeutigen Sache auf jede andere Person aussprechen will, wird darin ebenfalls ermutigt. Denn Meinungen bestimmter mehr oder weniger angesehener Gelehrter, die dafür eine Grundlage bieten, findet man, und letztlich berufen fast alle religiösen Autoritäten, egal aus welcher theologischen Richtung, sich letztlich auf den Koran und die *sunna*. Al-Maqdisī selbst ist hierfür ein gutes Beispiel. Die scheinbare Inkonsistenz des Ideologen im Umgang mit den ihm zur Verfügung stehenden Quellen mag etwas verwundern. Es ist jedoch zu bedenken, dass er das Buch 1998 schrieb, als sich der enorme Erfolg immer rücksichtsloserer Tendenzen im Umgang mit *takfīr* in diversen Ausprägungen des politischen Salafismus und Dschihadismus, wie sie z.B. damals im jordanischen Gefängnis zu beobachten waren, vermutlich noch nicht erahnen ließ. Und dennoch muss al-Maqdisī eine vage Vermutung gehabt haben, da andernfalls die Mühe, die er in das Buch gesteckt hat, nicht zu erklären wäre.

3.4. Zum 2. Kapitel:

islamrechtlicher Rahmen für den rechtmäßigen *takfīr*

Hier kommt der Autor gewissermaßen auf die technischen bzw. juristischen Details zu sprechen, die zu beachten sind, um den *takfīr* in einer islamrechtlich gültigen Weise anzuwenden. Dies macht er in durchaus klassischer Manier ohne Unterschied zu traditionellen salafistischen Zugängen. Al-Maqdisī stellt dazu unter Berufung auf Ibn Taymīya zwei grundlegende Regeln vor. Erstens sei alles, womit der Gesandte

¹⁸⁰ *niyya* von *nawā* „vorbahen, beabsichtigen, sich vornehmen“, vgl. Wehr 1985, S. 1332. bezeichnet im religiösen Kontext die Absicht, welche entweder auf das Wohlgefallen Gottes, oder auf einen diesseitigen Nutzen zielen kann; vgl. Hadith: *Innamā l-a'mālu bi-n-niyyāt* „die Taten sind gemäß den Absichten (zu werten)“

¹⁸¹ Vgl. al-Maqdisī 1998/99, S. 20.

Gottes kam, Glaube (*imān*) und Rechtleitung (*hudā*)¹⁸², alles Gegenteilige, dem Widersprechende hingegen *kufr*. Zweitens bedürfe allgemeiner *takfīr* (*takfīr mutlaq*) und allgemeine Strafandrohung nur einer allgemeinen Beschreibung. Für die spezifische Anwendung auf Einzelpersonen (*takfīr mu‘ayyan*) seien jedoch konkrete Belege bzw. vorliegende Gründe (*asbāb*) nötig und das Urteil habe erst Gültigkeit, wenn bestimmte Bedingungen (*šurūṭ*) vorliegen bzw. bestimmte Hindernisse (*mawānī*) ausgeräumt wurden. So sei auch zu erklären, warum Aḥmad b. Ḥanbal (780-855), den der Autor an dieser Stelle als Beispiel bzw. Vorbild anführt, auf gewisse Anhänger der *ḡahmīya*, die den Koran als erschaffen ansahen und glaubten, dass man Allāh am jüngsten Tag nicht sehen könne, offenbar keinen *takfīr* machte und auf andere wiederum schon, wenn, so sieht es al-Maqdisī, die entsprechenden Bedingungen vorlagen und keine Hindernisse vorhanden waren.¹⁸³

Im nächsten Schritt erklärt er in einfach verständlicher Form, welche Bedingungen und Hindernisse für ein *takfīr*-Urteil relevant sind. Im Wesentlichen sind es logische Grundlagen, die für jede Form von Anschuldigung, ähnlich wie bei einem strafrechtlichen Verfahren, berücksichtigt werden müssen und von islamischen Gelehrten vor Jahrhunderten standardisiert wurden. Bedingungen sind etwa Mündigkeit und geistige Gesundheit desjenigen, der den *kufr* begangen oder ausgesprochen haben soll. Er muss absichtlich und freiwillig gehandelt haben. Man muss selbst gesehen oder gehört haben, was man der Person vorwirft und braucht zusätzlich mindestens zwei geeignete Zeugen, die beispielsweise nicht mit dem Beschuldigten im Streit sein dürfen. Außerdem muss es sich bei der Handlung oder Aussage eindeutig um *kufr* handeln, d.h. es braucht dafür einen klaren islamischen Beleg.¹⁸⁴ Hindernisse für *takfīr* sind im Wesentlichen die Gegenteile der Bedingungen, also natürliche Einschränkungen der Mündigkeit und des Verstandes, z.B. durch zu junges Alter, Vergesslichkeit, Senilität oder andere geistige Einschränkungen. Die Person, der man Unglaube vorwirft, darf die Handlung oder Aussage nicht versehentlich bzw. unbewusst oder unter Zwang getätigt haben. Entschuldigend wirkt auch eine mögliche Fehlinterpretation oder falsches

¹⁸² *hudā* von *hadā* „den rechten Weg führen, geleiten, weisen“ meint „Führung, Rechtleitung“, hier im religiösen Sinn, vgl. Wehr 1985, S. 1344.

¹⁸³ Vgl. al-Maqdisi 1998/99, S. 20.

¹⁸⁴ Vgl. *ibid.*, S. 21f.

Verständnis einer religiösen Vorschrift, sowie unverschuldete¹⁸⁵ Unwissenheit bzw. Unkenntnis über einen bestimmten Sachverhalt.¹⁸⁶ Belege für die Gültigkeit dieser Hindernisse führt der Autor eindrücklich mit Gelehrtenmeinungen der bereits genannten Autoritäten, darunter am häufigsten Ibn Taymīya, Ibn Qayyim und al-Qādī ʿIyāḍ, sowie mit anschaulichen Hadithen aus. Aber er zeigt auch die Grenzen dieser Hindernisse auf. Beispielsweise könne die Fehlinterpretation eines Koranverses als Entschuldigung akzeptiert werden, wenn diese Interpretation sich im Rahmen dessen bewegt, was die arabische Sprache an Deutungsmöglichkeiten zulässt. Dies wäre etwa der Fall, wenn jemand die Formulierungen „*yadu ʿllāh*“ und „*yadāhu*“¹⁸⁷ aus der Sure *al-Māʿida* als Macht oder Großzügigkeit Gottes interpretiert, was zwar falsch sei, so der Autor, da es dem Verständnis der *salaf* widerspreche, aber zumindest sprachlich noch nachvollziehbar. Anders zu bewerten sei eine Interpretation, welche die arabische Sprache nicht hergibt, z.B. wenn jemand meint mit „*yadāhu*“ seien die Enkelsöhne des Propheten, Ḥasan und Ḥusayn b. ʿAlī gemeint, oder Himmel und Erde. Die genannten Beispiele zielen ziemlich offensichtlich auf Schiiten und Sufis ab. Solche Auslegungen seien in keiner Weise nachvollziehbar und hätten nichts mit *iğtihād*¹⁸⁸ zu tun. Vielmehr seien sie ein Spielen mit den Texten und Verdrehen der Religion, was daher nicht zu entschuldigen, sondern als *kufr* zu benennen sei.¹⁸⁹ Auch versehentliche oder unbeabsichtigte Taten und Aussagen, die *kufr* implizieren, sind gemäß den Ausführungen von al-Maqdisī nur eingeschränkt als Hindernis für *takfīr* zu betrachten. Denn niemand bekenne sich absichtlich zum Unglauben, nicht einmal Juden und Christen oder die *ṭawāğīt* und ihre Unterstützer. Viele *kuffār* würden meinen, das Richtige zu tun, behaupten, Gläubige zu sein, das Gebet verrichten und den *tawḥīd* durch das Glaubensbekenntnis (*šahāda*) bekennen.

¹⁸⁵ Als unverschuldet gilt Unwissenheit insbes. dann, wenn jemand erst kürzlich Muslim geworden ist oder an einem Ort lebt, wo er keinen Zugang zu Informationen hat. In Zeiten der Urbanisierung und des Internets lassen viele dies kaum noch gelten. Vertreter der *ḥāzimīya* betonten, dass es für Taten und Aussagen, die *širk* beinhalten, keine Entschuldigung durch Unwissenheit (*al-uḍr bi-l-ğahl*) geben könne.

¹⁸⁶ Vgl. al-Maqdisī 1998/99, S. 22ff.

¹⁸⁷ Vgl. Koran 5:64.

¹⁸⁸ *iğtihād* ist ein Fachbegriff der islamischen Rechtswissenschaft und beschreibt den Vorgang, bei dem ein ausreichend geschulter Rechtsgelehrter (*muğtahid*) durch individuelle Forschung und Überlegungen zu einer Rechtsmeinung kommt, wurde jedoch bald nach den ersten islamischen Jahrhunderten weitgehend auf die Methode des Analogieschlusses (*qiyās*) beschränkt, vgl. EI² III, s. v. *idjtiḥād* (J. S. Schacht).

¹⁸⁹ Vgl. al-Maqdisī 1998/99, S. 29.

So habe sich der Sachverhalt auch mit den Polytheisten vom Stamm der Qurayš¹⁹⁰ dargestellt, welche ihren *kufr* nicht einsehen wollten und meinten, die Götzen nur zu verehren, um sich Allāh zu nähern. Al-Maqdisī sieht den Großteil der Welt heutzutage in einem solchen Zustand und bringt damit erneut die gesellschaftspolitische Komponente mit ein.¹⁹¹ Dieser Vergleich der heutigen Gesellschaft mit den polytheistischen Arabern der vorislamischen Zeit (*ǧāhiliya*) erinnert zudem wieder eindeutig an die Bücher von Sayyid Quṭb, die al-Maqdisī bereits in seiner Jugend gelesen hat. Im nächsten Schritt geht der Autor auf weiteren zehn Seiten des zweiten Kapitels detailliert darauf ein, warum die genannten Hindernisse auf die Regierungen der islamischen Welt nicht zutreffen. Zentral ist dabei die Behauptung, dass die Herrscher und ihre Unterstützer nicht nur unislamische Gesetze einführen bzw. verteidigen würden, sondern sich gleichzeitig einer Verurteilung für ihre Verfehlungen gemäß der *šari‘a* entziehen würden, z.B. durch den Schutz der Armee. Folglich sei es nicht möglich, schreibt al-Maqdisī, Bedingungen und Hindernisse für den *takfīr* zu prüfen, was dadurch obsolet werde. Auch etwaige Reue oder Buße für einen begangenen Fehler können in diesem Fall nicht akzeptiert werden, da sich die Regenten quasi dem Untersuchungsgericht entziehen. Hier verdeutlicht der Ideologe, was ohnehin anzunehmen war: Ob es sich bei den Regenten um vom Islam Abgefallene handelt, entscheiden er und seine Mitstreiter und die Betroffenen müssten sich ihr Urteil gefallen lassen, bis sie sich nicht vor *den* Muslimen, also den Vertretern des politischen Salafismus rechtfertigen, sich von ihnen richten lassen und reumütig ihre Fehler eingestehen. Da dies nicht passieren wird, bedarf es keiner weiteren Beweisführung, jeder Zweifel z.B. in Form etwaiger Hindernisse, gilt dem Theoretiker als null und nichtig. Doch al-Maqdisī geht noch weiter. Er vergleicht die Auseinandersetzung seiner religiös-politischen Bewegung mit den Regierungen mit einem kriegerischen Einmarsch von Nicht-Muslimen in die islamische Welt. In einer solchen Situation sei *da‘wa*¹⁹² fehl am Platz, sondern man bekämpfe die Aggressoren

¹⁹⁰ Qurayš ist der Name des Stammes des Propheten Muḥammad, dessen Anführer die Kontrolle über Mekka innehatten und sich lange weigerten den Islam anzunehmen. Obwohl sie an Gott glaubten, verehrten sie Götzen neben Ihm.

¹⁹¹ Vgl. al-Maqdisī 1998/99, S. 26.

¹⁹² *da‘wa* von *da‘ā* „rufen, auffordern, einladen“, vgl. Wehr 1985, S. 392. bezeichnet im allgemeinen religiösen Kontext das Einladen zum oder Werben für den Islam, hier einen Aufruf zum Islam im Sinne eines Ultimatums z.B. bei der Belagerung einer Stadt

und eigne sich ihren Besitz an, zitiert der Autor den bekannten ḥanafitischen Gelehrten aš-Šaybānī (gest. 805) zu einem völlig anderen Thema, nämlich einer tatsächlichen Invasion einer feindlichen Armee. Daraufhin zitiert er einen weiteren ḥanafitischen Gelehrten as-Saraḥsī (gest. 1096), der festhält, dass es islamrechtlich erlaubt sei, einen Muslim zu töten, wenn dieser einen mit einem Schwert attackiert. So sei es erst recht zulässig, führt er weiter aus, nicht-muslimische Angreifer zu töten, ja sogar erforderlich, um Leben und Besitz der Muslime zu schützen. Die Feinde in dieser Situation zum Islam aufzurufen sei unangemessen und undenkbar. Auch in diesem Zitat geht es offensichtlich um eine Kriegs- bzw. eine lebensbedrohliche Situation, nicht um einen möglicherweise abtrünnigen Herrscher. Schließlich wird Ibn Taymīya zitiert, der meint, dass nur ein Abtrünniger, der sich richten lässt, auch zur Reue und Buße aufgefordert wird und diese Möglichkeit erhält, um dem Tod zu entgehen. Jemand der sich jedoch nicht richten lasse, sondern im Gegenteil, kämpfe und töte oder durch die Stärke einer Gruppe geschützt werde, der werde nicht zur Reue aufgefordert, sondern gleich getötet, da die Umstände nichts anderes erlauben.¹⁹³ Diese Verbindung der Themen um Krieg gegen angreifende Nicht-Muslime und das Töten der Abtrünnigen, die sich nicht richten lassen, verdeutlicht die Gefährlichkeit al-Maqdisīs und seiner ideologischen Ausführungen. Denn wie kann diese Stelle anders verstanden werden, denn als Aufruf zur Selbstjustiz, zu Raub, zu Anschlägen und Bürgerkrieg, zumal man staatliche Behörden, darunter Gerichte ohnehin als unislamisch und Teil des Problems betrachtet und sich selbst als legitime Richter, die jedoch aufgrund mangelnden Zuspruchs und geringer Möglichkeiten letztlich oft passiv bleiben, ihre Ideologie verbreiten und abwarten, wie al-Maqdisī dies tut, allerdings in dem Bewusstsein, dass schließlich andere, mit diesem Islamverständnis gerüstet, zur Tat schreiten und den Regierungen der islamischen Welt den Krieg erklären werden, oder zumindest versuchen, diese durch Anschläge zu schwächen. Die Ausführungen mögen manche an das Attentat der Gruppe *al-Ğihād* um ‘Abd as-Salām Farağ auf den ägyptischen Präsidenten 1981 erinnern. 1998, im Jahr als al-Maqdisī das Buch schrieb, führte *al-Qā‘ida* zeitgleich zwei verheerende Terroranschläge auf die US-

¹⁹³ Vgl. al-Maqdisī 1998/99, S. 34f.

amerikanischen Botschaften in Daressalam und Nairobi durch, bei denen 224 Menschen getötet, darunter zwölf Amerikaner, und mehr als 4.000 verletzt wurden.¹⁹⁴ Al-Maqdisī selbst war in Bezug auf die Durchführung von Anschlägen in seiner jordanischen Bewegung *Ġamāʿat at-tawhīd*, immer sehr zurückhaltend, allerdings nicht, weil er diese für islamisch illegitim gehalten hätte, sondern er sieht in ihnen schlichtweg keine zielführende Methode. Dennoch war er immer auch ein Theoretiker des Dschihadismus, der den militärischen Kampf als ein legitimes und letztlich, wenn die Zeit reif wäre, notwendiges Mittel für den politischen Umsturz erachtet.

Al-Maqdisī schließt folglich in seinen Ausführungen kategorisch aus, dass die zuvor genannten Bedingungen und Hindernisse beim *takfīr* auf bestimmte Staatsangestellte und insbesondere die Staatsoberhäupter Gültigkeit hätten und untermauert diese Haltung durch elf konkrete Szenarien, bei denen seiner Meinung nach kein Hindernis für *takfīr* vorliegt. Vier besonders prägnante Punkte seien an dieser Stelle hervorgehoben:

„4. Und kein Hindernis für takfīr ist es, wenn jemand einen der Gründe des kufr erfüllt oder einen der Zerstörer des Islam (nawāqid al-islām), während er sich an einige der Gesetze des Islam hält, wie das Gebet oder das Bekennen der zwei Glaubensbekenntnisse (šahadatayn).“¹⁹⁵

„6. Und kein Hindernis für takfīr ist es, wenn der Abtrünnige ein Religionsgelehrter (ahl al-ʿilm) ist, oder einen Bart trägt, oder von einer bestimmten islamischen Gemeinschaft ist, oder einen Dokortitel in Scharia trägt und dergleichen mehr, worauf manche sich etwas einbilden.“¹⁹⁶

¹⁹⁴ Vgl. Misteli, Samuel: „Vor 25 Jahren töteten Terroristen bei einem Angriff auf die amerikanische Botschaft in Nairobi mehr als 200 Personen. Es war der erste grosse Anschlag von al-Kaida“. In NZZ, 07.08.2023, <https://www.nzz.ch/international/terrorismus-vor-25-griff-al-kaida-us-botschaften-in-afrika-an-ld.1749882>, Zugriff: 17.06.2024.

¹⁹⁵ al-Maqdisī 1998/99, S. 39. (Übers. vom Verfasser, S. S.)

¹⁹⁶ *ibid.*, S. 41. (Übers. vom Verfasser, S. S.)

„7. Und kein Hindernis für *takfīr* ist es, wenn für einen bestimmten Grund des *kufr* eine große Anzahl von Menschen zu Nicht-Muslimen erklärt wird, denn die Religion Allāhs bevorzugt niemanden.“¹⁹⁷

„9. Und kein Hindernis für *takfīr* ist es, wenn die ihn Aussprechenden nicht in der Lage sind, die ordnungsgemäßen Auswirkungen des *kufr* an den Betroffenen durchzusetzen, wie den Vollzug der Strafe für das Abfallen vom Glauben (*ridda*) oder das Stürzen des ungläubigen Herrschers und dergleichen.“¹⁹⁸

Hiermit unterstreicht al-Maqdisī erneut seine kompromisslose Radikalität, auch und gerade darin, wovor er laut Angaben in der Einleitung des Textes warnen möchte. Er ermutigt indirekt erneut dazu, *takfīr* massenhaft anzuwenden. Religiosität und religiöses Wissen sind für ihn unbedeutend und nichtig, sofern die betreffenden Personen nicht seinem politischen Islamverständnis folgen. Aber besonders auffällig ist der erneute implizite Hinweis des Autors darauf, dass die Regenten in der islamischen Welt gestürzt werden müssen, auch wenn er sich und andere dazu (noch) nicht im Stande sieht. Besonders auffällig ist auch sein Hinweis auf die Wichtigkeit der „Zerstörer des Islam“, welche in einer extremen Interpretation bei der *ḥāzimīya* sogar zum *takfīr* von *al-Qāʿida* und letztlich der IS-Spitze führten. Dass es soweit kommen würde, konnte der Autor damals nicht ahnen, dennoch entsteht erneut der Eindruck, dass seine Warnung vor der Übertreibung hier wesentliche Gefahren zugunsten seiner Angriffe auf alles Staatliche, ignoriert.

Al-Maqdisī beendet das Unterkapitel zu den Hindernissen für *takfīr* mit einer persönlichen Anekdote, wonach er von einem politisch aktiven Muslimbruder im jordanischen Gefängnis besucht worden sei, der argumentiert habe, dass man sich derzeit in einer Phase der Schwäche befinde, ähnlich wie die ersten Muslime in Mekka¹⁹⁹ vor der *ḥiğra*, aber durch die politische Partizipation den Boden für das Kalifat bereiten könne. Doch al-Maqdisī sei ihm abweisend begegnet und habe ihn des Götzendienstes (*širk*) beschuldigt.²⁰⁰

¹⁹⁷ al-Maqdisī 1998/99, S. 42. (Übers. vom Verfasser, S. S.)

¹⁹⁸ *ibid.*, S. 43. (Übers. vom Verfasser, S. S.)

¹⁹⁹ als mekkanische Phase wird die Zeitspanne vor der Auswanderung (*ḥiğra*) bezeichnet (bis 622), in der die Muslime eine Minderheit und politisch wie militärisch schwach waren

²⁰⁰ Vgl. al-Maqdisī 1998/99, S. 45f.

Die Feindschaft zwischen politischen Salafisten unterschiedlicher Ausrichtung ist ein bekanntes Phänomen. Die jüngeren Bewegungen und Gruppen tendieren dazu, ihre „Vorgänger“, von denen zentrale Bestandteile der Ideologie übernommen wurden, abzulehnen und manchmal sogar als ungläubig zu bezeichnen. Al-Maqdisi sollte es Jahre später mit seinen Schülern Abu Muṣ‘ab az-Zarqāwī und Turkī al-Bin‘alī, die für die Entstehung und Entwicklung des IS eine wichtige Rolle spielten, ähnlich ergehen.²⁰¹

Über die Gründe oder Ursachen des Unglaubens schreibt der Autor, dass Glaube bei den Sunniten aus drei Teilen bestehe, der inneren Überzeugung, dem wörtlichen Bekenntnis und den gottgefälligen Taten. Unglaube könne demnach ebenfalls aus diesen drei Bereichen herrühren, d.h. durch Zweifel an der Religion, durch Aussagen, wie z.B. Verleugnung oder Verunglimpfung oder durch das Unterlassen bestimmter religiöser Handlungen bzw. durch Zuwiderhandeln. In der Praxis würden jedoch nur Aussagen und Handlungen zu *takfīr* führen, da die innere Überzeugung für andere unsichtbar bleibt.²⁰² Al-Maqdisi führt zu diesen grundlegenden Erklärungen wieder zahlreiche kurze Aussagen bekannter Gelehrter an und geht auf diverse Details ein, die für diese Analyse weniger bedeutend sind. Eine einzelne Aussage oder Handlung des *kufṛ* sei ausreichend für den *takfīr*, sobald alle Hindernisse beseitigt sind, doch der Unglaube sei größer und gravierender, wenn mehrere Gründe zusammenkommen, wie dies der Fall bei den heutigen Herrschern sei, so der Autor, der auch das zweite Kapitel über die islamrechtlichen Grundlagen des *takfīr* hoch politisch beendet:

„[...] wie die Gesetzgebung neben Allāh mit dem, was Allāh nicht erlaubt, und das Richten mit etwas anderem als Allāh herabgesandt hat, und das Befolgen und Begehren von etwas anderem als die Religion Allāhs von ihren erfundenen (mubtada‘), ungläubigen Systemen (manāhiġ) wie die Demokratie und dergleichen. Sie verbünden sich mit den Juden und den Christen und unterstützen ihre abtrünnigen Brüder, die ṭawāġīt verschiedener Länder gegen die muġahidīn und muwaḥḥidīn. Sie öffnen dem Spott mit der Religion die Tür und erteilen

²⁰¹ Vgl. al-Saud 2018, S. 748.

²⁰² Vgl. al-Maqdisi 1998/99, S. 46f.

Fernsehsendern, Radiosendern und Zeitschriften die Erlaubnis dafür und es gibt noch andere Dinge, für deren gesamte Aufzählung der Platz zu eng wird.“²⁰³

Trotz der einschlägigen ideologischen Propaganda gegen die Regierungen, die al-Maqdisī selbst in einem Kapitel über die allgemeinen Rechtsgrundlagen nicht unterlassen kann oder will, ist das Kapitel durchaus informativ und enthält zahlreiche Beispiele aus der prophetischen Gewohnheit und dem Leben der Prophetengefährten, welche verdeutlichen, warum ein voreiliger und aggressiver Umgang mit *takfīr*, wie er mittlerweile in weiten Teilen des politischen Salafismus und Dschihadismus verbreitet ist, von der überwältigenden Mehrheit der Muslime als unzulässig betrachtet wird. Im jordanischen Gefängnis Ende der 1990er-Jahre stellte sich dies offenbar auch bereits anders dar. Es entsteht dennoch der Eindruck, dass er die Chance, dem überbordenden *takfīr* tatsächlich entgegenzutreten, weitgehend verstreichen lässt und eher die Verbreitung der Ideologie in den Vordergrund stellt. Möglicherweise will er auch sicher gehen, seine Kernzielgruppe mit der Kritik nicht zu überfordern oder zu vergraulen und vor allem keine Zweifel an seiner eigenen harten Position im Umgang mit den Regierungen aufkommen zu lassen, obgleich er nicht ein einziges Mal einen konkreten Länder- oder Personennamen nennt. Gerade diese allgemeinen Formulierungen lassen viel Spielraum für unterschiedlich radikale Interpretationen seiner Ausführungen. Obgleich der Autor immer nur Theoretiker, kein Kämpfer war, sind manche Aussagen kaum anders denn als indirekte Anweisung zur Selbstjustiz und zum offenen Kampf gegen die Regierungen zu verstehen, womit deutlich wird, warum er als Theoretiker der *salafīya ġihādīya* betrachtet wird. Was auch immer die exakten Beweggründe für diesen eigentlichen Schwerpunkt des Textes, den *takfīr* auf die Regenten, den *kufr bi-ṭ-ṭāġūt* sind, es bestätigt die Stellung al-Maqdisīs als extremistischer Ideologe. Eine mutmaßliche Mäßigung seiner Positionen ist in keinerlei Hinsicht feststellbar.

²⁰³ al-Maqdisī 1998/99, S. 47. (Übers. vom Verfasser, S. S.)

3.5. Zum 3. Kapitel: „verbreitete Fehler“

Bevor al-Maqdisī mit der Aufzählung und ausführlichen Beschreibung verbreiteter Fehler in der Anwendung von *takfīr* beginnt, hält er fest, dass es sich nicht um ein massenhaftes Phänomen handelt, sondern betroffen seien vor allem Übereifrige (*mutaḥammisūn*) und Anfänger (*mubtadi'ūn*) in der Religion, sowie Übertreiber (*ḡulāt*), denen es entweder an Wissen oder an Aufrichtigkeit (*iḥlās*) mangle. Fehlendes Wissen führe vermehrt zur Empfänglichkeit für Scheinargumente oder Zweifel (*šubuhāt*) und ein Mangel an Aufrichtigkeit könne bewirken, dass man allzu sehr den eigenen Gelüsten (*šahawāt*) folgt bzw. nach persönlichem Gutdünken handelt. Manchmal, so der Autor, könne solches Fehlverhalten auch eine Reaktion auf besonders große Ungerechtigkeit sein, wie z.B. staatlichen Terror, welcher eine entsprechend harte Gegenreaktion provozieren könne. Die Gegner des politischen Salafismus würden folglich von einer „Gefängnis-Ideologie“ sprechen, welche nur das Ergebnis einer Zeit der Unterdrückung, Armut und Verfolgung sei, um die *da'wat at-tawḥīd* als ein rein soziales Phänomen herunterzuspielen, welches nicht in den Grundsätzen des Islam verankert sei. Dies verwundert jedenfalls nicht, zumal etwa Quṭb und Šukrī in den 1960ern und 70ern im ägyptischen Gefängnis bekanntlich harschen Bedingungen ausgesetzt waren, die wahrscheinlich zu deren Radikalisierung beitrugen. Auch al-Maqdisī selbst gab später in Hinblick auf die auch aus seiner Sicht bedenkliche Entwicklung von AQI und IS zu, dass die Gefängniserfahrung Radikalisierung fördere. Doch weiter im Text betont al-Maqdisī, dass zumindest der harte Kern, die Träger der *da'wa*, nicht aus niederen Motiven, aus Übereifrigkeit, oder einer Emotion heraus handeln. In den folgenden Ausführungen, die er mit Koranversen, Hadithen und einem Zitat von Ibn Taymīya untermauert, versucht der Autor bedacht einerseits Kritik an seiner Hauptzielgruppe zu üben und ihnen andererseits die Hand zu reichen. Denn sein wichtigstes Argument für einen nach seinem Verständnis regelkonformen Umgang mit *takfīr* ist, dass er den Gegnern der politisch-salafistischen Bewegung keine Angriffsfläche bieten möchte. Er betont in einem kurzen Fazit, dass seine Schriften frei von Willkür und Übertreibung seien und es sich bei seinen Ideen nicht um eine „Gefängnis-Ideologie“ handle, sondern schlichtweg um die *'aqīda* der *ahl as-sunna wa-l-*

ḡamāʿ.²⁰⁴ Diese Bekräftigung ist wichtig, damit der Autor sein politisiertes Islamverständnis als einen Islam der Mitte präsentieren kann. Er kritisiert die „Übertreiber“ aus den eigenen Reihen, bleibt aber gleichzeitig stets bei seiner oft aggressiven anti-staatlichen Rhetorik und versucht so eine scheinbar moderate Position zwischen dem religiösen Establishment, welches die vermeintlich unislamischen Regierungen in Schutz nehme und den tatsächlichen Extremisten, die u.a. aufgrund mangelnder Kenntnisse übereifrig über das Ziel hinausschießen würden, einzunehmen. Während er jedoch keinen Zweifel daran lässt, dass die Regierungen und womöglich viele weitere Akteure im Umfeld des Staatsapparats – hier legt der Autor sich noch nicht näher fest – als Nicht-Muslime zu denunzieren und eventuell auch zu bekämpfen sind, – auch was den Gewaltaspekt betrifft, bleibt al-Maqdisī hier vage – betont er hinsichtlich der „Übertreiber“ aus den eigenen Reihen, dass man die „Vernünftigen“ unter ihnen argumentativ durchaus erreichen und auf Kurs bringen könne.²⁰⁵ Hier verdeutlicht sich erneut der beratende Charakter der Abhandlung und das Selbstverständnis des Autors als optimistischer Lehrer für die nächste Generation politischer Salafisten, welche in den Grundlagen der Ideologie noch nicht ausreichend gefestigt sind.

Im Folgenden beginnt al-Maqdisī, die Aufzählung der 33 „häufigen Fehler“ im Umgang mit *takfīr*, wobei er jeden Punkt auf mehreren Seiten ausführlich diskutiert, weshalb das dritte Kapitel mit Abstand das umfangreichste darstellt. Die Punkte lauten wie folgt:

1. „Fehlende Unterscheidung zwischen dem allgemeinen *kufr* (*al-kufr al-mutlaq*) und dem spezifischen *takfīr* auf Einzelpersonen (*takfīr al-muʿayyan*) bzw. zwischen dem *kufr an-nawʿ* und dem *kufr al-ʿayn*“²⁰⁶
2. „*Takfīr* basierend auf der Regel: ‚Die Menschen befinden sich grundsätzlich (*aṣlī*) im *kufr*, weil das Land, in dem sie leben, ein Land des Unglaubens (*dār al-kufr*) ist““²⁰⁷

²⁰⁴ Vgl. al-Maqdisī 1998/99, S. 47ff.

²⁰⁵ Vgl. *ibid.*, S. 49.

²⁰⁶ *ibid.*, S. 51. (Übers. vom Verfasser, S. S.)

²⁰⁷ *ibid.*, S. 53. (Übers. vom Verfasser, S. S.)

3. „Verbieten des Gebets mit einem Muslim, dessen Zustand unbekannt ist, solange man seine *‘aqīda* nicht kennt“²⁰⁸
4. „*Takfīr* alleine aufgrund des Lobens der *kuffār* oder des Sprechens von Bittgebeten für einige von ihnen, ohne detaillierte Ausarbeitung (*tafṣīl*)“²⁰⁹
5. „*Takfīr* einer Person, die einem bestimmten Imam keinen Treueschwur (*bay‘a*) geleistet hat“²¹⁰
6. „Einschränken der erretteten Gruppe (*al-firqa an-nāḡīya*)²¹¹ auf eine bestimmte Versammlung, Gemeinschaft (*ḡamā‘a*), Partei (*ḥizb*) oder Gruppierung unter Ausschluss der Allgemeinheit der Muslime“²¹²
7. „*Takfīr* aufgrund von Texten (aus den islamischen Primärquellen), die ein möglicher Hinweis sein können, aber kein eindeutiger Grund“²¹³
8. „*Takfīr* aufgrund von Aussagen oder Handlungen, die ein möglicher Hinweis sein können, ohne Betrachtung der Absicht desjenigen, der diese getätigt hat“²¹⁴
9. „Fehlende Unterscheidung zwischen Ritualen des *kufr* und seinen offenkundigen Ursachen (*asbāb ḡāhira*) einerseits und seinen Vorwänden und Anhaltspunkten andererseits, welche alleine nicht ausreichen für das Fällen des *takfīr*-Urteils“²¹⁵
10. „*Takfīr* basierend auf Verdacht (*ṣubḥa*) und Vermutung (*ḡann*) ohne Verifikation und ohne Rücksicht auf die Methode der islamrechtlichen Beweisführung und den Zwang zum *kufr*, selbst wenn der Angeklagte widerruft“²¹⁶
11. „Einführung der Regel: ‚Wer den *kāfir* nicht zum *kāfir* erklärt, ist selbst *kāfir*‘, ohne detaillierte Ausarbeitung (*tafṣīl*)“²¹⁷
12. „*Takfīr* aufgrund dessen, was aus den Worten einer Person schlussgefolgert werden kann (ohne, dass diese Worte eindeutig so gemeint waren)“²¹⁸

²⁰⁸ al-Maqdisī 1998/99, S. 67. (Übers. vom Verfasser, S. S.)

²⁰⁹ *ibid.*, S. 75. (Übers. vom Verfasser, S. S.)

²¹⁰ *ibid.*, S. 90. (Übers. vom Verfasser, S. S.)

²¹¹ *al-firqa an-nāḡīya* „die errettete Gruppe“, die gemäß einem Hadith als einzige von 73 Gruppen vor der Hölle errettet sein wird, vgl. [o. A.]: „Jami‘ at-Tirmidhi: The Book on Faith“. In *Sunnah.com*, <https://sunnah.com/tirmidhi:2641>, Zugriff: 18.07.2024.

²¹² al-Maqdisī 1998/99, S. 94. (Übers. vom Verfasser, S. S.)

²¹³ *ibid.*, S. 99. (Übers. vom Verfasser, S. S.)

²¹⁴ *ibid.*, S. 107. (Übers. vom Verfasser, S. S.)

²¹⁵ *ibid.*, S. 112. (Übers. vom Verfasser, S. S.)

²¹⁶ *ibid.*, S. 123. (Übers. vom Verfasser, S. S.)

²¹⁷ *ibid.*, S. 128. (Übers. vom Verfasser, S. S.)

²¹⁸ *ibid.*, S. 145. (Übers. vom Verfasser, S. S.)

13. „*Takfīr* auf jemanden, der starb und Sünden hatte, die er nicht bereute“²¹⁹
14. „Verwechslung und fehlende Unterscheidung im *takfīr* zwischen der Grundlage des Glaubens (*aṣl al-īmān*) oder dem, was ihn annulliert (*nawāqid*) und dem, was zum obligatorischen (*al-īmān al-wāḡib*) oder zum empfohlenen Glauben (*al-īmān al-mustaḥabb*) gehört“²²⁰
15. „Fehlende Unterscheidung zwischen tatsächlichem Glauben (*al-īmān al-ḥaqīqī*) und rechtlichem Glauben (*al-īmān al-ḥukmī*)“²²¹
16. „Fehlende Unterscheidung zwischen der Loyalität/Freundschaft (*tawallī*) gegenüber Nicht-Muslimen, die aus dem Islam führt (*mukaffīr*) und der freundlichen Behandlung von Nicht-Muslimen“²²²
17. „Verwechslung von Loyalität/Freundschaft (*tawallī*) gegenüber Nicht-Muslimen, die aus dem Islam führt mit der verbotenen Schmeichelei oder der legitimen Höflichkeit“²²³
18. „Verwechslung von Loyalität/Freundschaft (*tawallī*) gegenüber Nicht-Muslimen, die aus dem Islam führt mit der legitimen Verstellung (*taqīya*²²⁴)“²²⁵
19. „*Takfīr* aufgrund der Behauptung, dass das Schweigen über die Herrscher die Akzeptanz (*raḍā*) ihres *kufr* impliziert, ohne Berücksichtigung des Zustands der Schwäche (*istid‘āf*)“²²⁶
20. „Erweiterung des *takfīr*-Urteils und seiner Auswirkungen auf Frauen und Kinder der Schergen des *širk*, der Gesetze und dergleichen, ohne Berücksichtigung des Zustands der Schwäche“²²⁷
21. „Fehlende Unterscheidung bei den Auswirkungen des *takfīr* zwischen dem *kāfir*, der sich entzieht und dem, über den man verfügt“²²⁸

²¹⁹ al-Maqdisī 1998/99, S. 151. (Übers. vom Verfasser, S. S.)

²²⁰ *ibid.*, S. 154. (Übers. vom Verfasser, S. S.)

²²¹ *ibid.*, S. 160. (Übers. vom Verfasser, S. S.)

²²² *ibid.*, S. 164. (Übers. vom Verfasser, S. S.)

²²³ *ibid.*, S. 167. (Übers. vom Verfasser, S. S.)

²²⁴ *taqīya*, von *taqā* „fürchten“, meint die Verheimlichung der religiösen Überzeugung, vgl. Wehr 1985, S. 142. v.a. aus Furcht z.B. bei drohender Gefahr, historisch bes. bei Schiiten bedeutend, vgl. El² X, s. v. *taḳīyya* (R. Strothmann).

²²⁵ al-Maqdisī 1998/99, S. 171. (Übers. vom Verfasser, S. S.)

²²⁶ *ibid.*, S. 173. (Übers. vom Verfasser, S. S.)

²²⁷ *ibid.*, S. 177. (Übers. vom Verfasser, S. S.)

²²⁸ *ibid.*, S. 183. (Übers. vom Verfasser, S. S.)

22. „*Takfīr* jeder Person, die in Stellen der ungläubigen Regierungen arbeitet, ohne detaillierte Ausarbeitung (*tafṣīl*)“²²⁹
23. „*Takfīr* jeder Person, die Unterstützung bei den *ṭawāgīt* oder ihren Helfern sucht oder sich an ihre Gerichte wendet angesichts des Fehlens einer islamischen Autorität, ohne detaillierte Ausarbeitung (*tafṣīl*)“²³⁰
24. „Fehlende Unterscheidung zwischen der Befolgung des administrativen Systems und dem Gesuch um eine Entscheidung (*taḥākum*) durch selbiges einerseits, und dem Gesuch um ein rechtliches Urteil (*taḥākum*) gemäß den unislamischen (*kufriya*) Gesetzen andererseits“²³¹
25. „Fehlende Unterscheidung zwischen dem Urteil mit etwas anderem, als dem, was Gott herabgesandt hat und dem bloßen Ablassen von einem Teil des Urteils Gottes etwa im Falle eines bestimmten Ereignisses, was eine Sünde ist“²³²
26. „*Takfīr* aller Teilnehmer an (demokratischen) Wahlen, ohne detaillierte Ausarbeitung (*tafṣīl*)“²³³
27. „Fehlendes Entschuldigen von Unwissenheit (*al-ʿuḍr bi-l-ġahl*) bei unbekannten Angelegenheiten und dergleichen“²³⁴
28. „*Takfīr* jeder Person, die dem Konsens der Gelehrten (*iġmāʿ*) widerspricht, ohne detaillierte Ausarbeitung (*tafṣīl*)“²³⁵
29. „Fehlende Unterscheidung zwischen dem *kufr* der Abtrünnigkeit (*ridḍa*) und dem *kufr* der Interpretation (*taʿwīl*)“²³⁶ und die Gleichsetzung beider“²³⁷
30. „Fehlende Unterscheidung zwischen religiösen Erneuerungen (*bidaʿ*), welche Unglaube sind und solchen, die Sünden sind oder anderen Erneuerungen“²³⁸
31. „*Takfīr* all jener, welche die Herrscher nicht zu Ungläubigen erklären (*kaffara bi-ṭ-ṭawāgīt*) mit dem Vorwurf, sie würden den *kufr bi-ṭ-ṭāgūt* nicht machen“²³⁹

²²⁹ al-Maqdisī 1998/99, S. 188. (Übers. vom Verfasser, S. S.)

²³⁰ *ibid.*, S. 190. (Übers. vom Verfasser, S. S.)

²³¹ *ibid.*, S. 199. (Übers. vom Verfasser, S. S.)

²³² *ibid.*, S. 202. (Übers. vom Verfasser, S. S.)

²³³ *ibid.*, S. 205. (Übers. vom Verfasser, S. S.)

²³⁴ *ibid.*, S. 211. (Übers. vom Verfasser, S. S.)

²³⁵ *ibid.*, S. 219. (Übers. vom Verfasser, S. S.)

²³⁶ *taʿwīl* „Auslegung, Interpretation, Erklärung“, vgl. Wehr 1985, S. 56. hier in Bezug auf einen bestimmten Text, die zu einem falschen Religionsverständnis oder einer Aussage/Handlung führt, die *kufr* beinhaltet

²³⁷ al-Maqdisī 1998/99, S. 225. (Übers. vom Verfasser, S. S.)

²³⁸ *ibid.*, S. 229. (Übers. vom Verfasser, S. S.)

²³⁹ *ibid.*, S. 234. (Übers. vom Verfasser, S. S.)

32. „Fehlende Unterscheidung bei den Gründen des *takfīr* zwischen dem Verunglimpfen der Religion und dem Verunglimpfen von Personen“²⁴⁰

33. „*Takfīr* Andersdenkender allein aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu den Gemeinschaften des *irğā*“²⁴¹“²⁴²

Die aufgezählten „verbreiteten Fehler“ können zur besseren Übersicht in den vier folgenden Kategorien zusammengefasst werden. Die größte Gruppe befasst sich mit „technischen“ bzw. juristischen Fehlern, die sich bereits aus den Ausführungen des zweiten Kapitels über den islamrechtlichen Rahmen für ein ordnungsgemäßes bzw. „rechtmäßiges“ Anwenden von *takfīr* ergeben. Hierzu können die Fehler Nummer 1, 7, 8, 9, 10, 12, 13, 14, 15, 21, 27, 29, 30 und 32 gezählt werden. Diese Fehler könnten demnach mit entsprechendem Hintergrundwissen theoretisch leicht vermieden werden und bei demjenigen, der sie begeht, wohlwollend als Hinweis für dessen Unerfahrenheit oder Unkenntnis der Materie verstanden werden.

Eine weitere Gruppe beinhaltet Fehler, die aus einer besonders politisch-ideologischen Herangehensweise resultieren und für gewisse Gruppierungen innerhalb des politisch-salafistischen Spektrums markant sind. Darunter fallen die Fehler Nummer 2, 3, 5, 6, 19, 20, 24, 25, 31 und 33.

Eine weitere Gruppe befasst sich mit Fehlern, die aus einem noch radikaleren Verständnis des in der politischen *salafīya*, wie auch bei al-Maqdisī selbst, zentralen Prinzips *al-walā’ wa-l-barā’* resultieren, darunter die Fehler Nummer 16, 17 und 18. Sie könnten auch der zuvor genannten Gruppe zugeordnet werden, befassen sich aber eben explizit mit diesem spezifischen Konzept.

Eine vierte Gruppe betrifft Fehler, die al-Maqdisī aufgrund von Vereinfachung und Verallgemeinerung anprangert, weshalb er hier jeweils die fehlende „detaillierte Ausarbeitung“ (*tafṣīl*) kritisiert, jedoch den *takfīr* in diesen Punkten nicht kategorisch

²⁴⁰ al-Maqdisī 1998/99, S. 244. (Übers. vom Verfasser, S. S.)

²⁴¹ *irğā’*, von *rağā’a* „aufschieben, vertagen“, bezieht sich auf eine theologische Position, wonach *īmān* „Glaube“ nur auf der Überzeugung und dem wörtl. Bekenntnis basiere, die Taten ausschließend. Auf Basis von Sünden und Fehlverhalten ist *takfīr* folglich nicht möglich, solange sich eine Person zum Islam bekennt. Das Urteil wird „aufgeschoben, vertagt“ und Gott überlassen. Vertreter dieser Richtung werden *murğī’a* genannt, vgl. EI² VII, s. v. *murdjī’a* (W. Madelung).

²⁴² al-Maqdisī 1998/99, S. 251. (Übers. vom Verfasser, S. S.)

ausschließt. Hierzu zählen die Fehler Nummer 4, 11, 22, 23, 26 und 28. Thematisch geht es erneut hauptsächlich um politisch-ideologische Fragen oder Anlässe.

Da die Analyse aller vom Autor genannten „verbreiteten Fehler“ den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde, wird im Folgenden auf einige ausgewählte Punkte eingegangen, welche in einer gewissen Häufigkeit oder Prägnanz bei bekannten Gruppierungen und Ideologen aus dem Spektrum der politischen *salafīya* zu finden sind. Besonders interessant ist hierbei zu betrachten, warum al-Maqdisī vor diesen Vorstellungen oder Vorgehensweisen warnt, während andere sie bewusst forcieren und ob dies zu tatsächlichen Unterschieden im Umgang mit den Betroffenen bzw. mit der muslimischen Gesellschaft im Allgemeinen führt.

3.5.1. Fehler Nummer 2 und 3 „im Zweifelsfall für *takfīr*“

Dem zweiten Punkt „*Takfīr* basierend auf der Regel: ‚Die Menschen befinden sich grundsätzlich im *kufr*, weil das Land, in dem sie leben ein Land des Unglaubens ist“ und dem dritten „Verbieten des Gebets mit einem Muslim, dessen Zustand unbekannt ist, solange man seine *‘aqīda* nicht kennt“, liegt ein ähnlicher Gedanke zugrunde. Es geht in beiden Fällen um *takfīr* auf Muslime, die man nicht persönlich kennt und die aufgrund ihres Wohnorts in einem vermeintlich unislamischen Land, aufgrund einer vermeintlich unislamischen Regierung, die dort herrscht, mit Sicherheit (Punkt 2) oder womöglich (Punkt 3) keine wahren Muslime sind, zumindest bis man nichts Näheres über sie in Erfahrung gebracht hat, weshalb man ihnen beispielsweise den Friedensgruß (*salām*) verweigert bzw. nicht erwidert, nicht hinter ihnen betet, das von ihnen geschlachtete Fleisch nicht isst oder sogar ihren Besitz, in letzter Konsequenz womöglich selbst ihr Leben für „erlaubt“ (*ḥalāl*) erklärt. Anhand der relativ bekannt gewordenen *fatwā* an die Leute von Mardin von Ibn Taymīya zu Beginn des 14. Jahrhunderts, die schon ‘Abd as-Salām Farağ in seinem Text „Die unerfüllte Pflicht“ erwähnte, erklärt al-Maqdisī, dass es unerheblich ist, welche Regierung in einem Land an der Macht ist. Wenn es sich bei den Bewohnern um Muslime handelt, ändert sich daran erst einmal nichts, d.h. sie bleiben Muslime, auch wenn Nicht-Muslime dort die Macht ergreifen. Dies bedeute, dass man den Menschen in einem solchen Gebiet beispielsweise den islamischen Friedensgruß

entbietet und diese Menschen nicht berauben oder bekämpfen darf, während man gleichzeitig sehr wohl gegen die örtliche, nicht islamische Regierung kämpfen sollte. Mardin fällt laut Ibn Taymīya weder eindeutig in die Kategorie eines Kriegsgebiets (*dār al-ḥarb*), noch in jene eines befriedeten Gebiets (*dār as-silm*) bzw. eines islamischen Landes (*dar al-islām*), sondern in eine dritte Kategorie, in der mit Muslimen, als auch mit Nicht-Muslimen jeweils so verfahren wird, wie es ihnen zusteht.²⁴³ Die *fatwā* zielt auf die mongolischen Ilchane ab, welche Mitte des 13. Jahrhunderts u.a. Persien, Mesopotamien, sowie Teile Anatoliens eroberten, d.h. Gebiete, welche eine muslimische Bevölkerungsmehrheit aufwiesen. Die ersten Herrscher der Dynastie gehörten verschiedenen Religionen an. Eine Konversion zum Islam fand erst nach und nach statt und in rechtlichen Fragen spielte das mongolische Recht weiterhin eine große Rolle. Dennoch bestand Ibn Taymīya nicht darauf, dass die mehrheitlich muslimische Bevölkerung die Gebiete verlassen müsse und auch ihr Muslimisch-Sein stellte er nicht infrage. Eine solche Vorstellung, so al-Maqdisī, bestand lediglich bei gewissen Gruppen der *ḥawāriḡ*, wie den *azāriqa*, die etwa fünf Jahrhunderte vor den Mongolen ihr Unwesen im Irak trieben.²⁴⁴ Er unterstreicht seine Position mit Aussagen anderer Gelehrter, darunter Ibn Ḥazm, der meinte, dass ein Muslim, der in einem nicht-islamischen Land lebt, etwa aus wirtschaftlichen Gründen, nicht als *kāfir* betitelt wird, solange er sich nicht an einem etwaigen Kampf gegen die Muslime beteiligt. Mit Verweis auf einzelne Koranverse und Hadithe hebt al-Maqdisī hervor, dass jemand selbst dann noch als Muslim gilt, wenn er sich in einem Land aufhält, mit dem sich die Muslime im Krieg befinden.²⁴⁵ Eine weitere Frage, die der Autor in diesem Kontext diskutiert, ist, ob und wann es geboten sei ein Land zu verlassen (*hiḡra*), um nicht in den *kufr* zu fallen. Hierzu zitiert er u.a. an-Nawawī, der sogar meint, dass es für einen Muslim verpflichtend (*wāḡib*) sei, in einem Land zu bleiben, wenn dieser dort in Sicherheit leben kann und glaubt den Islam fördern bzw. verbreiten zu können.²⁴⁶ Hinzu kommt, so der Autor an mehreren Stellen, dass heutzutage, wo es gar keinen islamischen Staat gäbe, in den man auswandern könnte, es noch abwegiger sei, den *takfir* auf dieser Basis

²⁴³ Vgl. al-Maqdisī 1998/99, S. 55.

²⁴⁴ Vgl. *ibid.*, S. 56.

²⁴⁵ Vgl. *ibid.*, S. 61.

²⁴⁶ Vgl. *ibid.*, S. 62.

auszusprechen. Derzeit befinde sich praktisch jeder in einem unislamischen Land, da nirgendwo islamische Herrschaft existiere. Es sei daher umso wichtiger, zwischen einem grundsätzlich unislamischen Land (*dar al-kufr aṣlī*), das nie islamisch war und zum allergrößten Teil von Nicht-Muslimen bewohnt wird einerseits, und andererseits einem ehemals islamischen Land (*dar al-kufr ṭāri*), das immer noch mehrheitlich von Muslimen bewohnt wird und in dem der Islam im Alltag praktiziert wird, zu unterscheiden. Von einer unislamischen Regierung oder einer nicht-muslimischen Bevölkerungsmehrheit auf den *kufr* aller dort lebenden Menschen zu schließen, selbst wenn einige davon sich zum Islam bekennen, sei kein legitimer Schluss, da diese Methode, bekannt als *istiṣḥāb*²⁴⁷ u.a. von Ibn Taymīya als „schwächster Beleg“ bezeichnet wird, der nur akzeptabel wäre, wenn es keine anderen islamrechtlich relevanten Belege oder Hinweise gäbe.²⁴⁸

Zu Fehler Nummer 3, dem „Verbieten des Gebets mit einem Muslim, dessen Zustand unbekannt ist, solange man seine *‘aqīda* nicht kennt“, schreibt al-Maqdisī, dass auch er selbst bereits von einer nicht näher benannten Gruppe zum *kāfir* erklärt worden sei und folglich auch all jene, die mit ihm beteten, weil er auf bestimmte Gelehrte, die den Herrschern zugeneigt seien, keinen *takfīr* ausgesprochen hätte. Der Autor hält mit Verweis auf Hadithe und Gelehrtenmeinungen, insbesondere von Ibn Qudāma (gest. 1223) fest, dass jemand als Muslim gesehen und entsprechend behandelt wird, sobald er eines der spezifischen islamischen Merkmale aufweist. Diese seien erstens die zwei Glaubensbekenntnisse (*ṣahadatayn*), zweitens das sich Bekennen zum Islam, drittens das Gebet, alleine oder in der Gemeinschaft, viertens der Gebetsruf (*aḍān*) und die *iqāma*²⁴⁹, sowie fünftens die Pilgerfahrt (*haǧǧ*), da diese Praktiken grundsätzlich nur bei Muslimen vorkommen. Allerdings relativiert al-Maqdisī die Ausführungen mit dem Verweis, dass es für die heutigen Gesetzgeber und ihre Unterstützer nicht ausreiche, sich zum Islam zu bekennen oder das Gebet zu verrichten, da ihr Abfall vom Islam (*ridḍa*) aus anderen Gründen erfolgt ist. Somit

²⁴⁷ *istiṣḥāb* bezeichnet in der islamischen Rechtswissenschaft ein Prinzip, demzufolge man einen unbekannten Zustand auf Basis einer Annahme bestimmt, die vom Fortbestehen eines anderen oder früheren Zustandes ausgeht, vgl. EI² IV, s. v. *istiṣḥāb* (Y. Linant de Bellefonds).

²⁴⁸ Vgl. al-Maqdisī 1998/99, S. 64f.

²⁴⁹ *iqāma*, von *qāma* „aufstehen, sich aufrecht hinstellen, sich erheben“, vgl. Wehr 1985, S. 1067. beschreibt einen kurzen Aufruf unmittelbar vor Beginn des Gemeinschaftsgebet, im Zuge dessen die Betenden sich in Reihen aufstellen

müssten sie erst davon Abstand nehmen, was der Grund für ihr Verlassen der Religion ist, bevor äußere islamische Merkmale wieder Gültigkeit hätten.²⁵⁰ Dennoch, so der Autor, unter Bezugnahme auf einige Ausführungen von Ibn Taymīya zu diesem Thema, sei es völlig legitim, und darin bestehe ein Konsens unter allen Gelehrten, das Gebet hinter einem Imam zu verrichten, über den man nichts Näheres weiß und es sei nicht nötig ihn über seine *aqīda* auszufragen. Im Gegenteil, wer das Gebet nur mit jemandem verrichtet, dessen *aqīda* ihm bekannt ist, sei ein Erneuerer (*mubtadi*).²⁵¹ Jedoch schließt al-Maqdisī das Kapitel mit dem nachdrücklichen Hinweis, dass es natürlich nicht erlaubt sei, hinter einer Person zu beten, deren *kufr* oder *ridda* bekannt bzw. offensichtlich sei, was grundsätzlich einleuchtet. Doch was er darunter vordergründig versteht, ist wie immer jede Form der Zustimmung und Unterstützung für die staatlichen Regierungen und Institutionen bzw. die säkularen Gesetze. Er verweist hierzu auf eine weitere Abhandlung, ebenfalls von ihm verfasst, mit dem Titel „Moscheen des Unheils und das Urteil über das Gebet hinter den Unterstützern des *ṭaġūt* und seinen Vertretern“ (*Masāğid aḍ-ḍirār wa-ḥukm aṣ-ṣalāt ḥalfa awliyā’ aṭ-ṭaġūt wa-nuwābih*).²⁵² Somit unterstützt er letztlich, dass Muslime mit Hang zu einem ähnlich politisierten Islamverständnis Moscheen meiden, in denen beispielsweise demokratische Wahlen befürwortet werden oder eine Kooperation mit staatlichen Behörden besteht, und ihre Imame und andere Funktionsträger zu Abtrünnigen erklärt werden. Immerhin können Teile seiner Ausführungen dazu dienen, radikalisierte Personen davor zu warnen, der Allgemeinheit der Muslime vorweg schon mit Misstrauen und Ablehnung zu begegnen.

3.5.2. Fehler Nummer 5 und 6 „nur die eigene Gruppe ist wahrhaftig“

Beim fünften Punkt „*Takfīr* einer Person, die einem bestimmten Imam keinen Treueschwur (*bay’a*) geleistet hat“ bezieht al-Maqdisī sich auf den exklusiven Anspruch gewisser Gruppierungen, eine besondere Vorrangstellung innezuhaben, aufgrund derer alle anderen dazu verpflichtet seien, ihrer Gruppe beizutreten bzw. ihrem Anführer oder Imam die Treue zu schwören. Grundlage dieser sehr

²⁵⁰ Vgl. al-Maqdisī 1998/99, S. 67ff.

²⁵¹ Vgl. *ibid.*, S. 73.

²⁵² Vgl. *ibid.*, S. 74f.

sektiererisch anmutenden Vorgehensweise sind laut dem Autor zwei Hadithe, überliefert in *Saḥīḥ Muslim*, die er zu Beginn seiner Ausführungen nennt: „*Wer ohne bay‘a stirbt, stirbt einen Tod der ġāhiliya.*“ und „*Wer sich nur eine Handbreit von der Gemeinschaft entfernt und stirbt, stirbt einen Tod der ġāhiliya.*“ Der gleiche Gedanke liegt auch dem sechsten Punkt zugrunde, den al-Maqdisī nennt: „Einschränken der erretteten Gruppe (*al-firqa an-nāġiyya*) auf eine bestimmte Versammlung, Gemeinschaft, Partei oder Gruppierung unter Ausschluss der Allgemeinheit der Muslime“. Auch diese Haltung basiert laut dem Autor auf einem bekannten Hadith, wonach sich die Juden in 71, die Christen in 72 und die Muslime in 73 Gruppen spalten würden, wobei jeweils nur eine davon errettet (*nāġiyy*) sein wird. Während die Meinungen auseinandergehen, ob die im Hadith genannten Zahlen wörtlich oder symbolisch zu verstehen sind, ist man sich zumindest unter sunnitischen Muslimen einig, dass es sich bei der erretteten Gruppe jedenfalls um die *ahl as-sunna wa-l-ġamā‘a*, d.h. um die Sunniten handelt. Jedoch kann diese islamische Glaubensrichtung, zu der sich weltweit die überwiegende Mehrheit der Muslime bekennt, in zahlreiche Untergruppen unterteilt werden. Manche anerkennen sich gegenseitig nicht als sunnitisch und sprechen von fehlgeleiteten Gruppen, wenden aber in der Regel keinen *takfīr* an und anerkennen somit zumindest noch die grundsätzliche Zugehörigkeit der jeweiligen Gruppe zum Islam. Ein Beispiel für diese Kontroverse bietet die internationale „Konferenz der Sunniten“ in Grozny von August 2016, in deren Abschlusserklärung die Teilnehmer, Islamische Autoritäten aus 30 Ländern, die theologischen Schulen der *aš‘arīya*²⁵³, *māturīdīya*²⁵⁴ und der *ahl al-ḥadīṭ*²⁵⁵, sowie den Sufismus (*taṣawwuf*) als Teil des Sunnitentums bestätigten. Die *salafīya* und andere verwandte Gruppen und Untergruppen wurden hingegen nicht

²⁵³ *aš‘arīya*, benannt nach Abū l-Ḥasan al-Aš‘arī (gest. 935), ist eine theologische Richtung, die sowohl rationalistische, als auch konservative Elemente aufweist und sich v.a. unter Gelehrten der šāfi‘itischen Rechtsschule verbreitete, vgl. EI² I, s. v. *aš‘ariyya* (H. Reckendorf).

²⁵⁴ *māturīdīya*, benannt nach Abū Maṣṣūr al-Māturīdī (gest. 941), etablierte sich neben der *aš‘arīya* als zweite orthodox-sunnitische theologische Richtung mit rationalistischen und konservativen Elementen; sie breitete sich unter Gelehrten der ḥanafitischen Rechtsschule aus, vgl. EI² VI, s. v. *māturīdīya* (W. Madelung).

²⁵⁵ *ahl al-ḥadīṭ* „die Leute des Hadith“ ist eine theologische Richtung, die der *sunna* folgend den tradierten Erzählungen (*aḥadīṭ*) vom Propheten strickt Vorrang gegenüber dem individuellen *iġtihād* und der Meinung von Gelehrten (*ahl ar-ra‘y*) geben; die Methode nahm Einzug in mehrere Rechtsschulen, wird aber am konsequentesten in der ḥanbalitischen Rechtsschule umgesetzt, vgl. EI² I, s. v. *ahl al-ḥadīṭ* (J. Schacht).

namentlich angeführt, obgleich sie womöglich unter dem historischen Begriff *ahl al-hadīṭ* subsumiert worden sein könnten. Die *takfīr* betreibenden Teile der *salafiya*, die in der Erklärung mit der *ḥārīḡiyya* gleichgesetzt werden, wurden jedenfalls explizit ausgeschlossen.²⁵⁶ Als Reaktion darauf fand im November 2016 eine andere internationale Konferenz unter dem Titel „Die wahre Bedeutung des Sunnitentums“ in Kuwait statt, diesmal unter der Führung islamischer Autoritäten, welche dem Spektrum des Salafismus angehören und dementsprechend die eigene theologische Strömung als *das* Sunnitentum definierten, während sie andere Strömungen unerwähnt ließen. Einig waren sich die Teilnehmer beider sicherlich stark politisierter Konferenzen lediglich im Bereich der islamischen Rechtswissenschaft (*fiqh*), wo nicht überraschend die vier anerkannten sunnitischen Rechtsschulen als Teil des Sunnitentums genannt wurden.²⁵⁷ Auch sonst ist auf unzähligen salafistisch geprägten Onlineportalen, in islamischen Büchern und aufgezeichneten Vorträgen besonders bei Fragen zur „richtigen“ Glaubenslehre (*‘aqīda*), die es mittlerweile in großer Zahl auch auf Deutsch gibt, sehr häufig von den „Fehlern“ und „Erneuerungen“ der *māturīdiyya* und *aṣ‘ariyya* die Rede, die dem Koran, der *sunna* und dem Islamverständnis der ersten Generationen widersprechen würden.²⁵⁸ Sufismus wird häufig besonders vehement abgelehnt, und mit Praktiken in Verbindung gebracht, die als *širk* oder *kufīr* betitelt werden, und somit dazu führen, dass auch der *takfīr* im Allgemeinen nicht selten ausgesprochen wird.²⁵⁹ Wie die Konferenz in

²⁵⁶ Vgl. [o. A.]: „Erklärung der internationalen Konferenz: Wer sind die Ahl al-Sunna wa al-Jamā‘a?“. In *Mu‘tamar aṣ-Šiṣān*, 27.08.2016, <https://chechnyaconference.org/material/chechnya-conference-statement-german.pdf>, Zugriff: 07.07.2024.

²⁵⁷ Vgl. [o. A.]: „Mu‘tamar fī al-Kuwayt yarud ‘alā mu‘tamar Ġruznī wa yuhadid man hum ahl as-sunna wa-l-ġamā‘a“. In *al-Madīna al-iḥbārīya*, 12.11. 2016, <https://www.almadenahnews.com/article/529859-%D9%85%D8%A4%D8%AA%D9%85%D8%B1-%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D9%83%D9%88%D9%8A%D8%AA-%D9%8A%D8%B1%D8%AF-%D8%B9%D9%84%D9%89-%D9%85%D8%A4%D8%AA%D9%85%D8%B1-%D8%AC%D8%B1%D9%88%D8%B2%D9%86%D9%8A-%D9%88%D9%8A%D8%AD%D8%AF%D8%AF-%D9%85%D9%86-%D9%87%D9%85-%D8%A3%D9%87%D9%84-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%86%D8%A9-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%AC%D9%85%D8%A7%D8%B9%D8%A9>, Zugriff: 10.07.2024.

²⁵⁸ Vgl. Ibn al-Uthaymin: „Die Ascharis gehören nicht zu Ahlus-Sunnah wal-Djama‘ah“. In *Islam Fatwa*, <https://islamfatwa.net/manhaj/21-gruppen-a-sekten/23-ascharis-a-maturidis/98-die-ascharis-gehoren-nicht-zu-ahlus-sunnah-wal-djamaah>, Zugriff: 08.07.2024.

²⁵⁹ Vgl. Abu Zayd, Bakr; Fawzan, Al-Salih; Al Al-Shaykh, ‘Abdul-Aziz; ibn Baz, ‘Abdul-Aziz ibn ‘Abdullah: „Sufismus - Kurzerläuterung u. Umgang mit Sufis“. In *Islam Fatwa*, <https://islamfatwa.net/manhaj/21-gruppen-a-sekten/29-sufismus/1358-sufismus-kurzerlaeuterung-u-der-umgang-mit-sufis>, Zugriff: 08.07.2024.

Grozny zeigt, basiert die Ablehnung oft auf Gegenseitigkeit, der salafistische Zugang wirkt aber exklusiver. In deutscher Sprache dominieren außerdem zunehmend Online-Inhalte aus dem salafistischen Spektrum, welche die traditionell unter islamischen Gelehrten über Jahrhunderte dominanten Strömungen nicht nur ablehnen, sondern sie mit „irregegangenen Sekten“ gleichsetzen. Insofern verwundert es nicht, dass radikalere Teile des salafistischen Spektrums folglich auch gegen *māturīdiya* und *aš‘ariya* und Personen, die ihnen zugerechnet werden, bisweilen sogar den *takfīr* aussprechen.

Das Leisten eines Treueschwurs spielt in der islamischen Geschichte eine zentrale Rolle und findet sich sowohl im Koran als auch in der prophetischen *sunna* wieder, dort vor allem gegenüber dem Propheten selbst. Nach dessen Tod war es üblich, seinen Nachfolgern, den Kalifen (*ḥulafāʾ*, Sg.: *ḥalīfa*) die Gefolgschaft zu schwören. Unter heutigen islamistischen und dschihadistischen Gruppen erfuhrt das Konzept des Treueschwurs eine Renaissance und wird sowohl seitens einzelner „Mitglieder“, als auch seitens der Führung ganzer ideologisch verwandter Gruppen gegenüber einer bestimmten Autorität geleistet. Die Praxis ermöglicht es, sowohl Größe, als auch Zusammenhalt der eigenen Bewegung zu fördern. Aufgrund der Verwurzelung des Konzepts in der islamischen Tradition wird eine bedeutende und bekannte Praxis wiederbelebt, was nicht zuletzt Authentizität und Kontinuität vermitteln soll, welche die entsprechenden Akteure für sich beanspruchen. Eine besondere Brisanz erlangte die Thematik 2014, als der IS ein Kalifat (*ḥilāfa*) mit Abū Bakr al-Baġdādī an der Spitze, ausrief. Es folgte die Aufforderung des IS an Muslime weltweit, ihm die Treue zu schwören und das vermeintliche Kalifat zu unterstützen.²⁶⁰ Nicht zuletzt berief der IS sich dabei auf die oben bereits zitierten Hadithe, die auch al-Maḡdisī in seinen Ausführungen 15 Jahre vor dem vermeintlichen Kalifat als ein Scheinargument nannte, dessen sich Übertreiber im *takfīr* bedienen, um verunsicherte Muslime vor die Wahl zu stellen: *bay‘a* oder *ridḍa* – Treueschwur oder Abfall vom Islam. Somit steht die Haltung des Theoretikers in Bezug auf diese Thematik der Vorgehensweise des IS eindeutig entgegen. Die Geschichte zeigte, dass 2014, wie im vorherigen Kapitel über den Werdegang al-Maḡdisīs geschildert wurde, dieser in der

²⁶⁰ Vgl. Wagemakers, Joas. 2015. „The Concept of Bay‘a in the Islamic State’s Ideology“. *Perspectives on Terrorism* 9 (4), S. 98-106.

Auseinandersetzung zwischen IS und JN, die sich dem IS unterordnen sollte, al-Maqdisi eher auf der Seite von JN stand und somit in seiner Haltung diesbezüglich konsequent blieb.

In den weiteren Ausführungen zu Fehler Nummer 5 geht al-Maqdisi detailliert auf die beiden zu Beginn genannten Hadithe ein, wonach jemand „einen Tod der *ġāhiliya*“ stirbt, wenn er sich nicht einer bestimmten Gruppe anschließt und erklärt auf Grundlage mehrerer Hadithe und Koranverse nachvollziehbar, warum es sich bei diesem Verständnis um eine Fehlinterpretation handelt. Entscheidend ist hierbei die sprachliche Bedeutung des Begriffs *ġāhiliya*, der in manchen Kontexten auf den *kuf*r oder *širk* der vorislamischen Zeit hinweist, in anderen auf unislamisches, sündhaftes Verhalten, das unter den nicht-muslimischen Arabern dieser Zeit üblich war, welches jedoch an sich keinen *kuf*r oder *širk* beinhaltet, wie z.B. das Trinken von Alkohol oder das Beleidigen der Eltern im Zuge eines Streits.²⁶¹

Abschließend betont er, dass die Aufgabe eines Imams oder Kalifen u.a. der Schutz der Muslime ist, und jemand, der keine Macht hat und dieser Aufgabe nicht gewachsen ist, kein Recht hat, jemanden zum Treueschwur aufzufordern.²⁶² Dem würden Sympathisanten des IS zweifellos entgegenhalten, dass der IS zumindest eine Zeit lang eine gewisse Macht in einem bestimmten Gebiet besessen hat, jedoch ist dies derzeit nicht mehr der Fall und die selbsternannten Kalifen konnten weder sich selbst, noch ihre Gefolgsleute vor Niederlage, Inhaftierung und Tod schützen.

Bei Fehler Nummer 6 „Einschränken der erretteten Gruppe (*al-firqa an-nāġiyya*) auf eine bestimmte Versammlung, Gemeinschaft (*ġamā'a*), Partei (*ḥizb*) oder Gruppierung unter Ausschluss der Allgemeinheit der Muslime“ beginnt al-Maqdisi nach Erwähnung des Hadith über die „errettete Gruppe“ mit einem harten Seitenhieb gegen die quietistischen Salafisten, welche sich als *ahl al-ḥadīṭ* begreifen, aber aus seiner Sicht vielmehr zu den Gemeinschaften des *irġā'* zählen und sich fälschlicher Weise der *salafiyya* zuschreiben würden. Denn während sie aus vermeintlicher Gottesfurcht ablehnen würden, *takfīr* auf den *ṭāġūt* zu machen, würden sie gleichzeitig jene bekämpfen, welche *ġihād* gegen den *ṭāġūt* führen. Diese Personen

²⁶¹ Vgl. al-Maqdisi 1998/99, S. 90ff.

²⁶² Vgl. ibid., S. 93f.

stünden weder in der Tradition von Aḥmad b. Ḥanbal, noch seien sie die errettete Gruppe, da sie sich wohl gegen die Neuerungen der Sufis und den *širk* des Gräberkults stellen, jedoch die unislamischen Regenten unterstützen würden. Diese bereits vielfach erwähnten Ausführungen und Angriffe des Autors ziehen sich somit auch weiterhin durch den Text und werden dem Leser ein ums andere Mal eingetrichtert. Im Kontext dieses Unterkapitels schreibt al-Maqdisī damit immerhin nicht völlig am Thema vorbei, zumal auch unpolitische Vertreter des Salafismus, wie oben mit Verweis auf die beiden internationalen Konferenzen über das Sunnitentum angemerkt wurde, dazu neigen, den genannten Hadith wörtlich zu verstehen und sich als die konsequentesten Befolger der *sunna* und damit als die eine errettete Gruppe. Andere Strömungen, schiitische, aber auch sunnitische werden nicht anerkannt, sondern ihnen wird sogar pauschal *kufr* und *širk* vorgeworfen, insbesondere den Sufis.²⁶³

Alle laut Hadith 72 übrigen Gruppen des *kufr* zu bezichtigen, der aus dem Islam führt, widerspreche jedoch, so al-Maqdisī, der an dieser Stelle Ibn Taymīya zitiert, den islamischen Primärquellen, den vier Imamen der sunnitischen Rechtsschulen und dem Konsens der Gelehrten. Zudem gehe aus dem Hadith nicht hervor, ob die anderen, nicht erretteten Gruppen, tatsächlich vom Islam abgefallen seien oder womöglich nur fehler- bzw. sündhaft.²⁶⁴

Weiters führt der Autor mit Verweis auf den andalusischen Rechtsgelehrten aš-Šāṭibī (gest. 1388) fünf Definitionen des Begriffes *ǧamāʿa* „Gemeinschaft“ an. Man verstehe darunter erstens die Mehrheit der Muslime, zweitens die Gelehrten (*ʿulamāʾ*), drittens die Prophetengefährten (*aṣḥāb*), viertens die Anhänger des Islam, wobei diese Definition auf das Gleiche wie die erste hinausläuft, und fünftens diejenigen, welche sich um den *amīr* „Befehlshaber“ scharen. Letztere Definition stamme ursprünglich von aṭ-Ṭabarī, der dies mit einem Hadith untermauerte, wonach jemand, der die muslimische Gemeinschaft (*umma*) zu spalten versuche, getötet werden soll. Wer sich demnach von diesen genannten Gruppen entferne, laufe

²⁶³ Vgl. Abu Zayd, Bakr; Fawzan, Al-Salih; Al Al-Shaykh, ‘Abdul-Aziz; ibn Baz, ‘Abdul-Aziz ibn ‘Abdullah: „Sufismus - Kurzerläuterung u. Umgang mit Sufis“. In *Islam Fatwa*, <https://islamfatwa.net/manhaj/21-gruppen-a-sekten/29-sufismus/1358-sufismus-kurzerlaeuterung-u-der-umgang-mit-sufis>, Zugriff: 08.07.2024.

²⁶⁴ Vgl. al-Maqdisī 1998/99, S. 96.

tatsächlich Gefahr „einen Tod der *ġāhiliya* zu sterben“. Mit einem weiteren Zitat von aš-Šāṭibī wird zudem darauf aufmerksam gemacht, dass sämtliche bekannten historischen und gegenwärtigen Sekten sich für die errettete Gruppe hielten bzw. halten. Al-Maqdisī schlussfolgert demnach, dass die errettete Gruppe im Allgemeinen die Sunniten sind, und man diese nicht näher eingrenzen könne, wobei man auch die übrigen Gruppen nicht ohne weiters zu Nicht-Muslimen erklären könne.²⁶⁵ Er weicht hier folglich nicht von der üblichen Mehrheitsmeinung ab, wenn man von der oben erwähnten Diskussion darüber, wer zu den Sunniten gehört, einmal absieht.

3.5.3. Fehler Nummer 11

„Ketten-takfīr – wer den *kāfir* nicht zum *kāfir* erklärt ...“

Wie im zweiten Kapitel dieser Arbeit ausgeführt wurde, kam es innerhalb des IS bereits kurz nach Ausrufung des Kalifats 2014 zu inneren Zerwürfnissen, welche die Organisation nachhaltig spalten sollten. Die sogenannte *ḥāzimīya*, nach dem Saudi Aḥmad b. ‘Umar al-Ḥāzimī benannt, richtete sich auf Basis eines der „Zerstörer des Islam“ (*nawāqid al-islām*) von Ibn ‘Abd al-Wahhāb gegen den vermeintlichen Kalifen höchst selbst, weil dieser aḏ-Ḍawāhirī nicht zum *kāfir* erklärt hatte, der es wiederum abgelehnt hatte den Schiiten, die vom IS kollektiv als Nicht-Muslime betrachtet werden, pauschal das Muslim-Sein abzusprechen. Auf eben diese Praxis, die als Ketten-takfīr (*takfīr bi-t-tasalsul*) bekannt wurde, bezieht al-Maqdisī sich im Zuge des Fehlers Nummer 11 „Einführung der Regel: ‚Wer den *kāfir* nicht zum *kāfir* erklärt, ist selbst *kāfir*‘, ohne detaillierte Ausarbeitung“, den er als einen weit verbreiteten Fehler bei einer Vielzahl junger Leute beschreibt und dies bereits im Jahr 1998. Einige dieser Übertreiber hätten den Grundsatz sogar zu einer Grundlage der Religion (*aṣl ad-dīn*) erklärt, was bei den Anhängern der *ḥāzimīya* innerhalb und außerhalb des IS ebenfalls zu beobachten war. In Kombination mit der Doktrin *al-walā’ wa-l-barā’* würden diese Fanatiker, so al-Maqdisī weiter, sich von einander lossagen, sich mit Feindschaft begegnen und sich gegenseitig zu Nicht-Muslimen erklären. Denn es sei praktisch unmöglich, dass man sich beim *takfīr* jeder einzelnen

²⁶⁵ Vgl. al-Maqdisī 1998/99, S. 97.

Person immer enig ist.²⁶⁶ Diese einleitende Schilderung wirft zuerst die Frage auf, ob die *ḥāzimīya* überhaupt ein neues Phänomen war und tatsächlich ein Produkt des Wirkens von al-Ḥāzimī? Dies im Detail zu diskutieren ist hier nicht möglich, allerdings kann festgehalten werden, dass die Denkweise offenbar unter Anhängern des politischen Salafismus, v.a. unter den jüngeren und besonders radikalen bereits in den 1990ern, virulent war oder zumindest von al-Ḥāzimī nicht neu erfunden wurde. Wenn man bedenkt, dass dieser die Position aus dem dritten „Zerstörer des Islam“ von Ibn ‘Abd al-Wahhāb herleitete, ist grundsätzlich nicht verwunderlich, dass andere schon vor ihm den gleichen Schluss zogen, zumal die „Zerstörer“ unter Anhängern der wahhabitischen Lehrtradition und im Salafismus allgemein weithin bekannt sind. Auch al-Maqdisī führt aus, dass die Position von Ibn ‘Abd al-Wahhāb stamme bzw. die Verfechter dieser Vorgehensweise sich auf ihn berufen. Doch dieser habe sie lediglich von Ibn Taymīya übernommen, der sich wiederum auf frühere Gelehrte berief, wie etwa Aḥmad b. Ḥanbal (gest. 855), sowie auf solche, die sogar zu den ehrwürdigen ersten Generationen von Muslimen gehören. Der Autor verteidigt damit erst einmal die Doktrin und betont ihre Verwurzelung in der islamischen Frühzeit. Er zitiert folglich neben einigen anderen Autoritäten Sufyān b. ‘Uyayna (gest. 814) und Abū Zur‘a ar-Rāzī (gest. 878), die beide in Bezug auf ein prominentes Diskussionsthema ihrer Zeit, nämlich ob der Koran erschaffen sei, der Meinung waren, dass der Koran als die Rede Gottes (*kalāmu ‘llāh*)²⁶⁷ unerschaffen ist. Wer den Koran als erschaffen bezeichne, der sei *kāfir*, wie auch derjenige, der an dessen *kufr* zweifle. Al-Maqdisī erklärt, dass die Haltung über die Erschaffenheit des Korans zu Zeiten jener zitierter Gelehrter verbreitet war und ein großes Übel darstellte, weshalb man besonders nachdrücklich davor warnte, in diesem Fall mit einem drohenden, wenn auch allgemeinen *takfir*-Urteil.²⁶⁸ Grundsätzlich gelte, dass bei Angelegenheiten, wie beim *kufr* von Juden und Christen, auf welchen mehrere Aussagen in den islamischen Primärquellen eindeutig hinweisen, kein Zweifel zulässig sei, sobald einem die textlichen Belege bekannt sind bzw. bekannt gemacht

²⁶⁶ Vgl. al-Maqdisī 1998/99, S. 128.

²⁶⁷ Die Position wonach der Koran die Rede Gottes sei und unerschaffen, setzte sich im orthodoxen sunnitischen Islam einheitlich durch, vgl. Wensinck, A. J. 1932. *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development*. London: Cambridge University Press, S. 127.

²⁶⁸ Vgl. al-Maqdisī 1998/99, S. 129f.

wurden. Schwieriger gestalte sich die Sache allerdings bei einer Art von *kuf̣r*, die erst durch eine bestimmte Auslegung (*taʿwīl*) ersichtlich werde, im Unterschied zum Verständnis eines Textes gemäß seiner äußeren, wörtlichen Bedeutung. Zwar stellt auch dieser Zugang, das wörtliche Verständnis, eine Art von Interpretation dar, er gilt aber im zeitgenössischen Salafismus als die Norm und wird nach eigenem Verständnis nicht als „Auslegung“ betrachtet. Al-Maqdisī zitiert weiters Abū ʿUbyad al-Qāsim b. Sallām (gest. 838) einen šāfiʿitischen Gelehrten aus Chorasān, der über jene sagte, die den Koran für erschaffen hielten, dass er niemanden kenne, der sich in seinem Unglauben noch mehr verrannt hätte, als die *ḡahmīya*. Wer ihnen das Muslim-Sein nicht abspreche, müsse ein *ḡāhil* „Unwissender“ sein oder er wisse konkret über ihren Unglauben nicht Bescheid. Daraus schlussfolgert al-Maqdisī die Notwendigkeit von Aufklärung über einen bestimmten Sachverhalt, aufgrund dessen der *takfīr* ausgesprochen wird. Mit Verweisen auf Gelehrtenmeinungen v.a. von Ibn Taymīya, spricht der Autor, um weitere Beispiele für aus seiner Sicht eindeutigen *kuf̣r* zu nennen, von den Drusen,²⁶⁹ sowie sehr ausführlich von den Lehren des andalusischen *ṣūfī* Ibn ʿArabī (gest. 1240), bekannt als *waḥdat al-wuḡūd* „Einheit der Existenz“, den er des Pantheismus beschuldigt.²⁷⁰ Doch selbst in einem für al-Maqdisī so eindeutigen Fall wie bei Ibn ʿArabī könne man jemanden nicht mit dem *takfīr* belegen, bevor man ihn nicht erstens mit den Lehren des Andalusiers vertraut gemacht hat und ihm zweitens belegt hat, dass diese mit dem Islam unvereinbar seien. Dazu ergänzt er, dass Zweites nur notwendig sein könne, wenn diese Person den Islam gerade erst angenommen hat, andernfalls sollte der *kuf̣r* von Ibn ʿArabī quasi selbsterklärend sein, sobald man davon erzählt.²⁷¹ Zusammengefasst gelte die Regelung „Wer den *kāfir* nicht zum *kāfir* erklärt, ist selbst *kāfir*“ nur bei eindeutigen Fällen, in denen ein Konsens (*iḡmaʿ*) unter den Gelehrten herrsche. Unwissenheit kann laut al-Maqdisī selbst hier, anders als bei der *ḡāzimīya*, ein Entschuldigungsgrund sein und das Vorhandensein der Bedingungen sowie die Abwesenheit von Hindernissen, müssten wie bei jedem spezifischen *takfīr*-Urteil auf eine Einzelperson individuell geprüft werden.²⁷² Folglich sei das Weiterführen des

²⁶⁹ Vgl. al-Maqdisī 1998/99, S. 137.

²⁷⁰ Vgl. *ibid.*, S. 132f.

²⁷¹ Vgl. *ibid.*, S. 136.

²⁷² Vgl. *ibid.*, S. 137f.

takfīr in Form eines Ketten-*takfīr* auf weitere Personen noch schwieriger. Nochmals anders verhalte sich die Angelegenheit bei Themen, über die es eine Meinungsverschiedenheit unter den Gelehrten gibt, wie etwa darüber, ob das Unterlassen des Gebets aus Faulheit ein Abfallen vom Islam bewirke. Es sei nicht bekannt, dass Aḥmad b. Ḥanbal, der diese Auffassung vertrat, *takfīr* auf jene gemacht hätte, die denjenigen nicht zum *kāfīr* erklärten, der das Gebet aus Faulheit unterlässt, wie z.B. Mālik b. Anas (gest. 795) und aš-Šāfi‘ī (gest. 820).²⁷³ Doch was dies nun für die entscheidende Prämisse des politischen Salafismus, wonach die Herrscher der muslimischen Welt vom Islam abgefallen seien, bedeutet, beantwortet al-Maqdisī erst am Ende seiner Ausführungen auf insgesamt 17 Seiten und selbst hier mit einer gewissen Zurückhaltung. Denn obgleich die *ḥāzimīya* den *takfīr* auf az-Zawāhirī und folglich auf al-Baḡdādī ausgehend von ihrem kollektiven *takfīr* gegen die Schiiten anwandten, und somit nicht auf Basis der politisierten *kufr bi-t-tāgūt*-Doktrin, muss davon ausgegangen werden, dass speziell die Frage, ob man bspw. den jordanischen oder saudischen König zum Abtrünnigen erklärt, eine zentrale war und ist, um in den radikalen Kreisen als Muslim akzeptiert zu werden. Der Ideologe schreibt, dass er persönlich den *takfīr* auf jene, welche den Regenten, ihren Helfern und Armeen den Islam nicht absprechen, weil sie sich bspw. täuschen lassen von ihrem äußeren religiösen Habitus, nicht ausspricht. Er müsse aber, wie frühere Gelehrte, die er zuvor zitierte, davon ausgehen, dass es sich um gänzlich Unwissende (*ḡuhāl*) handle, oder um Leute, die einem Irrtum anheimgefallen sind oder bestimmte relevante Quelltexte nicht richtig verstanden haben. Darin sieht al-Maqdisī ja bekanntlich einen Entschuldigungsgrund, allerdings unter der Bedingung, dass man die Regierenden zumindest nicht unterstützt, nicht der Armee beitrifft und auch sonst die unislamische Herrschaft nicht stärkt. Dies würde ja für sich selbst, so der Autor, eine Form des *kufr* darstellen und somit den Abfall vom Islam nach sich ziehen. Diese Haltung wirkt inkonsequent, um nicht sogar zu sagen widersprüchlich. Einerseits gesteht er den Menschen zu, dass ihnen der unislamische Charakter einer Regierung aufgrund ihrer Unwissenheit entgehen könnte. Gleichzeitig verlangt er aber, dass sie jede Form der Unterstützung der gleichen, ihnen islamisch oder zumindest nicht

²⁷³ Vgl. al-Maqdisī 1998/99, S. 138.

unislamisch anmutenden Regierung, unterlassen, weil dieses Verhalten sie selbst aus dem Islam hinauswerfen würde. Hier wäre demzufolge die gleiche Unwissenheit offenbar kein Hindernis mehr für den *takfīr*.²⁷⁴ Abschließend bringt al-Maqdisī ein letztes historisches Beispiel über die Herrschaft der schiitischen Fāṭimīden-Dynastie (909-1171) mit Sitz in Kairo, welche Ibn Taymīya, der hier erneut zitiert wird, als ‘Ubaydīden bezeichnete, ihre Abstammung von der Familie des Propheten anzweifeln. Ihre Abtrünnigkeit (*ridda*) und, dass sie die *ṣarī‘a* abänderten, sei weithin bekannt. Niemand könne daran glauben, dass es sich bei den Fāṭimīden um unfehlbare Imame²⁷⁵ handelte oder, dass bei ihnen noch *imān* „Glaube“ vorhanden gewesen sei, außer ein äußerst Unwissender (*ḡāhil mabsūṭ al-ḡahl*) oder ein Häretiker (*zindīq*)²⁷⁶. Denn die Gelehrten hätten eindeutig bestätigt, dass die Fāṭimīden Heuchler (*munāfiqūn*) gewesen seien, die den Islam nur äußerlich vorspielten. Al-Maqdisī hält fest, dass Ibn Taymīya hier offenbar dennoch nicht auf die Regel „wer den *kāfir* nicht zum *kāfir* erklärt“ zu sprechen kommt, obwohl er dies anderswo häufig getan hat und vom *takfīr* auf einen etwaigen Entschuldiger der *Fāṭimīden* absieht. Etwas problematisch für das Verständnis dieses Zitats könnte der verwendete Begriff *zindīq* sein, den manche an sich bereits als Synonym für *murtadd* „Abtrünniger“ verstehen könnten. Dennoch geht aus dem Textabschnitt und seinem Kontext hier an sich gut hervor, dass die Formulierung kein *takfīr*-Urteil beinhaltet und al-Maqdisī selbst hat es offenbar auch nicht so verstanden. Er beendet das Unterkapitel über Fehler Nummer 11 mit einer Mahnung der Leser zur Vorsicht und zitiert ein letztes Mal Ibn Taymīya, wonach die Erneuerer sich gegenseitig zu Nicht-Muslimen erklären, während die Gelehrten sich gegenseitig auf Fehler aufmerksam machen. Dieser versöhnliche Abschluss zeigt exemplarisch sehr deutlich, dass der Ideologe zweifellos davon überzeugt ist, dass *takfīr*, vor allem gegen potenzielle Mitstreiter und Gleichgesinnte innerhalb der politisch-salafistischen Bewegung, alles andere als zielführend und auch islamisch gesehen keine wünschenswerte

²⁷⁴ Vgl. al-Maqdisī 1998/99, S. 144.

²⁷⁵ Die Unfehlbarkeit schiitischer Imame, welche Nachfahren des Propheten sind, ist eine Vorstellung, welche von Sunniten strikt abgelehnt wird.

²⁷⁶ *zindīq* „Ketzer, Freigeist“ von *zandaqa* „Ketzerie“, vgl. Wehr 1985, S. 531. bezeichnete ursprünglich konkret die Manichäer, Anhänger des Manichäismus, einer spätantiken Religion aus dem persischen Sassaniden-Reich, wurde später allgemeiner verwendet z.B. für die *bāṭiniya*, vgl. EI² XI, s. v. *zindīq* (F. Blois).

Sache ist. Wie sich 15 Jahre nach dem Verfassen dieses Textes zeigt, konnte seine Warnung aber den Bedeutungsgewinn der *ḥāzimīya* nicht verhindern, auch wenn dies wohl kaum an der Argumentation in diesem Unterkapitel lag. Als dritten „Zerstörer des Islam“ machte Ibn ‘Abd al-Wahhāb die Doktrin bekannt. Al-Maqdisī machte glaubhaft darauf aufmerksam, dass das Konzept von Ibn Taymīya übernommen wurde, welcher sich wiederrum auf andere, frühere Gelehrte berief, welche es gewiss nicht immer anwandten und von seiner allgemeinen Formulierung nicht direkt auf einzelne Urteile schlossen. Das geht aus den zahlreichen Zitaten deutlich hervor. Abgeschwächt wird seine Warnung vor Übertreibung erneut durch die Tatsache, dass er im Wesentlichen den Weg für ein *takfīr*-Urteil nach einer kurzen Aufklärung oder Belehrung freimacht, wenn jemand es darauf anlegt. Hierbei drängt sich die Frage auf, ab wann eine *ḥuǧǧa*, d.h. der Beleg für die eigene Position als erbracht gilt, und was passiert, wenn das Gegenüber sich damit nicht zufrieden gibt, oder den Ausführungen, aus welchen Gründen auch immer, nicht folgen kann. Im Detail geht al-Maqdisī darauf nicht ein. Es darf aus den bisherigen Ausführungen aber angenommen werden, dass jemand die Argumente oder dargelegten Textbelege schon auch richtig verstehen muss, damit diese als erbracht gelten. Erst dann wäre der Weg für den *takfīr* frei, sofern die belehrte Person ihre Haltung folglich immer noch nicht ändern will. Der womöglich wichtigste Punkt, den al-Maqdisī in seinen Ausführungen macht, ist nochmals die Unterscheidung zwischen allgemeinen Aussagen und einem spezifischen, individuellen Urteil. Eine ganze Gruppe, wie beim IS die Schiiten, auf Basis nicht einzeln überprüfbarer Behauptungen kollektiv zu Nicht-Muslimen zu erklären, ist an sich eine Praxis, die der Autor strikt ablehnt. Andererseits nennt er in den zahlreichen Zitaten namhafter Gelehrter mehrere historische Strömungen und Denkschulen, die dort eindeutig und kollektiv als unislamisch bezeichnet wurden. Die Frage des *takfīr* dieser Strömungen und Denkschulen stellte sich offenbar gar nicht, sondern erst in Bezug auf diejenigen, die ihren *kufr* wiederum nicht bestätigen, also in Bezug auf das zweite Glied in der Kette. Bekanntermaßen gibt es in der wahhabitischen Tradition Autoritäten, die ähnlich hart mit den Schiiten ins Gericht gingen, zumindest in schriftlichen Abhandlungen und vom *kufr* ganzer schiitischer Gruppen sprachen. Exemplarisch sei hierzu auf eine *fatwā* von Bin Bāz verwiesen:

„Die Schi'ah haben viele Sekten. Manche von ihnen sind Kufaar, [...] wie die Imamiyyah – die Raafidi Ithna 'Aschari – welche 'Ali anbeten und sagen, dass ihre Imame besser als die Engel und Propheten sind.

Es gibt viele Gruppen unter ihnen; Manche sind Kufaar und manche sind keine Kufaar. [...] Unter den Übelsten von ihnen sind die Imamis, Ithna 'Ascharis und Nusayris, die al-Raafidah genannt werden, weil sie Zayd ibn 'Ali zurück gewiesen (rafadu) haben, als er sich weigerte, die beiden Scheichs Abu Bakr und 'Umar zu verleugnen, so dass sie sich gegen ihn stellten und ihn zurück wiesen. Nicht jeder, der sich als Muslim ausgibt, wird als solcher akzeptiert. Wenn eine Person vorgibt, Muslim zu sein, muss ihre Behauptung untersucht werden. [...]“²⁷⁷

Bin Bāz sprach den *takfīr* somit zwar keineswegs auf alle Schiiten aus und mahnte dazu, dass man das Muslim-Sein schiitischer Menschen quasi überprüfen müsse, was für sich alleine dastehend ein merkwürdiger Aufruf ist, zumal das Ausforschen und Ausfragen von Muslimen über deren Muslim-Sein klassischer Weise und auch in salafistischen Kreisen als unislamische oder sogar verbotene Praxis angesehen wird. Ein Erklärungsversuch wäre, dass es unter Schiiten aus der Sicht von Bin Bāz so viele Nicht-Muslime gibt, dass Skepsis angebracht ist. Immerhin bezeichnet er die *imāmīya* und die *itnā 'ašariya*, wobei die Bezeichnungen meist synonym gebraucht werden, als Nicht-Muslime. Es handelt sich dabei um die mit Abstand größte schiitische Gruppe, zu der sich im Iran, in Aserbaidshan, in Bahrain²⁷⁸ und im Irak die Mehrheit der Bevölkerung bekennt. Wenn man berücksichtigt, dass Bin Bāz am Grundsatz festhielt, wonach *takfīr* ein individuelles Urteil darstellt, das individueller Prüfung und Beweisführung bedarf, wie al-Maqdisī es auch ausführte, ist der exemplarisch zitierte *fatwā*-Ausschnitt noch kein Beleg für den kollektiven *takfīr* aller Schiiten seitens des ehemaligen saudischen *muftī*. Und dennoch sind diese Aussagen zumindest für den Laien schwer anders zu verstehen, denn als kollektiver Massen-

²⁷⁷ Ibn Baaz, Abdulaziz: „Schiitische / Schiah Sekten und deren 'Aqidah“. In *Islam Fatwa*, <https://islamfatwa.net/manhaj/21-gruppen-a-sekten/28-shia/627-die-schiitische-aqidah-glaubensgrundlage>, Zugriff: 09.07.2024.

²⁷⁸ Durch einen hohen Anteil nicht-muslimischer Ausländer in Bahrain stellen die Schiiten heute nicht mehr die absolute Mehrheit der Bevölkerung, allerdings weiterhin unter den bahrainischen Staatsbürgern, vgl. [o. A.]: „Bahrain“. In *Laenderdaten.info*, <https://www.laenderdaten.info/Asien/Bahrain/index.php>, Zugriff: 18.07.2024.

takfīr, denn ihr *kufr* ist ja offenbar bekannt und dabei gibt es noch weitaus schärfer formulierte Texte wahhabitischer Gelehrter über die Schiiten.

Die Problematik des gesamten Konzepts wird somit bei näherer Betrachtung immer deutlicher und es überrascht kaum, dass einige Anhänger des IS zum Schluss kamen, dass der Unglaube der Schiiten so deutlich sei, dass man am aufrichtigen Glauben desjenigen, der sie entschuldigt, ebenfalls zweifeln müsse.

3.5.4. Fehler Nummer 22 „wer für den Staat arbeitet, ist *kāfir*“

Bereits im ersten Kapitel über die allgemeinen Gefahren des Übertreibens im *takfīr* betont al-Maqdisī, dass die geforderte Zurückhaltung nicht für die Mitglieder und Unterstützer unislamischer Regierungen gelte, ohne dabei zu erklären, wer aus seiner Sicht als „Unterstützer“ zu bezeichnen ist. Hier drängt sich die Frage auf, ob womöglich aus seiner Sicht alle staatlich angestellten Personen, die letztlich auf eine gewisse Art und Weise das vermeintlich unislamische System am Laufen halten, als Nicht-Muslime betrachtet werden müssen. Im weiter oben bereits ausgeführten Punkt Nummer 2 schloss al-Maqdisī den *takfīr* einer Person, allein aufgrund der Tatsache, dass sie in einem nicht-islamischen Land bzw. einem Land mit einer unislamischen Regierung lebt, eindeutig aus. Daraus ergibt sich beispielsweise auch, dass z.B. das Zahlen von Steuern in einem solchen unislamischen System offenbar aus seiner Sicht keinen *takfīr* rechtfertigt. In einer staatlichen Stelle zu arbeiten ist Gegenstand der Diskussion bei Punkt Nummer 22: „*Takfīr* jeder Person, die in Stellen der ungläubigen Regierungen arbeitet, ohne detaillierte Ausarbeitung (*tafṣīl*)“. Hierzu heißt es, in einer der kürzesten Ausführungen in der gesamten Abhandlung, nämlich auf nur zwei Seiten, dass sich diese Haltung unter den „enthusiastischen Übertreibern“ (*al-ġulāt al-mutaḥammisūn*) stark verbreite. Ihr Zugang sei ähnlich verallgemeinernd wie beim eben erwähnten Fehler Nummer 2, was zum *takfīr* aller Personen führe, die unter dem Schirm eines „*ġāhiliya*-Systems“ arbeiten, beginnend beim Gemeinde-Mitarbeiter, der für die Abfallentsorgung zuständig ist, bis hin zum Staatsoberhaupt selbst, dem *ṭāġūt*, wie der Autor in Klammer hinzufügt. Al-Maqdisī betont, dass er selbst zwar nie in irgendeiner staatlichen Institution arbeitete und anderen stets empfehle, sich ebenfalls so weit

wie möglich von allem Staatlichen fernzuhalten, allerdings sei dies keine Grundlage des Glaubens (*aṣl al-īmān*) und gehöre auch nicht zu seinen Bedingungen (*ṣurūṭ*). Eine Arbeit sei erst dann als *kufr* zu bewerten, wenn ein driftiger Grund (*sabab*) vorliegt, d.h. wenn im Zuge einer Tätigkeit entsprechende, eindeutige Handlungen oder Aussagen getätigt werden. Hierzu zählt der Autor exemplarisch eine Beteiligung an der Gesetzgebung, das Leisten eines Eides, die Gesetze zu achten und dem Herrscher gegenüber loyal zu sein, die Gesetze zu unterstützen oder den Dienern (*‘abīd*)²⁷⁹ der Gesetze gegen die Muslime zu helfen.²⁸⁰ Daraus kann bereits abgeleitet werden, dass Tätigkeiten in der Regierung, im Parlament, als Richter oder Staatsanwalt, als Polizist oder Soldat für al-Maqdisī höchst wahrscheinlich den Abfall vom Islam bedeuten, obgleich er auch in weiterer Folge keine Berufsgruppe namentlich nennt und nicht weiter ins Detail geht. Anhand eines Hadith, überliefert bei al-Buḥārī, der von einem muslimischen Schmied handelt, der in Mekka für einen Nicht-Muslim arbeitete, verdeutlicht der Autor, dass es nicht grundsätzlich verboten oder gar als ein Akt des Unglaubens betrachtet werden könne, bei Nicht-Muslimen bzw. in staatlichen Stellen zu arbeiten, wenn die dort ausgeübte Tätigkeit an sich nichts Verbotenes oder dem Glauben Widersprechendes darstelle. Als prominentes Beispiel für so ein grundsätzliches Verbot wäre aus ideologischer Sicht die Arbeit als Richter oder Staatsanwalt zu nennen, aus traditioneller religiöser Sicht die Arbeit mit Alkohol. Er zitiert dazu zusätzlich eine Aussage des *tābi‘* Muhallab b. Abī Ṣufra (gest. 702) aus dem Kommentarwerk *Fatḥ al-Bārī*, wonach die islamischen Gelehrten das Arbeiten bei einem Polytheisten als verhasst bzw. verpönt (*makrūḥ*)²⁸¹ betrachten, es sei denn in einer Zwangslage (*ḍarūra*). Somit gelte es ihnen nicht als verboten, unter der Bedingung, dass die Tätigkeit an sich etwas religiös Erlaubtes darstellt, und man durch die Arbeit den nicht-muslimischen Arbeitgeber nicht in einer Sache unterstützt, die den Muslimen schadet. Al-Maqdisī macht darauf aufmerksam, dass das Wort *karāḥa*²⁸² „Abneigung, Hass“ in der Terminologie der ersten Generationen

²⁷⁹ *‘abīd*, Sg. *‘abd* von *‘abada*, „dienen, anbeten“, vgl. Wehr 1985, S. 807. davon kommt auch *‘ibāda* „gottesdienstliche Handlung“, nicht nur Gebete sondern jede gottgefällige Tat kann *‘ibāda* sein

²⁸⁰ Vgl. al-Maqdisī 1998/99, S. 188.

²⁸¹ *makrūḥ* „verhasst, verpönt“ ist eine von fünf islamrechtlichen Kategorien zur Bewertung von Handlungen, die zwischen neutral zu bewertenden (*mubāḥ*) und verbotenen Handlungen (*ḥarām*) liegt

²⁸² *karāḥa* bezeichnet im islamrechtlichen Kontext eine Aussage oder Handlung, die als *makrūḥ*, d.h. als verhasst bzw. verpönt gilt, aber nicht als verboten.

von Muslimen oft auf ein Verbot (*taḥrīm*) hinausläuft. An dieser Stelle jedoch den *takfīr* ohne driftigen Grund auszusprechen, sei nochmals eine ganz andere Kategorie und daher im Allgemeinen völlig unzulässig.²⁸³ Daraus kann folglich abgeleitet werden, dass der Autor Arbeiten im öffentlichen Bereich wie z.B. in der Verwaltung einer Stadt oder womöglich sogar als Standesbeamter, je nach genauer rechtlicher Lage, nicht als etwas betrachtet, dass zum Abfall vom Islam führt bzw. führen muss. Einen Job als Übersetzer, Krankenpfleger, Busfahrer, Gärtner und dergleichen mehr, betrachtet al-Maqdisī demnach sogar höchstwahrscheinlich als mit dem Islam grundsätzlich vereinbar, wenngleich er, wie ausgeführt, trotzdem generell dringend davon abrät, in jeglichen staatlichen Stellen zu arbeiten, wenn es dafür keine Notwendigkeit gibt. Er deutet an, dass es womöglich sogar *ḥarām* sein könnte. Zusammenfassend kann daher gesagt werden, dass al-Maqdisī erneut einen gewissen Interpretationsspielraum darüber zulässt, bei welchen Angestellten des Staates der *takfīr* noch zulässig ist und bei welchen nicht mehr. Womöglich legt er sich hierbei auch absichtlich nicht eindeutig fest, da natürlich diverse Stellen, z.B. im Verwaltungsapparat, in den unterschiedlichen Systemen weltweit, über unterschiedliche Kompetenzen verfügen. Den massenhaften *takfīr* von Angehörigen des Militärs, der Sicherheitskräfte und der Regierung hat er durch seine Ausführungen jedoch defacto legitimiert. Die Allgemeinheit bzw. den Großteil anderer staatlicher Arbeiter und Beamter zu Nicht-Muslimen zu erklären, lehnt der Autor aber immerhin ab. Daraus folgt, dass diese Personen für ihn nicht zu jenen, bereits im ersten Kapitel genannten, „Unterstützern des *tāǧūt*“ gehören, für die seine Warnung vor dem *takfīr* nicht gilt, obgleich man natürlich anmerken könnte, dass auch sie einen wichtigen, wenn nicht den wichtigsten Beitrag zur Funktion des Systems leisten. Doch zumindest auf symbolischer Ebene kommt ihnen wohl eine geringere Bedeutung zu und ihre Entscheidungsgewalt ist sehr begrenzt.

3.5.5. Fehler Nummer 23 und 24 „wer sich ans Gericht wendet, ist *kāfir*“

Die Ablehnung jeglicher nicht-islamischen Gesetzgebung muss lt. *al-Qāʿida*, IS und ideologisch verwandter Akteure auch die vollständige Ablehnung nicht-islamischer,

²⁸³ Vgl. al-Maqdisī 1998/99, S. 189.

staatlicher Gerichte nach sich ziehen. Wer sich demnach an ein Gericht wendet, welches nicht oder nicht ausschließlich gemäß der *šarī'a* urteilt, würde demnach als *kāfir* gelten.²⁸⁴ Al-Maqdisī kritisiert dieses Vorgehen als 23. Punkt auf seiner Liste von Fehlern bei der Anwendung von *takfir*. Nicht zulässig sei demnach der „*Takfir* jeder Person, die Unterstützung bei den *ṭawāgīt* oder ihren Helfern sucht oder sich an ihre Gerichte wendet angesichts des Fehlens einer islamischen Autorität, ohne detaillierte Ausarbeitung“. Zu Beginn seiner Ausführungen nennt der Autor ein Beispiel aus eigener Erfahrung, wonach manche „Übertreiber“ (*ḡulāt*) jeder Person, welche vor ein Gericht tritt, und sei es gezwungener Maßen, das Muslim-Sein absprechen. Selbst das Betreten einer Polizeistation, um bspw. ein vermisstes Kind oder gestohlenen Besitz zu melden, gelte manchen „Narren“ (*sufahā'*) bereits als eine Art Gesuch um ein Urteil beim *ṭāgūt*. Al-Maqdisī fordert die Berücksichtigung der Lebenswirklichkeit der betroffenen Muslime bei Abwesenheit islamischer Gerichte, oder wenn solche über keinerlei tatsächliche Macht verfügen. Wer in derartigen Fällen den Betroffenen den Islam leichtfertig abspreche, dem gehe es offenbar nur um die Anwendung des *takfir* selbst bzw. das Aufweichen seiner Regeln, kritisiert der Autor an dieser Stelle scharf.²⁸⁵ Gleichzeitig führt al-Maqdisī aus, dass es natürlich das Ziel aller Muslime sein müsse, an der Verwirklichung der *šarī'a* zu arbeiten, so dass es irgendwann islamische Gerichte geben werde und man sich zu diesem Zweck auf den *ḡihād* vorzubereiten habe. Er betont zudem, dass er selbst sich noch nie an ein staatliches Gericht gewandt habe oder an die Polizei, nicht einmal bei einem Verkehrsunfall, ganz gleich ob es zu seinem Nachteil war und er rufe auch andere keineswegs dazu auf, dies zu tun.²⁸⁶ Vielmehr wolle er darauf hinweisen, dass die Lebensbedingungen der Muslime sich unterscheiden und man könne nicht jeden zu derartiger Entschlossenheit angesichts diverser Widrigkeiten und Angriffe verpflichten. An mehreren Stellen betont al-Maqdisī das besondere Übel und die Ungerechtigkeit der heutigen Gesetzgebung, ohne bestimmte Beispiele zu nennen. Jedoch würden manche Situationen das Erscheinen vor Gericht erforderlich machen, um die eigene Würde, das eigene Leben oder Vermögen zu schützen. Hier

²⁸⁴ Vgl. Hassan, Muhammad Haniff. 2017. „The Danger of Takfir (Excommunication): Exposing IS' Takfiri Ideology“. *Counter Terrorist Trends and Analyses* 9 (4), S. 6.

²⁸⁵ Vgl. al-Maqdisī 1998/99, S. 190.

²⁸⁶ Vgl. *ibid.*, S. 191f.

scheint der Autor bereits von einer Art Zwangssituation auszugehen, welche, wie oben ausgeführt, den Betroffenen entschuldigen und somit ein Hindernis (*māni*) für den *takfīr* darstellen würde. Aber er betont auch, dass ein Erscheinen vor Gericht oder in einer Polizeistation häufig ohnehin noch kein Urteilsgesuch vor dem *ṭağūt* darstelle, insbesondere dann nicht, wenn es im Zuge dessen zu einer Art Einigung oder Vergleich (*ṣulḥ*) komme, was nicht selten der Fall und islamisch gesehen unbedenklich sei, sowohl unter Muslimen, als auch zwischen einem Muslim und einem Nicht-Muslim, zumindest solange dabei keine islamischen Gebote oder Verbote missachtet werden.²⁸⁷ Al-Maqdisī erwähnt in diesem Kontext auch die *ḥawāriğ*, welche bekanntlich gegen die Einigung zwischen ‘Alī b. Abī Ṭālib und Mu‘āwīya b. Abī Sufyān rebellierten und diese fälschlicher Weise als einen schweren Verstoß gegen den Koranvers „[...] *Die Entscheidung darüber ist bei Allah. Er wird die Wahrheit verkünden, und Er ist der beste Richter.*“²⁸⁸ ansahen und folglich den *takfīr* gegen ‘Alī aussprachen. Al-Maqdisī versucht demnach zu verdeutlichen, dass nicht jedes Erscheinen vor einem staatlichen Gericht in ein gerichtliches Urteil münden müsse und die Betroffenen dies nicht immer mit dem Wunsch bzw. der Absicht eines Urteilsgesuchs tun würden. Wer hier dennoch ein striktes Verbot ausspreche, würde den betroffenen Menschen das Leben erheblich erschweren. Unter mehreren Beispielen zur Untermauerung seiner Haltung aus dem Koran und der *sunna*, führt der Autor den Bericht über die ausgewanderten Muslime in Abessinien an, welche nicht zögerten, sich vor dem christlichen Negus (*an-nağāšī*) namens Aṣḥama (gest. 630) zu verteidigen, als die polytheistischen Qurayš deren Auslieferung verlangten. Der Prophet kritisierte ihr Handeln nicht. Noch deutlicher sei die Sache, so der Autor, in der Sure *Yūsuf*²⁸⁹, wo dieser in Vers 50, nachdem er zu Unrecht eingesperrt wurde, nach dem ägyptischen Herrscher schicken lässt, um seine Unschuld zu beweisen und sich insofern ein Urteil zu seinen Gunsten explizit wünscht.²⁹⁰ Aus diesen und weiteren Hinweisen aus den islamischen Primärquellen schlussfolgert al-Maqdisī, dass nicht jeder Umgang mit staatlichen Gerichten oder der Polizei als „Urteilsgesuch“ angesehen werden könne, welches aus dem Islam führt. Hierzu

²⁸⁷ Vgl. al-Maqdisī 1998/99, S. 195f.

²⁸⁸ Henning 2013, S. 134.

²⁸⁹ Sure *Yūsuf*, arabisch für den biblischen Propheten Josef, Sohn von Jakob

²⁹⁰ Vgl. al-Maqdisī 1998/99, S. 197.

zählt er zusammenfassend ein legitimes Hilfesuch bei Nicht-Muslimen, das Abwenden von Schaden, die Verteidigung der eigenen Person gegen diverse Angriffe, einen rechtlichen Vergleich oder auch eine Verwaltungsangelegenheit, worauf er in weiterer Folge noch gesondert in Punkt 24 eingeht. Zudem müsse man die Lebenssituation der Betroffenen berücksichtigen, ihre womöglich besondere Verletzlichkeit, sowie die Abwesenheit durchsetzungsfähiger islamischer Gerichte. Außerdem, so der Autor, kenne ein Muslim seine Situation selbst am besten, weshalb andere sich kein voreiliges Urteil erlauben sollten.²⁹¹

In diesem Punkt deckt seine Haltung sich weitgehend mit jener bekannter wahhabitischer Gelehrter, wie ‘Abd al-‘Azīz b. Bāz, der von 1992 bis zu seinem Ableben 1999 u.a. Großmufti (*muftī ‘āmm*) von Saudi-Arabien und Vorsitzender des Rates der höchsten Religionsgelehrten (*Hay’at kibār al-‘ulamā’*) im Land war. Dieser betonte in einer *fatwā* ebenfalls, dass es gewissermaßen nur in Notfällen legitim sei sich an ein nicht-islamisches Gericht zu wenden, z.B. in einem nicht-muslimischen Land, das heißt, wenn dafür eine Notwendigkeit und ein Mangel an Alternativen bestehe, die Bin Bāz auch dann schon gegeben sieht, wenn der Betroffene auf anderem Wege nicht zu seinem Recht kommt.²⁹² Der wesentlichste Unterschied zur Sichtweise von al-Maqdisī liegt demnach darin, dass Bin Bāz die Gerichte in Saudi-Arabien und vermutlich auch mehreren anderen muslimischen Ländern als islamisch betrachtet und hier hauptsächlich von nicht-muslimischen Ländern spricht, während al-Maqdisī bekanntlich alle Staaten weltweit, ihre Gesetze und damit auch ihre Gerichte als unislamisch erachtet. Sie unter bestimmten Voraussetzungen zu konsultieren, erachtet dennoch keiner von beiden als Akt des Unglaubens, der das Absprechen des Muslim-Seins rechtfertigen würde.

Noch deutlicher wird al-Maqdisī folglich bei Fehler Nummer 24, bei dem es um die „fehlende Unterscheidung zwischen der Befolgung des administrativen Systems und dem Gesuch um eine Entscheidung (*taḥākum*) durch selbiges einerseits, und dem Gesuch um ein rechtliches Urteil (*taḥākum*) gemäß den unislamischen (*kufriya*)

²⁹¹ Vgl. al-Maqdisī 1998/99, S. 198.

²⁹² Vgl. Ibn Baz, Abdul‘Aziz: „Gerichtsverfahren vor Kuffar-Gericht anstreben“. In *Islam Fatwa*, <https://islamfatwa.net/soziale-angelegenheiten/150-muslime-in-nicht-muslimischen-laendern/760-gerichtsverfahren-vor-kuffar-gericht-anstreben>, Zugriff: 11.07.2024.

Gesetzen andererseits“ geht. Unter Berufung auf Muḥammad al-Amīn aš-Šanqīṭī²⁹³ (gest. 1973) hält er fest, dass ein grundlegender Unterschied bestehe zwischen staatlichen Gesetzen, welche der *šarīʿa* widersprechen und administrativen Regulierungen, welche islamischen Geboten und Verboten nicht zuwider laufen. Die administrativen Regulierungen oder Verwaltungsangelegenheiten eines Staates, aber auch einer Firma, einer Schule und anderer Einrichtungen seien islamisch gesehen unbedenklich, solange es sich dabei um Handlungen der rechtlichen Kategorie *mubāḥ* (zulässig, neutral) handelt, für die es islamisch gesehen keine weiteren Einschränkungen oder Anforderungen gibt. Al-Maqdisī hält fest, dass nur wenige Fanatiker nicht dazu im Stande seien, diese Unterscheidung zu machen und betont, dass er ihnen gleichgültig gegenüber stehe, selbst wenn diese folglich den *takfīr* auch gegen ihn aussprechen würden. Wenn überhaupt, handle es sich um eine nicht eindeutige Sache, auf Basis derer *takfīr* jedenfalls unzulässig sei.²⁹⁴

Somit ist der Autor bei diesen beiden Punkten grundsätzlich relativ eindeutig und seine Haltung unterscheidet sich nicht wesentlich von Vertretern des etablierten quietistischen Zweiges des Salafismus. Dennoch lässt er es sich nicht nehmen, oder erachtet es als notwendig, zu erwähnen, dass er grundsätzlich davon abrate, sich an nicht-islamische Gerichte zu wenden. Außerdem ruft er erneut zum Umsturz der Regierungen auf, um folglich „echte“ islamische Gerichte zu etablieren.

3.5.6. Fehler Nummer 26 „wer wählen geht, ist *kāfir*“

Der 26. Fehler, den al-Maqdisī anführt, handelt vom „*Takfīr* aller Teilnehmer an (demokratischen) Wahlen, ohne detaillierte Ausarbeitung“. Die Thematik gehört zu den beliebtesten im politischen Salafismus und ist natürlich besonders für Muslime in Europa, wo in allen Ländern Wahlen durchgeführt werden, selbst in jenen, die nicht als Demokratien bezeichnet werden können, von gewisser Relevanz. Aber auch

²⁹³ Muḥammad al-Amīn aš-Šanqīṭī (1897 oder 1907-1973) war ein mauretanischer Religionsgelehrter mit Schwerpunkten in *fiqh* und *tafsīr*, der die letzten 26 Jahre seines Lebens in Saudi-Arabien lebte und unterrichtete. Unter seinen Schülern soll auch Bin Bāz gewesen sein. Es ist umstritten, ob er in der Tradition der mālikitischen Rechtsschule (*al-mālikīya*) stand oder als *salafī* zu betrachten ist, vgl. Nizami, AbdulMannan: “Who was Sheikh Muhammad Al-Ameen Al-Mukhtaar Ash-Shanqeetee?”. In *Ask Imam*, 29.01.2014, https://www.askimam.org/public/question_detail/28148, Zugriff: 12.07.2024.

²⁹⁴ Vgl. al-Maqdisi 1998/99, S. 200ff.

in den allermeisten muslimisch geprägten Ländern finden Wahlen statt, so z.B. auch in den fünf Ländern mit den meisten muslimischen Einwohnern weltweit: Indonesien, Pakistan, Indien, Bangladesch und Nigeria, wobei Muslime in Indien bekanntlich eine Minderheit sind, sowie in Kuwait und Jordanien, wo al-Maqdisī den Großteil seines Lebens verbrachte. In der Türkei, einem Land dessen Einwohnerzahl in etwa jener Deutschlands entspricht, bekennen sich laut offizieller Zahlen über 90% der Menschen zum Islam, 88% zum sunnitischen Islam.²⁹⁵ Die traditionell hohe Wahlbeteiligung lag dort bei den letzten Präsidentschaftswahlen 2023 im ersten Wahlgang bei 87% und in der Stichwahl bei 84%,²⁹⁶ um ein prominentes Beispiel zu nennen. Die Frage, ob man den türkischen Präsidenten Recep T. Erdoğan zum *kāfir* erkläre oder ihn gar wählen dürfe, wurde unter politischen Salafisten schon vor Jahren exemplarisch zur prominenten *‘aqīda*-Frage. Auch in der Propaganda des IS nahm der *takfir* auf die Türkei als Staat und auf Erdogan als sogenannten *ṭāġūt* einen großen Platz ein.²⁹⁷ Al-Maqdisī stellt diese Sichtweise in seinen Ausführungen erwartungsgemäß nicht grundsätzlich in Frage, da er Demokratien, in denen dem Parlament die Legislative zukommt, als mit dem Islam unvereinbar betrachtet. Die Gesetzgebung müsse grundsätzlich von Gott ausgehen. Dennoch sieht er Hindernisse, welche die Anwendung des *takfir* auf Teilnehmer an Wahlen unzulässig macht. Einerseits unterscheidet er zwischen Parlamentswahlen und Kommunalwahlen, da den gewählten Gemeinde-, Bezirks- oder Stadträten naturgemäß weniger Befugnisse zukommen, als dem Parlament, insbesondere in Bezug auf die relevante Gesetzgebung.

Wesentlichstes Argument al-Maqdisīs ist allerdings die „Unwissenheit“ (*ġahl*) der meisten Menschen in Bezug auf diese Thematik. Viele, besonders ältere Menschen, würden bestimmte Kandidaten aufgrund konkreter Anliegen unterstützen. Oder man wähle jemanden vom gleichen Stamm bzw. aus dem gleichen Gebiet, in der Hoffnung, dass derjenige zum Wiederaufbau oder zur Entwicklung des eigenen Dorfes beiträgt,

²⁹⁵ Vgl. [o. A.]: „Din/Mezhep Dağılımı“. In *Konda İnteraktif*, <https://interaktif.konda.com.tr/rapor/turkiye-100-kisi-olsa/1>, Zugriff: 20.06.2024.

²⁹⁶ Vgl. Söylemez, Seçkin: „Türkeiwahlen 2023 transnational: Ein Blick auf die Türkei und Deutschland“. In *Bundeszentrale für politische Bildung*, 29.09.2023, <https://www.bpb.de/shop/zeitschriften/apuz/tuerkei-2023/541108/tuerkeiwahlen-2023-transnational/>, Zugriff: 20.06.2024.

²⁹⁷ Vgl. Kadivar, Jamileh. 2020. „Exploring Takfir, Its Origins and Contemporary Use: The Case of Takfiri Approach in Daesh’s Media“. *Contemporary review of the Middle East* 7 (3), S. 10.

auferlegtes Unrecht mildert, oder die Freilassung von Familienangehörigen erwirkt. Manche Parteien würden gar mit islamischen Slogans werben, um speziell muslimische Menschen für sich zu gewinnen, die somit aus Liebe zum Islam und zur *šarī'a* wählen würden. Die Tat sei demnach gemäß der Absicht des Wählenden zu bewerten. Wer einem Kandidaten seine Stimme gibt, allerdings nicht in der Erwartung und Absicht, dass er sich einen Menschen zum Gesetzgeber macht, der folglich diverse *mukaffirāt*²⁹⁸ vollbringt, dem dürfe nicht vorschnell das Muslim-Sein abgesprochen werden. Vielmehr müsse man die Person umfassend über ihren Fehler aufklären bzw. ihr den „Beweis“ (*ḥuǧǧa*) für ihren Irrtum erbringen und nur, wenn sie anschließend weiterhin wählen geht, sei der *takfīr* legitim.²⁹⁹ Unter Berufung auf Ausführungen des šāfi'ītischen Gelehrten 'Izz ad-Dīn b. 'Abd as-Salām (gest. 1262), welcher der *aš'ariya* zugerechnet wird, führt al-Maqdisī aus, dass Aussagen, die nicht verstanden werden in islamrechtlicher Hinsicht, nicht zu berücksichtigen sind, selbst wenn diese theoretisch als *kufr* zu bewerten wären. Der Autor geht davon aus, dass viele Menschen den Begriff „Demokratie“ mit mehr Freiheit und Rechten verbinden würden. Sie wüssten gar nicht, dass es sich dabei um ein System handle, bei dem die Gesetzgebung vom Volk bzw. dessen gewählten Vertretern ausgeht, um eine „Herrschaft der Massen“ (*ḥākimiya*³⁰⁰ *al-ǧamāhīr*), wie er es nennt, die der „Herrschaft Gottes“ zuwiderlaufe.³⁰¹

Al-Maqdisī lässt somit zu keiner Zeit den geringsten Zweifel daran, dass er Demokratie und die Beteiligung an Wahlen als *kufr* betrachtet. Allerdings warnt er vor der voreiligen Anwendung des *takfīr*, da er richtiger Weise davon ausgeht, dass ein großer Teil der Menschen sein Verständnis dessen, was Demokratie bedeute, nicht teilt. Er selbst spricht zwar von „Unwissenheit“ und führt Beispiele von alten und einfachen Leuten an, die demnach die Dinge nicht durchschauen würden, gibt aber dadurch dennoch zu, dass die für ihn an sich notwendige Ablehnung der Demokratie, neben allen anderen vorhandenen politischen Systemen, wie sie vom politischen Salafismus als Teil der richtigen *'aqīda* propagiert wird, offenbar nicht

²⁹⁸ *mukaffirāt* meint Taten, die vom Autor als großer *kufr* bzw. Grund für *takfīr* betrachtet werden, hier bspw. unislamische Gesetzgebung

²⁹⁹ Vgl. al-Maqdisī 1998/99, S. 205.

³⁰⁰ Vgl. Quṭbs Konzept *al-ḥākimiya li-llāh*

³⁰¹ Vgl. al-Maqdisī 1998/99, S. 206.

selbsterklärend ist. Al-Maqdisī's Sichtweise würde somit immerhin verhindern, dass jemand in diesem Kontext den *takfīr* massenhaft auf alle Wähler ausspricht. Im Einzelfall hat jemand, der es darauf anlegt, jedoch defacto die Legitimation von dem Ideologen erhalten. Man müsste lediglich die *ḥuǧǧa* erbringen, d.h. sein Verständnis von Demokratie als „Herrschaft der Massen“, die in Konkurrenz zur Herrschaft Gottes steht, darlegen und könnte dann, selbst wenn diese Ausführungen vom Gegenüber nicht verstanden werden, oder der Angesprochene den Ausführungen zwar folgen kann, diesen aber nicht zustimmt, die jeweilige Person zum *kāfir* erklären. Eben das passiert auch tatsächlich, heute vermutlich mehr als Ende der 1990er, als al-Maqdisī diese Abhandlung schrieb, wie bereits ein kurzer Blick auf die Fülle an online einsehbaren Beiträgen zur Frage ob die Teilnahme an Wahlen *kufr* sei, zeigt. Interessant ist der Widerspruch in den Ausführungen des Autors, wonach den Menschen einerseits unterstellt wird, sie würden nicht verstehen, was Demokratie bedeutet, gleichzeitig wird vorausgesetzt, dass eine mehr oder weniger ausführliche Erklärung reichen müsste, damit sie diese vollends ablehnen. Ansonsten droht der *takfīr*. Wie oben beschrieben, kann der Einleitung des Buches entnommen werden, dass die Adressaten des Textes in erster Linie Gleichgesinnte sind. In zweiter Linie soll die Allgemeinheit der Muslime durch den verbreiteten aggressiven Umgang mit *takfīr* nicht von vornherein vergrault werden. Bei Fehler Nummer 26 gerät er hier in einen Zwiespalt zwischen beiden Zielgruppen und delegitimiert zwar den Massentakfīr, legitimiert ihn jedoch theoretisch bei unzähligen Einzelpersonen, sobald man diese auf ihren vermeintlichen *kufr* aufmerksam gemacht hat. Hierbei ist auch interessant zu erwähnen, dass seitens dschihadistische Gruppender *takfīr* insbesondere auf zeitgenössische Gelehrte ausgesprochen wird, welche vermeintlichen *kufr* und *širk*, wie etwa die Teilnahme an demokratischen Wahlen, in islamischen Rechtsgutachten für erlaubt erklärt haben.³⁰² Man kann in dem Kontext zusätzlich darauf hinweisen, dass es sich um eine Haltung handelt, die dem *iǧtihād* eines Gelehrten entsprungen ist, der demnach zwar einen Fehler in Form einer falschen Interpretation (*ta'wīl*) gemacht haben könnte, deshalb aber ebenfalls nicht unmittelbar als Abtrünniger bezeichnet werden dürfte, gemäß den allgemeinen

³⁰² Vgl. [o. A.]. 2016. „Kill the Imāms of Kufr in the West“. *Dabīq* 14, S. 11.

<<https://ia601805.us.archive.org/34/items/db-mgz/db14-cover.pdf>>, Zugriff: 18.07.2024.

Ausführungen von al-Maqdisī im zweiten Kapitel über die zu beachtenden islamrechtlichen Grundlagen. Dort gibt er an, dass eine falsche Interpretation bzw. ein unabsichtlich unterlaufener Fehler ein Hindernis für *takfīr* darstellt.³⁰³ Da die Frage der Teilnahme an demokratischen Wahlen unter religiösen Autoritäten, selbst innerhalb des Salafismus, nicht einstimmig geklärt ist, sich jedoch viele namhafte religiöse Autoritäten für die Teilnahme an Wahlen aussprachen,³⁰⁴ wirkt es umso abwegiger und unwahrscheinlicher, dass ein Laie einen anderen Laien durch das Erbringen einer mehr oder weniger ausführlichen und verständlichen *ḥuǧǧa* sofort überzeugen wird. Ebenso stellt sich die Frage, ob ein solcher „deutlicher Beleg“ für die eigene Position, den zu erbringen der Autor wie erwähnt für notwendig hält, bevor man den *takfīr* ausspricht, bereits als erbracht gilt, sobald der Überbringer ihn vermittelt hat. Oder ist dies erst der Fall, wenn der Adressat die *ḥuǧǧa* auch verstanden hat. Zweiteres könnte sich bei grundsätzlichen Unterschieden im Verständnis von Politik und Religion in vielen Fällen als schwierig herausstellen. Doch diese Schwierigkeit bleibt in den Ausführungen al-Maqdisīs unbehandelt, ja unerwähnt, weshalb manche Leser sich womöglich umso mehr ermutigt fühlen, diese Frage nach eigenem Gutdünken zu entscheiden. Natürlich könnte man dem entgegenhalten, dass es sich für den Autor bei der Frage demokratischer Wahlen um eine Tat handelt, die eindeutig und offensichtlich seinem Verständnis von Monotheismus widerspricht, weshalb Meinungsverschiedenheiten darüber inakzeptabel und nichtig sind.³⁰⁵ Jenen Gelehrten, welche die Teilnahme an Wahlen für erlaubt erklären, käme demnach keine Glaubwürdigkeit zu, vielmehr stünden sie unter dringendem Verdacht zu den viel gescholtenen „Unterstützern der *ṭawaǧīt*“ zu gehören, welche die Menschen absichtlich in die Irre führen. Das heißt auch in diesem Punkt zur Teilnahme an demokratischen Wahlen, kann gesagt werden, dass der Autor eine deutliche Warnung vor voreiligem oder gar kollektivem *takfīr* ausspricht, seine Anwendung jedoch keineswegs grundsätzlich in Frage stellt oder zu unterbinden versucht. Vielmehr lässt er erneut eine Hintertür offen.

³⁰³ Vgl. al-Maqdisī 1998/99, S. 27.

³⁰⁴ Vgl. Hussain, Shoaib: „Scholars Urge Western Muslims to Vote: Saudi Arabia“. In *Muslim World Journal*, <https://www.muslimworldjournal.com/scholars-urge-western-muslims-to-vote-saudi-arabia/>, Zugriff: 20.06.2024.

³⁰⁵ Vgl. al-Maqdisī 1998/99, S. 28.

3.5.7. Fehler Nummer 31 „der *ṭāgūt* muss zum *kāfir* erklärt werden“

Wer sich auf einschlägigen Webseiten umsieht, wird bald auf die Phrase *kufr bi-ṭ-ṭāgūt* stoßen. Sie bezeichnet ein zentrales Konzept im politischen Salafismus, welches sich auch durch das gesamte hier behandelte Schriftstück von al-Maqdisī zieht. Während das Wort *ṭāgūt*, von *ṭagā* „das Maß überschreiten, übermannen, tyrannisch sein“, im koranischen Kontext meist einen Götzen oder auch den Satan bezeichnet,³⁰⁶ wird es im heutigen, politisierten, ideologischen Verständnis politischer Salafisten v.a. als Synonym für das „unislamische“ Staatsoberhaupt bzw. auch das „unislamische“ politische System verwendet. Dieses stehe in Bezug auf die „Anbetungswürdigkeit“ (*ulūhīya*) mit Gott in Konkurrenz, weshalb gefordert wird, es abzulehnen, zu missachten und in Opposition zu ihm zu treten. Dieses Konzept wird als *kufr bi-ṭ-ṭāgūt* bezeichnet, was man etwas holprig mit „Lossagung vom falschen Gott“ übersetzen könnte. Der dem Islam zugrundeliegende Monotheismus wird im politischen Salafismus auf die Bereiche der Regierung, Gesetzgebung und Rechtsprechung ausgeweitet. In breiten Teilen des Spektrums gilt demnach das Lossagen vom staatlichen System und seinen Repräsentanten sogar als eine Grundvoraussetzung für die Gültigkeit der *ṣahāda* und damit des eigenen Muslim-Seins. Das Bekenntnis zum Islam erfolgt demnach auch durch ein politisches Bekenntnis bzw. durch das Lossagen von einem oder mehreren Staatsoberhäuptern, indem diese zu Nicht-Muslimen und „falschen Göttern“ erklärt werden, andernfalls läuft man Gefahr, von Anhängern dieser politisierten religiösen Doktrin selbst zum *kāfir* bzw. zum Abtrünnigen erklärt zu werden.

Beim 31. Fehler „*Takfīr* all jener, welche die Herrscher nicht zu Ungläubigen erklären (*kaffara bi-ṭ-ṭawāgīt*), mit dem Vorwurf, sie würden den *kufr bi-ṭ-ṭāgūt* nicht machen“, geht es um eben diese Herangehensweise. Al-Maqdisī beginnt das Unterkapitel mit einem Ausschnitt des 256. Verses der Sure *al-Baqara*: „[...] Klar ist nunmehr das Rechte vom Irrtum unterschieden. Wer die falschen Götter verwirft [*fa-man yakfur bi-ṭ-ṭāgūt*] und an Allah glaubt, der hat den festesten Halt erfaßt, der nicht reißen wird.“³⁰⁷ Daraufhin stellt er die Frage, ob dies bedeute, dass der *takfīr* des

³⁰⁶ Vgl. Wehr 1985, S. 776.

³⁰⁷ Henning 2013, S 42.

jeweiligen Herrschers eine Bedingung (*šart*) für die Gültigkeit des *kufr bi-ṭ-ṭāgūt* im Sinne des Koranverses und damit letztlich für die Gültigkeit des *tawḥīd* darstelle, selbst dann, wenn jemand, der sich dem Islam zuschreibt, den Herrscher nicht zum *kāfir* erklärt, weil er sich beispielsweise schlichtweg von dessen religiösem Habitus täuschen lässt. Bevor er zur ausführlichen Antwort übergeht, betont al-Maqdisī an dieser Stelle abermals, um erwarteter Kritik vorzubeugen, dass er die Bedeutung des *kufr bi-ṭ-ṭāgūt* keineswegs kleinreden wolle. Jeder, der ihn kenne oder seine Bücher gelesen habe, wisse, dass er praktisch nur über diese Thematik und alles, was damit einhergeht, schreibe. Allerdings, so der Autor, gebe es keinen Textbeleg aus den islamischen Primärquellen, welcher eindeutig darauf hinweisen würde, dass der *takfīr* der *ṭawāgīt*, einzelner Götzen, oder in diesem Fall einzelner Herrscher, eine Bedingung für die Rechtmäßigkeit des *kufr bi-ṭ-ṭāgūt* darstelle.³⁰⁸

Hier ist demnach die Unterscheidung der verwandten Begriffe *kufr* und *takfīr* wesentlich. Al-Maqdisī betrachtet den *kufr bi-ṭ-ṭāgūt* als Bedingung für den Islam und versteht darunter, wie er im Weiteren noch ausführlich darlegt, dass man jede Art der „Anbetung“ (*‘ibāda*) gegenüber dem *ṭāgūt* gänzlich vermeiden muss. Jedoch sieht er keinen eindeutigen Beleg dafür, dass auch der *takfīr* eines bestimmten Herrschers, dass dieser also zum Ungläubigen erklärt wird, eine Bedingung dafür darstellt, dass der *kufr bi-ṭ-ṭāgūt* erfüllt ist. Bezugnehmend auf eine tatsächlich stattgefundenene Diskussion mit offenbar eher jüngeren Personen, die al-Maqdisī abermals als „übereifrige Übertreiber“ (*ḡulāt mutaḥammisūn*) bezeichnet, führt er aus, dass ihm bisher niemand einen Textbeleg aus den islamischen Primärquellen zeigen konnte, um ihn vom Gegenteil zu überzeugen. Die Diskussionspartner hätten ihre Sichtweise einzig auf eine Aussage von Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb gestützt, wonach die Grundlage (*aṣl*) des Islam und dessen Fundament (*qā‘ida*) zweierlei seien:

„Erstens: das Gebot, Allāh alleine anzubeten (‘ibāda) ohne jegliche Teilhaber, das nachdrückliche Aufrufen dazu, dass man sich gegenseitig darin unterstützt (muwālāt), und jenen zum Nicht-Muslim erklärt (takfīr), welcher davon ablässt. Zweitens: das Warnen vor der Beigesellung (širk) in der Anbetung Allāhs, die scharfe Zurechtweisung und Ablehnung dafür und, dass man jenen zum Nicht-Muslim

³⁰⁸ Vgl. al-Maqdisī 1998/99, S. 234.

*erklärt, der dies tut [der Allāh etwas beigesellt]. Nur dadurch gilt der Monotheismus als vollständig.*³⁰⁹

Al-Maqdisī betont, dass Ibn ‘Abd al-Wahhāb sich hier sehr präzise ausdrücke, wo es am Ende des Zitats heißt, der Monotheismus sei „nicht vollständig“, anstelle von „nicht gültig“ oder „nicht akzeptabel“. Denn in der gesamten Aussage seien einerseits sowohl Punkte angeführt, die zur Grundlage der Religion und ihren Bedingungen gehören würden, ohne die der Islam ungültig sei, als auch andererseits Punkte, die zu den Verpflichtungen (*wāğibāt*) der Religion und des Monotheismus gehören, wie etwa das Aufrufen zum Monotheismus und, dass man sich gegenseitig darin unterstützt. Die innere Ablehnung (*mu‘ādāt*) der Beigesellung und jener, welche diese vollführen, zähle im Allgemeinen zu den Bedingungen des Islam. Diese Ablehnung auch zu zeigen und zu verlautbaren gehöre aber zu den Merkmalen oder Ableitungen des Monotheismus. Nicht jeder sei dazu in der Lage oder verpflichtet, weshalb es aus der Sicht des Autors keine Bedingung für jemandes Muslim-Sein darstellen könne. Im weiteren Verlauf des Unterkapitels nennt al-Maqdisī noch mehrere ähnliche Aussagen von Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb und anderer Gelehrter des Nağd, wie Sulaymān b. Saḥmān (gest. 1930), die von den erwähnten „Übertreibern“ oft als Argument für ihre Sichtweise herangezogen, jedoch falsch verstanden werden würden. Es entsteht der Eindruck, dass der Autor diese Gelehrten gewissermaßen in Schutz nimmt und ihre Aussagen mittels Erläuterungen, teilweise auch von anderen Autoritäten, die ebenfalls in der Tradition von Ibn ‘Abd al-Wahhāb stehen, ins rechte Licht zu rücken versucht. Ebenso betont al-Maqdisī, dass Aussagen von Gelehrten an sich kein Beleg für eine islamische Position darstellen können, vielmehr würden diese zu ihrer Verifizierung eines Beleges aus dem Koran und der *sunna* bedürfen.³¹⁰ Hier zeigt sich die für den Salafismus typische und strikte Begrenzung der Quellen auf die genannten Texte, an der auch al-Maqdisī grundsätzlich festhält. Zwar führt der Autor an, dass jene, welche den *takfīr* des *ṭāgūt* verlangen, um den *kufr bi-ṭ-ṭāgūt* als erfüllt anzusehen, sich auch auf Koranverse berufen, jedoch bemängelt er hier einen schwerwiegenden methodischen Fehler. Für die Erläuterung einer Thematik mithilfe des Koran sei es erforderlich, alle

³⁰⁹ al-Maqdisī 1998/99, S. 235. (Übers. vom Verfasser, S. S.)

³¹⁰ Vgl. *ibid.*, S. 236ff.

gegenstandsrelevanten Stellen zusammenzutragen, da die Verse sich häufig gegenseitig ergänzen, begrenzen oder erklären würden, woraus sich letztlich das richtige Verständnis der Thematik ergebe. Nur einen einzelnen Vers, womöglich noch ohne Kontext, zu zitieren, sei nicht nur methodisch falsch, sondern der Autor unterstellt indirekt auch eine gewisse Unredlichkeit, da er die *mu‘tazila*³¹¹, die *ḥawāriġ*, und die *ġabariya*³¹² in einem Zitat von aš-Šāṭibī (gest. 1388) als Beispiele für diese kritisierte Herangehensweise anführt, drei islamische Strömungen die traditionell nicht als Teil des sunnitischen Islam anerkannt werden.³¹³ Aus dem Koran, fasst der Autor nach Anführung mehrerer Verse zusammen, lasse sich eindeutig ableiten, dass man von der „Anbetung“ des *tāġūt* Abstand nehmen müsse. Unter „Anbetung“ versteht der Autor, unter Bezugnahme auf ein Zitat von Ibn Taymīya, auch den Umstand, bei dem z.B. ein Staatsoberhaupt, welches erlaubt (*taḥlīl*), was religiös betrachtet verboten ist, und umgekehrt (*taḥrīm*), in diesen Punkten als Autorität anerkannt wird bzw. man ihm in dieser Gesetzgebung folgt. Im Zitat von Ibn Taymīya ist nicht von einem Staatsoberhaupt, sondern in Anlehnung an den 31. Vers der Sure *at-Tawba*, von Rabbinern und Priestern die Rede, denen in diesem Kontext jedoch ebenfalls eine unzulässige Veränderung ihrer Religionen vorgeworfen wird. Ihnen darin zu folgen, d.h. ihre Anordnungen über jene Gottes zu stellen, sei eine Art der Beigesellung und mit dem Islam unvereinbar. Wer aber in seiner religiösen Überzeugung darin verharre, so das Zitat weiter, dass das islamisch Gesehene Erlaubte erlaubt bleibt und das Verbotene verboten, sich aber dem Staatsoberhaupt bzw. einer anderen Autorität dennoch unterwirft, der begehe eine Sünde (*ma‘ṣiya*³¹⁴). Es lasse sich daraus nicht ableiten, schlussfolgert al-Maqdisī, dass derjenige vom Islam abfällt bzw. dessen Islam ungültig ist, welcher den *takfīr*

³¹¹ *mu‘tazila* eine rationalistische theologische Schule, bekannt für: Theorie einer „Zwischenposition“ eines sündhaften Muslims, weder Gläubiger noch Ungläubiger (*al-manzila bayna l-manzilatayn*); die Erschaffenheit des Koran; Ablehnung aller anthropomorpher Beschreibungen Gottes bzw. ihr Verständnis als figurativ, der freie menschliche Wille, vgl. EI² VII, s. v. *mu‘tazila* (D. Gimaret).

³¹² *ġabariya* eine streng deterministische theologische Strömung, die Gemeinsamkeiten mit der *ġahmīya* aufweist, vgl. [o. A.]: „Al-Jabariyah“. In *Dictionary of Islam*, <https://www.juancole.com/library/dictionary-of-islam-hughes/al-jabariyah#:~:text=Lit.,God's%20eternal%20and%20immutable%20decree>, Zugriff: 14.07.2024.

³¹³ Vgl. al-Maqdisī 1998/99, S. 239f.

³¹⁴ *ma‘ṣiya* von *‘aṣā* „nicht gehorchen“ (Wehr 1985, S. 846) meint hier den Ungehorsam gegenüber Gott, d.h. eine Sünde (auch *fisq*) und kann gemäß islamischem Recht geahndet werden, ist aber nicht mit *kufr* gleichzusetzen, außer bei den *ḥawāriġ*

auf das entsprechende Staatsoberhaupt nicht ausspricht, oder welcher, wie in einem der vorherigen Unterkapitel behandelt, z.B. in einer staatlichen Stelle arbeitet, wenn es sich um eine erlaubte Tätigkeit handelt.³¹⁵ Ihm genügt die innere und allgemeine Ablehnung der „unislamischen“ Regenten, solange man ihnen in ihrer „unislamischen“ Gesetzgebung nicht folgt.

Den sich aus dem Zitat von Ibn Taymiya ergebenden Querverweis auf die *ḥawāriǧ*, welche ebenfalls den *takfīr* bereits aufgrund von Sünden aussprachen, lässt der Autor sich an der Stelle nicht nehmen. Scharf verurteilend spricht al-Maqdisī von einer „neuen Religion“, welche die Übertreiber mit ihrem „kranken Verständnis“ geschaffen hätten, in der man den Menschen den *kufr bi-ṭ-ṭāǧūt* massiv erschweren würde.³¹⁶ Das Bekenntnis zum Islam mittels der *šahāda* bedürfe für ihre Gültigkeit an sich keiner weiteren Lossagung von jeder Person, die dem Monotheismus zuwiderhandelt, und keines *takfīr* einer bestimmten Liste von *ṭawāǧīt*.³¹⁷

Das heißt obgleich der Autor selbst den *takfīr* diverser ihm bekannter Staatsoberhäupter definitiv ausspricht, wie aus anderen seiner Schriften bekannt ist, betont er, dass dies keine Bedingung für die Gültigkeit des Monotheismus und damit des Muslim-Seins jedes einzelnen darstelle. Er bezeichnet diesen Zugang als illegitime Veränderung der Religion (*bid‘a*). Vielmehr verlangt er, dass man den Regierenden keine Form der Anbetung zukommen lässt, womit er nicht die herkömmlichen gottesdienstlichen Handlungen wie Bittgebete oder Niederwerfungen meint, sondern v.a., dass man ihnen nicht darin folgt, was sie an Gesetzen verabschieden oder umsetzen, die dem Islam widersprechen. Er anerkennt jedoch, dass es in Anlehnung an Ibn ‘Abd al-Wahhāb immerhin zur Vervollständigung des Monotheismus bzw. zu seinen Ableitungen oder sogar Verpflichtungen gehöre, jene vermeintlich unislamischen Regierenden zu Nicht-Muslimen zu erklären. Somit kann dieses Unterkapitel eindeutig als tatsächliche Warnung vor dem Übertreiben im *takfīr* verstanden werden, es bestätigt aber den

³¹⁵ Vgl. al-Maqdisī 1998/99, S. 241f.

³¹⁶ Vgl. *ibid.*, S. 241.

³¹⁷ Vgl. *ibid.*, S. 243.

ideologischen Grundsatz des politischen Salafismus, wonach die Regierungen in aller Welt im Allgemeinen abgelehnt werden müssen.

4. Resümee

Während traditionelle Muslime und Gelehrte in aller Regel vom *takfīr* möglichst Abstand nehmen und auf unterschiedliche Hindernisse dafür hinweisen, ist diese Praxis im politischen Salafismus grundlegend für das Verständnis und die eigene Bestätigung des Monotheismus (*tawḥīd*), welcher den Kern des Islam darstellt. Hier gibt es eine Gemeinsamkeit mit quietistisch-salafistischen und traditionellen wahhabitischen Zugängen, die *takfīr* ebenfalls nutzen, zumindest im Allgemeinen (*takfīr muṭlaq*), um sich von anderen theologischen Strömungen abzugrenzen. Die erwähnte Diskussion darüber, wer denn nun die eigentlichen Sunniten seien, weist auf diese Problematik hin. Bei politischen Salafisten steht allerdings das politische System und die Gesetze des Landes, von denen auf das Muslim-Sein oder vielmehr die Abtrünnigkeit der Regierenden geschlossen wird, im Zentrum ihrer Aufmerksamkeit. Dafür wird u.a. auf einzelne Koranverse Bezug genommen, die schon Sayyid Quṭb als Beleg für seine Ideen von den Regenten als „falsche Götter“ (*ṭawāgīt*) und den muslimischen Gesellschaften als Gesellschaften der *ḡāhiliya* nutzte. Die wahrscheinlich prominentesten Koranverse in diesem Kontext, die sowohl Quṭb, als auch ‘Abd as-Salām Faraḡ in ihren jeweiligen Büchern zitieren, finden sich in Sure *al-Mā’ida*:

„44. Siehe, Wir haben die Thora hinabgesandt, in der sich eine Rechtleitung und ein Licht befinden, mit der die gottergebenen Propheten die Juden richteten; so auch die Rabbiner und (Schrift-)Gelehrten nach dem, was vom Buche Allahs ihrer Hut anvertraut war und was sie bezeugten. Darum fürchtet nicht die Menschen, sondern fürchtet Mich und verkauft nicht Meine Botschaft um einen geringen Preis. Und wer nicht nach dem richtet, was Allah hinabgesandt hat – das sind Ungläubige. 45. Und Wir hatten Ihnen darin vorgeschrieben: Leben um Leben, Auge um Auge, [...] Wer aber nicht nach dem richtet, was Allah herniedergesandt hat – das sind die Ungerechten. 46. Und in ihren Spuren ließen wir Jesus folgen, dem Sohn der Maria, um die Thora, die vor ihm war, zu bekräftigen. Und Wir gaben ihm das Evangelium mit einer Rechtleitung und einem Licht, [...] 47. Und die Leute des Evangeliums sollen

nach dem urteilen, was Allah darin herabgesandt hat; und wer nicht Urteil nach dem spricht, was Allah hinabgesandt hat – das sind fürwahr Frevler.“³¹⁸

Obgleich aus dem Text und Kontext hervorgeht, und dies bestätigen auch die bekannten klassischen Korankommentare, dass die zitierten Verse sich auf die jüdisch-arabischen Stämme in Medina beziehen, argumentierten die islamischen Gelehrten, dass Gleiches grundsätzlich auch für die Rechtsprechung unter Muslimen gelte. Jedoch führten die überlieferten Anmerkungen von Ibn ‘Abbās (gest. 688), einem Cousin des Propheten mit großer religiöser Autorität, zu einer wesentlichen Relativierung. Nur wer das, was Gott herabgesandt hat, verleugnet und deshalb nicht damit richtet, fällt dadurch tatsächlich vom Islam ab. Wer Gottes Wort jedoch bestätigt, aber dennoch nicht damit richtet, habe kleinen *kufr* begangen, was einer großen Sünde gleichkommt.³¹⁹ Ähnlich wie für die *ḥawāriḡ* wiegt diese Sünde allerdings für Vertreter des politischen Salafismus schwer genug, um vom großen *kufr* und dem Abfall des entsprechenden Richters oder Herrschers vom Islam auszugehen. Der Vers wird defacto anders gewichtet und interpretiert. Auf die Hintergründe der vermeintlichen Textbelege wird in der Regel nicht detaillierter eingegangen. Manche, darunter auch al-Maqdisī, wiesen allerdings darauf hin, dass der Austausch des gesamten islamischen Rechtssystems gegen ein säkulares, in Form einer entsprechenden Verfassung, den Tatbestand des großen *kufr* schließlich doch erfülle, auch bei einer klassischen Interpretation der zitierten Verse. Diese Meinung findet man auch unter Quietisten in Saudi-Arabien, die diesen Umstand aber offenbar anders als al-Maqdisī zumindest für ihr eigenes Heimatland nicht gegeben sehen.³²⁰ Jedoch ist *takfīr* auch im politischen Salafismus grundsätzlich kein Selbstzweck, sondern dient dem eigentlichen Ziel eines politischen Umsturzes und gesellschaftlichen Wandels „zurück“ zu dem, was man als gottgefällige Ordnung verstehen möchte. Zu diesem Zweck wird in unterschiedlichem Ausmaß auch Gewalt als legitimes Mittel zur eigenen Machtergreifung genutzt. Jeder sich zusätzlich neben

³¹⁸ Henning 2013, S. 115f.

³¹⁹ Vgl. Mourad, Samir. 2008. *Erläuterung des Koran (Tafsīr): basierend auf authentischen Überlieferungen und den Tafsiren von Tabari und Ibn Kathir*. Band 3. *Sure Al-Ma’ida (Der Tisch) und Sure Al-An’ām (Das Vieh)*. Karlsruhe, S. 123.

<https://islamicbulletin.org/de/ebooks/koran/tafsir_band3_sura_5_und_6.pdf>, Zugriff: 12.07.2024.

³²⁰ Vgl. Wagemakers 2012, S. 65f.

der als unislamisch deklarierten Regierung auftuende Feind, der sich den Dschihadisten entgegenstellt, muss ebenfalls mit einem *takfīr*-Urteil rechnen. Dieses kann der bewaffneten Konfrontation mit diversen muslimischen Gruppen stets vorausgeschickt werden, um den eigenen Kampf religiös zu legitimieren. Im Wesentlichen wird *takfīr* auf diese Weise zum politischen und militärischen Instrument, das moralische Superiorität und für sich alleine einen ausreichenden Casus Belli bietet, da der Abfall vom Islam mit dem Tod zu ahnden sei. Wie gezeigt wurde, braucht es praktischer Weise keine weitere Überprüfung der Vorwürfe mehr, wenn der Beschuldigte sich den selbsternannten Untersuchungsrichtern entzieht oder entgegenstellt.

Al-Maqdisī richtet seine ausführliche „33-Punkte-Schrift zur Warnung vor der Übertreibung im *takfīr*“, die er 1998 verfasste, an eine grundsätzlich ideologisch gleichgesinnte Leserschaft, die er lediglich in Detailfragen der Thematik beraten möchte, wie er dies auch gegenüber verschiedenen dschihadistischen Akteuren immer wieder versuchte. Die Abhandlung ist keineswegs als Revidierung früherer Aussagen oder als grundsätzliche Kritik am politischen Salafismus zu verstehen. Seine Ausführungen beinhalten bereits ab der Einleitung und über alle vier Kapitel hinweg ausführliche Passagen, die sogar als Aufrufe zum *takfīr* der als *ṭawāgīt* bezeichneten Regierungen und ihrer Unterstützer verstanden werden müssen. Als Unterstützer erachtet der Ideologe einerseits bestimmte, aber wie gezeigt wurde, nicht alle Staatsangestellten, sowie insbesondere auch religiöse Autoritäten, die zum quietistischen Establishment gehören und die Herrscher nicht öffentlich kritisieren. Einerseits ist denkbar, dass al-Maqdisī dadurch seinen Lesern versichern möchte, dass er trotz dieses heiklen Themas, das man zumindest dem Titel nach als Kritik auffassen könnte, seine radikalen Positionen in keiner Weise aufgeweicht oder gar aufgegeben hat. Andererseits entspricht die besondere Härte im Umgang mit den Regierungen, die er in *ar-Risāla at-ṭalāṭinīya* an den Tag legt, letztlich seinem Stil und v.a. seinen Überzeugungen, die er bereits in früheren Büchern und Texten ausführlich darlegte. Man könnte somit auch schlichtweg von einer konsequenten Linie sprechen, die der Autor beibehält. Auch in den einzelnen Unterkapiteln über die „33 üblichen Fehler“ fällt auf, dass der Ideologe selbst dort, wo er Menschen in Schutz nimmt, und davor warnt, den *takfīr* massenhaft gegen die muslimische

Bevölkerung zu richten, er gleichzeitig auf seine eigene konsequente Ablehnung der staatlichen Regierungen, Institutionen und Gesetze hinweist. Bei seinen Ausführungen zu Fehler Nummer 23, der im Zuge der Arbeit diskutiert wurde, erklärt al-Maqdisī etwa, dass das Aufsuchen des Gerichts nicht mit dem Gesuch um ein Urteil beim *ṭāgūt* gleichzusetzen sei, und noch viel weniger könne man dies über das Betreten einer Polizeistation behaupten, um fast im gleichen Atemzug zu betonen, dass er dies aber keineswegs irgendjemandem empfehlen würde und selbst natürlich nie gemacht hätte. Ja nicht einmal bei einem Verkehrsunfall habe er je nach der Polizei gefragt. Dies zu erwähnen trägt an dieser Stelle nichts zum Verständnis seiner Ausführungen bei und wäre auch sonst überhaupt nicht nötig, es sei denn der Palästinenser fürchtet um seine Autorität und Glaubhaftigkeit bei den Lesern, wenn er dies nicht explizit dazuschreibt. Oder ist es lediglich Eitelkeit und die Sorge, dass jemand schlecht von ihm denken könnte? Denn wer seinen Argumenten nicht folgen kann oder ihnen keine Aufmerksamkeit schenken möchte, wird dies auch dann nicht tun, wenn al-Maqdisī seine eigene harte Linie gegenüber allem Staatlichen betont. Er wirkt gewissermaßen hin- und hergerissen zwischen dem Thema seines Buches, der Warnung vor Übertreibung und seinem Allzeithema, der politisch-salafistischen Ideologie und ihrer Verbreitung. Dadurch kommt es, wenn auch vermutlich ungewollt, häufig zur Relativierung seiner Ausführungen. In dieser Diskrepanz liegt letztlich eine entscheidende Schwäche der Abhandlung.

Al-Maqdisī formuliert deutlich, dass es ihm beim Verfassen des Textes grundsätzlich um den Schutz der politisch-salafistischen Bewegung geht oder der *da‘wa*, wie er es nennt, die er offenbar gefährdet sieht. Zumindest reichte seine Sorge aus, um ein Buch zu verfassen. Bei näherer Betrachtung kann den Ausführungen entnommen werden, dass er zwei durchaus nachvollziehbare Befürchtungen hegt bzw. Probleme erkannt hat. Erstens erwähnt er, um ein behandeltes Beispiel zu nennen, im Kontext des sogenannten Ketten-*takfīr*, dass sich Personen aus dem extremistischen Milieu, vermutlich auch unmittelbar vor seinen Augen im jordanischen Gefängnis, häufig gegenseitig zu Nicht-Muslimen erklärten. Eine Problematik, die der Palästinenser eindämmen will ist demzufolge die Gefahr, die von Brüchen innerhalb der Bewegung ausgeht, welche ihren langfristigen Erfolg hemmen könnten. Zweitens spricht der Autor an, dass der politische Salafismus als „Gefängnis-Ideologie“ denunziert wird,

die von Regierungen und Medien auf Terrorismus und Massen-*takfir* reduziert wird. Diesem in seinen Augen falschen Bild will al-Maqdisi entgegenwirken, der davon überzeugt zu sein scheint, dass der politische Salafismus keine moderne Ideologie ist, sondern tatsächlich die einzig verbliebene authentische Version des ursprünglichen Islam, wie ihn die ersten Muslime verstanden. Er will klarstellen, dass sein politisiertes Islamverständnis keinen *takfir* der muslimischen Allgemeinheit beinhaltet und authentischen islamischen Richtlinien folgt.

Zweifellos nimmt der Ideologe sich als Autorität wahr, die für den gesamten Phänomenbereich sprechen kann. Durch eine ausführliche Darlegung seines vermeintlich gemäßigteren Verständnisses von *takfir*, das er mit Zitaten aus dem Koran und der *sunna* sowie Aussagen bekannter historischer Gelehrter zu untermauern versucht, wünscht er Glaubhaftigkeit und Zuspruch für seine Ideen zu vergrößern. Insbesondere einfache Muslime, die von den aktuellen Machtverhältnissen nicht profitieren oder mit ihrer Regierung aus unterschiedlichsten Gründen unzufrieden sind, aber auch religiöse Menschen, die sich durch den scheinbar klassischen, in der islamischen Tradition verwurzelten Stil des Autors beeindrucken lassen, oder selbst einen Hang zu einem salafistischen Islamverständnis haben, könnten unter Umständen eher mit der Ideologie sympathisieren, wenn die noch radikaleren Kräfte innerhalb des Spektrums sich etwas mäßigen würden und nicht als *die* Repräsentanten der gesamten politisch-salafistischen Bewegung wahrgenommen werden. Der Autor weist deshalb immer wieder hartnäckig darauf hin, dass lediglich ein kleiner Teil am äußersten Rand, v.a. junge und unerfahrene Mitstreiter, zu massenhaftem *takfir* neigen würden. Zusammengefasst will al-Maqdisi Maßstäbe innerhalb des politischen Salafismus setzen, die den Zusammenhalt der breiten Bewegung stärken und das Image nach außen zumindest aufpolieren sollen.

Bei allen im ersten und zweiten Kapitel dieser Arbeit vorgestellten Ideologen und Gruppen, welche dem politisch-salafistischen Spektrum zugeordnet werden können, spielt der *takfir* insbesondere gegen die Regierenden eine dementsprechend wesentliche Rolle. Darüber hinaus gibt es allerdings unterschiedliche Sichtweisen darauf, wer noch vom *takfir* betroffen ist und bei Dschihadisten geht damit die Frage einher, wer zum primären Angriffsziel wird.

Um die Thematik nochmals chronologisch aufzurollen, kann bei Sayyid Quṭb begonnen werden, welcher zwar seinerseits von verschiedenen Ideen und Denkern beeinflusst war, aber zumindest in Ägypten einen Ausgangspunkt schaffte, der eine neue Dynamik in die Entwicklung des politischen Salafismus brachte. Aus seinen Texten lässt sich nicht eindeutig bestimmen, ob er neben dem Herrscher und dem staatlichen System, auch die Gesellschaft als Ganzes und die Ägypter für nicht-muslimisch hielt. Der Begriff *ḡāhiliya*, den Quṭb wider seiner traditionellen Bedeutung als Zustand definierte, der die heutigen Muslime wieder ereilt hat, wurde von einigen als Anschuldigung ihres Unglaubens gewertet. Zwar machte al-Maḡdisī, wenn auch in einem anderen Kontext, wie oben geschildert, deutlich, dass der Begriff *ḡāhiliya* in bestimmten Aussagen des Propheten nicht zwangsläufig auf den Polytheismus der vorislamischen Zeit hinweisen muss, sondern sich z.B. auch auf schlechtes Benehmen und dergleichen beziehen kann, allerdings ist nicht bekannt, ob Quṭb das auch so meinte. Wie folglich mit den womöglich in seinen Augen vom Islam abgefallenen Menschen umzugehen sei, kann seinen Ausführungen ebenfalls nicht entnommen werden.

Allerdings haben wir schon etwa zehn Jahre nach seiner Hinrichtung ein konkretes praktisches Beispiel in der als *at-Takfīr wa-l-ḥiğra* bekannt gewordenen Gruppe von Muṣṭafā Šukrī, dessen Mitglieder sich für die einzig verbliebenen Muslime hielten. Als kleine Gemeinschaft waren sie zu schwach um die Gesellschaft zu ändern, jedoch trennten sie sich weitgehend von ihr. Nur gegen die „Abtrünnigen“ aus den eigenen Reihen, welche die Gruppe und damit gleichsam den Islam verlassen wollten, gingen sie vor, was ihnen allerdings zum Verhängnis wurde. Die Gruppe wurde zerschlagen, ihr radikaler *takfīr* der Massen, vom Präsidenten bis zum einfachen Volk, verschwand jedoch nicht, obgleich vorerst in Ägypten die Organisation *al-Ğihād* eine etwas andere Position einnahm.

Anders als Šukrī erachtete ‘Abd as-Salām Farağ die Allgemeinheit als Muslime und sah sich wohl auch deshalb weniger in einem Zustand der Schwäche, welcher den Kampf gegen die Regierung aussichtslos gemacht hätte. Vielmehr forderte Farağ seine Mitstreiter zur Erfüllung dieser „unerfüllten Pflicht“ auf und war offenbar davon überzeugt, dass nach der Eliminierung der wichtigsten Regierungsmitglieder der Weg zur Revolution frei stünde. Doch er irrte sich und dennoch erachtete auch

sein Mitstreiter Ayman az-Ẓawāhirī, der in Afghanistan bald zu einem wichtigen *al-Qāʿida*-Ideologen wurde und 2011 Bin Lādin als Kopf des Netzwerks nachfolgte, es nicht für richtig, den *takfīr* gegen die Allgemeinheit der Muslime zu richten.

Andere Positionen änderten sich aber sehr wohl. Während Faraḡ auf die Bekämpfung des „nahen Feindes“, also der Herrschenden drängte, erklärte az-Ẓawāhirī die Priorisierung des „nahen“ oder „fernen Feindes“ für nicht mehr wesentlich und tatsächlich richteten die verschiedenen *al-Qāʿida*-Ableger sich je nach Ort und Zeit mal verstärkt gegen muslimische, mal gegen nicht-muslimische Ziele, wie etwa *al-Qaʿida* auf der arabischen Halbinsel, die zwischen 2003 und 2005 Anschläge in Saudi-Arabien durchführte, was an sich schon als Angriff auf die örtliche Regierung verstanden werden muss. Dennoch waren die Ziele in aller Regel Ausländer, v.a. aus dem Westen.

Die Position von ʿAbdallāh ʿAzzām, der zwar die Anwerbung der Araber für den *ḡihād* in Afghanistan organisierte, allerdings ausschließlich gegen einen nicht-muslimischen Aggressor, setzte sich nicht durch und führte womöglich sogar zu seiner Ermordung.

Jedenfalls verblieben nur jene dauerhaft im *al-Qāʿida*-Netzwerk, welche die politisch-salafistische Ideologie von az-Ẓawāhirī übernahmen. Auch al-Maqdisī und az-Zarqāwī zog es nach Afghanistan, ersteren jedoch nur als Lehrer, der das politisierte Islamverständnis von Quṭb und Faraḡ in eine salafistisch-wahhabitische Sprache und Denkweise übertrug und verbreitete. Sie gewann nicht sofort aber doch rasch an Beliebtheit.

Unter den afghanischen Arabern befanden sich jedoch auch solche, welche sich in puncto Radikalität, ideologisch wie in Bezug auf die Intensität und das Ausmaß zulässiger Gewalt, besonders hervortaten. Abū ʿAbdallāh al-Muhāḡir soll zum Kreise jener Kämpfer gehört haben, die eine Nähe zur Gruppe at-Takfīr wa-l-ḡira aufwiesen und deren Haltung bezüglich des Unglaubens der muslimischen Allgemeinheit teilten. Er wurde nicht nur zum Vordenker für brutale Kriegsmethoden des IS, sondern soll auch dessen ersten Anführer az-Zarqāwī direkt beeinflusst haben.

Beide Ansätze, jener des *takfīr* der Regenten und jener des *takfīr* der Regenten und der Bevölkerung bewegten sich demnach eng neben einander, doch ihre

Unvereinbarkeit führt zwangsläufig zum Bruch. Der IS konzentrierte sich im Irak auf das Bekämpfen muslimischer, v.a. schiitischer Gruppen und schreckte auch vor Anschlägen, die sich gegen muslimische Zivilisten richteten, nicht zurück. Mahnende Zurufe von *al-Qā'ida*-Führungspersonen oder auch vom ehemaligen Mentor al-Maqdisī konnten dies nicht ändern. 2014 trennte sich der IS offiziell und kurz darauf kommt es nach intensivem internationalen Zulauf zu internen Zerwürfnissen innerhalb der Gruppe. Die sogenannte *ḥāzimīya*, vor deren Vorgehensweise al-Maqdisī 15 Jahre zuvor gewarnt hatte, stellte die IS-Spitze auf Basis eines radikaleren Umgangs mit *takfīr*, der von wahhabitischen Konzepten inspiriert ist, intern in Frage und löste zwischenzeitlich sogar eine schwere Führungskrise aus. Diese zusammenfassende Rückschau ist bewusst kurz gehalten, um hervorzuheben, dass der unterschiedliche Umgang mit *takfīr* seit Jahrzehnten ein springender Punkt innerhalb des politischen Salafismus ist, in dem sich verschiedene Gruppen und Personen, welche dem Phänomenbereich zugeordnet werden, unterscheiden. Im Zentrum steht die Frage, was die aggressive Haltung gegenüber den politischen Systemen, Regierungen und Staaten für den Umgang mit den Menschen bedeutet, die darin leben und arbeiten. Al-Maqdisī verstand sehr gut, dass ein noch extremerer Umgang mit *takfīr* gegen die Allgemeinheit der Muslime eine Bedrohung darstellt, v.a. für die eigene Bewegung. Trennlinien auf Basis des Umgangs mit *takfīr* lassen sich demnach durchaus ziehen, allerdings weniger eindeutig als dies auf den ersten Blick der Fall zu sein scheint. Die Haltung gegenüber den muslimischen Bevölkerungen ist ein wesentlicher Punkt, in dem sich gewisse Akteure des politischen Salafismus voneinander unterscheiden. Andererseits besteht bei manchen Organisationen sogar intern keine vollständige Einigkeit.

Die Einordnung von al-Maqdisī als einen einzelnen Ideologen innerhalb dieses Spektrums lässt sich hingegen präziser vornehmen. Sein Zugang zur Verwendung von *takfīr* berücksichtigt gewisse Grundsätze des islamischen Rechts, wodurch diesem in vielen Bereichen Grenzen gesetzt sind. Er distanziert sich ausdrücklich vom *takfīr* der breiten Bevölkerung und betont, dass es sich um ein individuelles Urteil handelt, dem ein konkreter individueller Grund, d.h. eine Aussage oder Tat, die *kufīr* impliziert, vorausgegangen sein muss. Es braucht Beweise dafür und es müssen gewisse Bedingungen vorliegen. Das Vorhandensein gewisser Hindernisse kann die

Gültigkeit des Urteils ebenfalls verhindern. Bei den angeführten Beispielen aus *ar-Risāla at-ṭalātīniya*, die im Zuge der Arbeit genauer betrachtet wurden, sind es oft Unwissenheit, eine Zwangs- oder Notlage, die al-Maqdisī berücksichtigt sehen will. Sich an ein staatliches Gericht zu wenden gilt ihm grundsätzlich als *kufr*, doch wenn eine Person keinen anderen Weg sieht, ihre Würde oder ihren Besitz zu schützen, sich also in einer äußerst schwierigen Notlage befindet, so soll vom *takfīr* dieser Person abgesehen werden. Oder bei der Teilnahme an demokratischen Wahlen nimmt al-Maqdisī an, dass sehr viele sich der Schwere ihrer Tat nicht bewusst sind, weshalb er es als illegitim erachtet, sie Nicht-Muslime zu nennen, ohne Aufklärung und die Chance, davon Abstand zu nehmen. Jedoch hat die Nachsicht des Ideologen Grenzen und er schließt den *takfīr* auch in diesen Fällen keineswegs kategorisch aus. Insbesondere die Erbringung der *ḥuǧǧa*, des „Belegs“ für die vermeintlich eindeutige eigene Position, stellt eine Schwäche an vielen Stellen des Textes in seiner Argumentation dar, weil er von seiner Ideologie als einzige, eindeutige und offensichtliche Wahrheit ausgeht, die zu übermitteln er dem einfachen *takfīr* offenbar zutraut. Indirekt werden Leser jedenfalls dazu ermutigt, die Menschen erst zu belehren und dann zu *kuffār* zu erklären, wenn diese ihnen nicht vollends beipflichten oder danach handeln worüber sie aufgeklärt wurden. In Bezug auf das Staatsoberhaupt, die Regierungsmitglieder, Parlamentarier, Richter, Polizisten und Soldaten sowie die regierungstreuen Religionsgelehrten gibt es entsprechend der politisch-salafistischen Doktrin keine Toleranz, keine Entschuldigung durch Notlage oder Unwissenheit, und damit auch keine Verzögerung des *takfīr* durch Belehrungsversuche und Aufrufe zu Reue. Vielmehr sollen und müssen diese Berufsgruppen bekämpft werden. In al-Maqdisīs Ausführungen finden sich wiederholt Aufrufe, sich für den *ǧihād* gegen den Staat und seine Institutionen vorzubereiten, um letztlich ein vermeintlich islamisches System nach islamischem Recht einzuführen. Bemerkenswert und bedenklich ist, wie der Autor, der seine Argumentation in einer alten islamischen Tradition verwurzelt sehen möchte, islamische Lehrmeinungen aus den früheren Jahrhunderten zum Thema Krieg gegen feindliche Invasoren, völlig aus ihrem Kontext gerissen, mit anderen Themen kombiniert und auf heutige muslimische Länder umwälzt, die sich in der Regel mit niemandem im Krieg befinden, außer womöglich mit terroristischen Gruppen.

Die Anwendung von Quasi-Kriegsrecht auf Gesellschaften, in denen zumeist Frieden herrscht, und nicht selten gegen diese Gesellschaften selbst als „inneren Feind“ gerichtet, kann als grundlegende Eigenschaft dschihadistischer Gruppen und Ideologen gesehen werden. Al-Maqdisī unterscheidet sich hier nicht wesentlich von anderen Akteuren. Alles beginnt mit dem *takfīr* des Herrschers, des *ṭāgūt*. Durch seine Abtrünnigkeit vom Islam, wird der Kampf auch in den Augen von al-Maqdisī legitim, ja sogar zur Pflicht. Diejenigen, welche sich diesem Kampf in Wort und Tat widmen, lobt er als die muslimische Avantgarde. Sich ihr in den Weg zu stellen, erachtet er nicht nur als schweres Vergehen, sondern es führt gemäß der oft genannten Doktrin *al-walā’ wa-l-barā’* zum Abfall vom Islam, insbesondere, wenn dies als Unterstützung des abtrünnigen Herrschers gedeutet werden kann.

Der Palästinenser stimmt folglich ideologisch mit allen im Zuge dieser Arbeit genannten Vertretern und Gruppierungen in den wesentlichsten Punkten überein, unterscheidet sich aber im Detail von manchen Akteuren in der genauen Anwendung des *takfīr*. Zu den Grundhaltungen von Quṭb existiert große Ähnlichkeit und al-Maqdisī stand, wie erwähnt wurde, schon früh unter dem Einfluss seines politisierten Religionsverständnisses, wie viele andere Ideologen des politischen Salafismus und Dschihadismus dieser Zeit. Jedoch war ihm die Art der Argumentation des Muslimbruders zu oberflächlich, und er suchte nach einem Weg, die Ideen in eine mehr klassisch religiös anmutende Sprache zu übertragen, mit religiösen Quelltexten und Gelehrtenmeinungen ausgeschmückt und belegt. In Saudi-Arabien bei den wahhabitischen Texten der Imame des Nağd aus den letzten zwei Jahrhunderten wurde er fündig. Da *takfīr* im Wahhabismus einen weitaus größeren Stellenwert als im Großteil der altgewachsenen sunnitischen Tradition aufweist, boten sich ihm hier gewisse Möglichkeiten. Dennoch, anders als Quṭb dies mit seiner Bezeichnung der Gesellschaft als *ġāhilī* andeutet und Šukrī eindeutig klarstellt, betrachtet al-Maqdisī die Menschen in den islamisch geprägten Ländern weiterhin als Muslime.

Mit Farağ und der ägyptischen Gruppe *al-Ġihād* gibt es darin weitgehende Übereinstimmung und auch die Methode der Beweisführung durch Aussagen islamischer Gelehrter aus einem anderen zeitlichen und oft auch thematischen Kontext ist bereits eine Gemeinsamkeit. Beide nutzten neben anderen Aussagen

insbesondere solche von Ibn Taymīya, darunter besonders prominent die *fatwā* an die Leute von Mardin. Bei al-Maqdisī kommen jene wahhabitische Autoritäten hinzu. Beide konzentrieren sich auf den „nahen Feind“ und verstehen darunter die „ungläubigen“ und „abtrünnigen“ Machthaber. Bei az-Zawāhirī und Teilen von al-Qāʿida setzt sich diese Stoßrichtung Großteils fort. Auch er weigert sich, den *takfīr* massenhaft gegen die Allgemeinheit zu richten, jedoch wird die Bewegung breiter und Teile des Netzwerks beginnen sich in diesem Punkt zu unterscheiden. Während z.B. al-Qāʿida auf der arabischen Halbinsel, deren Mitglieder aus der landesüblichen wahhabitischen Tradition kamen, ideologisch al-Maqdisī sehr nahe standen, entfernten sich ausgerechnet jene von ihm, die ihm eine Zeit lang vermutlich am nächsten waren, die jordanischen Mitstreiter von *Ġamāʿat at-tawhīd*. Sie bevorzugten schließlich az-Zarqāwī und dessen radikalere Haltungen, auch in Bezug auf *takfīr*, das Verständnis von *al-walāʾ wa-l-barāʾ* und die zulässigen Methoden im Krieg. Obgleich es folglich auch innerhalb des IS keine einheitliche Haltung zum *takfīr* insbesondere gegen andere dschihadistische Gruppen gab, kann gesagt werden, dass keine der bekannteren Fraktionen innerhalb der Organisation mit al-Maqdisī übereinstimmte. Der zunehmende Bruch zwischen ihm und einzelnen IS-Führungspersonlichkeiten wie al-Binʿalī ist die logische Folge. Sein Versuch, einflussreich zu bleiben, scheitert. Sein ursprünglicher, aber mittlerweile ebenfalls bereits geschwundener Einfluss auf al-Qāʿida und ihre Ableger, sowie einstmals auch auf az-Zarqāwī, der sich jedoch seinem Einfluss schon Mitte der 1990er im jordanischen Gefängnis entzog, ist dennoch unbestritten.

Dies berücksichtigend, ist nicht davon auszugehen, dass die Warnung vor dem Übertreiben im *takfīr* mehr Wirkung gezeigt hätte, wenn sie schärfer formuliert worden wäre oder weniger Schlupflöcher bieten würde, wie z.B. den berechtigten *takfīr* „aus Eifersucht für die Religion“, für den man gemäß der vermeintlich guten Absicht sogar belohnt werde. Al-Maqdisī betont, dass der harte Kern politischer Salafisten sein Verständnis dessen, was er als „Aufruf zum Monotheismus“ (*daʿwat at-tawhīd*) bezeichnet, teilt. Obwohl er den Begriff nur ungern hört, gibt der Palästinenser jedoch indirekt zu, dass zahlreiche, v.a. jüngere Mitstreiter einer „Gefängnis-Ideologie“ anheimgefallen sind, die v.a. durch exzessive Anwendung von *takfīr* gekennzeichnet ist, deren Eindämmung ihm aber nicht gelingt. Vermutlich sind

al-Maqdisīs gehobener Schreibstil und die ausschweifenden Erläuterungen für die Angesprochenen „Übertreiber“ wenig attraktiv. Einige Ratschläge wirken zu theoretisch und gehen an den praktischen Ansätzen aggressiver *takfīriyīn* vorbei. Das Buch wurde aber unter Studierenden, und hier v.a. solchen mit einer Vorliebe für klassisch salafistische Zugänge, aufmerksam gelesen. Auch der Verfasser dieser Arbeit wurde durch den freundlichen Hinweis eines Absolventen der islamischen Universität von Medina (*al-Ğāmi‘a al-Islāmīya bi-l-Madīna al-Munawwara*) erstmals auf den Text aufmerksam gemacht. Er erzählte, dass *Risāla at-ṭalāṭinīya* im Zuge seiner Studienjahre in den 2000er von vielen Studenten der islamischen Wissenschaften gelesen und diskutiert wurde, zumal es sich um ein sehr aktuelles Thema handelte.

Neuere Entwicklungen zeigen, dass sich auch *al-Qā’ida*-nahe Organisationen in Syrien zunehmend dem Einfluss des Theoretikers entziehen, der seiner Linie treu bleibt, während die dschihadistischen Akteure an der Front durch Pragmatismus und wechselnde Bündnisse fortbestehen. Al-Maqdisīs Position mag am Ende unbedeutend bleiben, zu unflexibel für die einen, zu lasch für die anderen. Seine Bücher bleiben Zeugnisse dieser Gegensätze und der Entwicklung der politisch-salafistischen Sphäre.

Literaturverzeichnis

- Aaron, David. 2008. *In their own words: Voices of Jihad*. Santa Monica, California: RAND Corporation.
- Adang, Camilla [et al.] (eds.). 2016. *Accusations of Unbelief in Islam: A Diachronic Perspective on Takfīr*. Leiden: Brill.
- Alshech, Eli. 2014. "The Doctrinal Crisis within the Salafi-Jihadi Ranks and the Emergence of Neo-Takfirism". *Islamic Law and Society* 21, 419-452.
- Al-Anani, Khalil. 2013. "The Power of the Jama'ā: The Role of Hasan Al-Banna in Constructing the Muslim Brotherhood's Collective Identity". *Sociology of Islam* 1, 41-63.
- Al Atawneh, Muhammad. 2011. "Wahhābī Legal Theory as Reflected in Modern Official Saudi Fatwās: Ijtihād, Taqlīd, Sources, and Methodology". *Islamic Law and Society* 18, 327-355.
- Al Atawneh, Muhammad. 2010. *Wahhābī Islam Facing the Challenges of Modernity: Dār al-Iftā in the Modern Saudi State*. Edited by Ruud Peters and Kevin Reinhart. Leiden: Brill (Studies in Islamic Law and Societies 32).
- Badar, Mohamed; Nagata, Masaki; Tueni, Tipahnie. 2017. "The Radical Application of the Islamist Concept of 'Takfir'". *Arab Law Quarterly* 31 (2), 134-162.
- Diaw, Moussa Al-Hassan. 2011. „Ideologisierung des Islam und politisches Sektierertum“. In *Militärische Kulturen*. Hrsg. von Christian Wagnsonner und Stefan Gugerel. Wien: Institut für Religion und Frieden, 143-161.
- Eid, Fathy. 2014. *Die Khawaridsch der heutigen Zeit: Grundlagen von Iman und Kufr*. Heidelberg: Darulkitab.
- Gibb, H. A. R. [et al.] (eds.). 1960-2004. *The Encyclopaedia of Islam: New Edition*. Bde. 1-12. Leiden: Brill.
- Hamming, Tore. 2021. *Al-Hazimiyya: the ideological conflict destroying the Islamic State from within*. Den Haag: ICCT.
- Hassan, Muhammad Haniff. 2017. "The Danger of Takfir (Excommunication): Exposing IS' Takfiri Ideology". *Counter Terrorist Trends and Analyses* 9 (4), 3-12.
- Henning, Max. 2013. *Der Koran: arabisch – deutsch*. Bearb. u. hrsg. von Murad W. Hofmann. 8. Auflage. München: Diederichs Verlag.

- Ibn ‘Abd-Al-Wahāb, Muhammad. 2008. *Kitāb At-Tawhīd: Buch des Monotheismus*. Übersetzt von Ābū ‘Izzudīn Al-Hāshim. [o. O.]: Al-Azr.
- Ibn Abdilwahhab, Muhammad. 2004. *Die Bedeutung von Taghut*. Übersetzt von Azad Ibn Muhammad Al Kurdy. [o. O.]: salaf.de.
 <https://www.salaf.de/aqida/pdf/aqd0017_Erlaeuterung%20von%20Taghut.pdf>, Zugriff: 28.06.2024.
- Ibnu ‘Abdu-l-Wahhab, Muhammad. [o. J.]. *Die Faktoren, die den Islam zunichte machen: Nawaqid ul-Islam*. [o. O.]: Ansar al-Tawhid Publikation.
 <https://ia800609.us.archive.org/1/items/NawaqidUl-islam_363/NawaqidUl-islam.pdf>, Zugriff: 28.06.2024.
- Jansen, Johannes J. G. 1986. *The Neglected Duty: The Creed of Sadat’s Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East*. New York: Macmillan Publishing Company.
- Kadivar, Jamileh. 2020. “Exploring Takfir, Its Origins and Contemporary Use: The Case of Takfiri Approach in Daesh’s Media”. *Contemporary review of the Middle East* 7 (3), 259-285.
- Kepel, Gilles. 1995. *Der Prophet und der Pharao: Das Beispiel Ägypten: Die Entwicklung des muslimischen Extremismus*. München: R. Piper.
- Lohlker, Rüdiger. 2017. *Die Salafisten: Der Aufstand der Frommen, Saudi-Arabien und der Islam*. München: C.H.Beck.
- Lohlker, Rüdiger. 2017. “Excluding the Other: Wahhabism, Salafism, Jihadism, and Political Islam”. *Totalitarianism and Democracy* 14 (2), 265-290.
- Lounnas, Djallil. 2023. The Failed Ideological Hybridization of the Islamic State. *Studies in conflict and terrorism* 46 (3), 278-306.
- al-Maqdisī, Abū Muḥammad ‘Āṣim. 1998/99. *ar-Risāla at-ṭalātīniya fī t-taḥdīr min al-ḡulūw fī t-takfīr*. al-Ġafr.
 <https://archive.org/details/doctor25250_gmail_20170317_1724>, Zugriff: 14.07.2024.
- Mourad, Samir. 2008. *Erläuterung des Koran (Tafsīr): basierend auf authentischen Überlieferungen und den Tafsiren von Tabari und Ibn Kathir*. Band 3. *Sure Al-Ma’ida (Der Tisch) und Sure Al-An’ām (Das Vieh)*. Karlsruhe.
 <https://islamicbulletin.org/de/ebooks/koran/tafsir_band3_sura_5_und_6.pdf>, Zugriff: 12.07.2024.

- [o. A.]. 2016. „Kill the Imāms of Kufr in the West“. *Dabiq* 14, 8-17.
<<https://ia601805.us.archive.org/34/items/db-mgz/db14-cover.pdf>>,
Zugriff: 18.07.2024.
- Qutb, Sayyid. 2005. *Zeichen auf dem Weg*. Hrsg. von Muhammad Rassoul. Köln: Aazara.
<<https://ia800203.us.archive.org/22/items/ZeichenAufDemWeg/MaalimFiT-tariqsayyidQutb.pdf>>, Zugriff: 01.02.2024.
- Rupp, Jasmina; Feichtinger, Walter (Hrsgg.). 2016. *Der Ruf des Jihad: Theorie, Fallstudien und Wege aus der Radikalität*. Wien: BMLV (Schriftenreihe der Landesverteidigungsakademie 13).
- Salem, Elie A. 1956. *Political theory and institutions of the Khawārij*. Baltimore: John Hopkins Print (The John Hopkins University Studies in Historical and Political Science 74/2).
- al-Saud, Abdullah bin Khaled. 2018. „The Spiritual Teacher and His Truants: The Influence and Relevance of Abu Mohammad al Maqdisi“. *Studies in Conflict & Terrorism* 41 (9), 736-754.
- Schnelle, Sebastian. 2012. „Abdullah Azzam, Ideologue of Jihad: Freedom Fighter or Terrorist?“ *Journal of Church and State* 54 (4), 625-647.
- Shehata, Sameer. 2012. „Egypt: The Founders“. In *The Islamists Are Coming: Who They Really Are*. Edited by Robin Wright. Washington: Woodrow Wilson Center Press, 21-30.
- Steinberg, Guido. 2021. „Die ‚Takfiristen‘: Eine salafistisch-jihadistische Teilströmung gewinnt an Bedeutung“. *SWP Aktuell* 9, 1-8.
- as-Sūrī, ‘Umar ‘Abd al-Ḥakīm Abū Muṣ‘ab. 2004. *Da‘wat al-muqāwama al-islāmīya al-‘ālamīya*. [o. O.].
<https://archive.org/details/20210418_20210418_0608/page/1348/mode/2up>,
Zugriff: 28.06.2024.
- Wagemakers, Joas. 2012. *A Quietist Jihadi: The Ideology and Influence of Abu Muhammad al-Maqdisi*. Cambridge u.a.: Cambridge University Press.
- Wagemakers, Joas. 2015. „The Concept of Bay‘a in the Islamic State’s Ideology“. *Perspectives on Terrorism* 9 (4), 98-106.

- Wehr, Hans. 1985. *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart: Arabisch-Deutsch*. 5. Auflage. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Wensinck, A. J. 1932. *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development*. London: Cambridge University Press.
- Wichmann, Peter. 2014. *Al-Qaida und der globale Dihad: Eine vergleichende Betrachtung des transnationalen Terrorismus*. Wiesbaden: Springer.
- Zartman, Jonathan K. (ed.). 2020. *Conflict in the Modern Middle East: An Encyclopedia of Civil War, Revolutions, and Regime Change*. Santa Barbara, California: ABC-CLIO.

Internetquellen

- Abu Zayd, Bakr; Fawzan, Al-Salih; Al Al-Shaykh, ‘Abdul-Aziz; ibn Baz, ‘Abdul-Aziz ibn ‘Abdullah: „Sufismus - Kurzerläuterung u. Umgang mit Sufis“. In *Islam Fatwa*, <https://islamfatwa.net/manhaj/21-gruppen-a-sekten/29-sufismus/1358-sufismus-kurzerlaeuterung-u-der-umgang-mit-sufis>, Zugriff: 08.07.2024.
- Bunzel, Cole: “ Hamas and al-Qaida: The Concerns of Abu Muhammad al-Maqdisi”. In *Jihadica*, 10.06.2024, <https://www.jihadica.com/hamas-and-al-qaida-the-concerns-of-abu-muhammad-al-maqdisi/>, Zugriff: 14.07.2024.
- al-Fawzan, Sālih: „Wieso enthalten sich die Gelehrten in Kritik der Herrscher?“. In *Islam Fatwa*, <https://islamfatwa.net/manhaj/111-herrscher/2034-wieso-enthalten-sich-die-gelehrten-in-kritik-der-herrscher>, Zugriff: 28.06.2024.
- Hussain, Shoaib: “Scholars Urge Western Muslims to Vote: Saudi Arabia”. In *Muslim World Journal*, <https://www.muslimworldjournal.com/scholars-urge-western-muslims-to-vote-saudi-arabia/>, Zugriff: 20.06.2024.
- Ibn al-Uthaymin: „Die Ascharis gehören nicht zu Ahlus-Sunnah wal-Djama’ah“. In *Islam Fatwa*, <https://islamfatwa.net/manhaj/21-gruppen-a-sekten/23-ascharis-a-maturidis/98-die-ascharis-gehoeren-nicht-zu-ahlus-sunnah-wal-djamaah>, Zugriff: 08.07.2024.
- Ibn Baaz, Abdulaziz: „Schiitische / Schiah Sekten und deren ‘Aqidah“. In *Islam Fatwa*, <https://islamfatwa.net/manhaj/21-gruppen-a-sekten/28-shia/627-die-schiitische-aqidah-glaubensgrundlage>, Zugriff: 09.07.2024.

- Ibn Baz, Abdul’Aziz: „Gerichtsverfahren vor Kuffar-Gericht anstreben“. In *Islam Fatwa*, <https://islamfatwa.net/soziale-angelegenheiten/150-muslime-in-nicht-muslimischen-laendern/760-gerichtsverfahren-vor-kuffar-gericht-anstreben>, Zugriff: 11.07.2024.
- Lohlker, Rüdiger: „Dschihadismus“. In *Bundeszentrale für politische Bildung*, 07.11.2011, <https://www.bpb.de/themen/islamismus/dossier-islamismus/39439/dschihadismus/>, Zugriff: 26.06.2024.
- Misteli, Samuel: „Vor 25 Jahren töteten Terroristen bei einem Angriff auf die amerikanische Botschaft in Nairobi mehr als 200 Personen. Es war der erste grosse Anschlag von al-Kaida“. In *NZZ*, 07.08.2023, <https://www.nzz.ch/international/terrorismus-vor-25-griff-al-kaida-us-botschaften-in-afrika-an-ld.1749882>, Zugriff: 17.06.2024.
- Nizami, AbdulMannan: “Who was Sheikh Muhammad Al-Ameen Al-Mukhtaar Ash-Shanqeetee?”. In *Ask Imam*, 29.01.2014, https://www.askimam.org/public/question_detail/28148, Zugriff: 12.07.2024.
- [o. A.]: „Abū Muḥammad al-Maqdisī.. as-salafiya al-ġihādīya“. In *Al Jazeera*, 07.10.2005, <https://www.aljazeera.net/programs/today-interview/2005/7/10/%D8%A3%D8%A8%D9%88-%D9%85%D8%AD%D9%85%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%82%D8%AF%D8%B3%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%84%D9%81%D9%8A%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%AC%D9%87%D8%A7%D8%AF%D9%8A%D8%A9>, Zugriff: 20.06.2024.
- [o. A.]: “Jordan: Rampant Beatings in Prisons Go Unpunished”. In *Human Rights Watch*, 29.08.2007, <https://www.hrw.org/news/2007/08/29/jordan-rampant-beatings-prisons-go-unpunished>, Zugriff: 01.07.2024.
- [o. A.]: „Erklärung der internationalen Konferenz: Wer sind die Ahl al-Sunna wa al-Jamā‘a?“. In *Mu’tamir aš-Šiṣān*, 27.08.2016, <https://chechnyaconference.org/material/chechnya-conference-statement-german.pdf>, Zugriff: 07.07.2024.
- [o. A.]: „Mu’tamar fī al-Kuwayt yarud ‘alā mu’tamar Ğruznī wa yuhadid man hum ahl as-sunna wa-l-ġamā‘a“. In *al-Madīna al-iḥbārīya*, 12.11.2016,

<https://www.almadenahnews.com/article/529859-%D9%85%D8%A4%D8%AA%D9%85%D8%B1-%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D9%83%D9%88%D9%8A%D8%AA-%D9%8A%D8%B1%D8%AF-%D8%B9%D9%84%D9%89-%D9%85%D8%A4%D8%AA%D9%85%D8%B1-%D8%AC%D8%B1%D9%88%D8%B2%D9%86%D9%8A-%D9%88%D9%8A%D8%AD%D8%AF%D8%AF-%D9%85%D9%86-%D9%87%D9%85-%D8%A3%D9%87%D9%84-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%86%D8%A9-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%AC%D9%85%D8%A7%D8%B9%D8%A9>, Zugriff: 10.07.2024.

[o. A.]: „Din/Mezhep Dağılımı“. In *Konda İnteraktif*,
<https://interaktif.konda.com.tr/rapor/turkiye-100-kisi-olsa/1>, Zugriff: 20.06.2024.

[o. A.]: „Al-Jabariyah“. In *Dictionary of Islam*,
<https://www.juancole.com/library/dictionary-of-islam-hughes/al-jabariyah#:~:text=Lit.,God's%20eternal%20and%20immutable%20decree>,
Zugriff: 14.07.2024.

[o. A.]: „Jami‘ at-Tirmidhi: The Book on Faith“. In *Sunnah.com*,
<https://sunnah.com/tirmidhi:2641>, Zugriff: 18.07.2024.

[o. A.]: „Bahrain“. In *Laenderdaten.info*,
<https://www.laenderdaten.info/Asien/Bahrain/index.php>, Zugriff: 18.07.2024.

Söylemez, Seçkin: „Türkeiwahlen 2023 transnational: Ein Blick auf die Türkei und Deutschland“. In *Bundeszentrale für politische Bildung*, 29.09.2023,
<https://www.bpb.de/shop/zeitschriften/apuz/tuerkei-2023/541108/tuerkeiwahlen-2023-transnational/>, Zugriff: 20.06.2024.

Zelin, Aaron: „Living Long Enough To See Yourself Become The Villain: The Case of Abu Muhammad al-Maqdisi“. In *Jihadica*, 09.09.2020,
<https://www.jihadica.com/living-long-enough/>, Zugriff: 14.07.2024.

Abstract

Deutsch

Jemanden des Unglaubens zu bezichtigen, eine Praxis, die auf Arabisch *takfīr* genannt wird, ist im politischen Salafismus nicht nur enorm verbreitet, sondern der Ausgangspunkt für die Feindschaft gegenüber den Herrschenden sowie für den eigenen Machtanspruch. Doch ob neben den Regierenden auch Teile der Gesellschaft oder womöglich alle außerhalb der eigenen Gruppe zu Nicht-Muslimen erklärt werden sollen, darüber sind sich diverse Akteure des Phänomenbereichs uneins. Die vorliegende Arbeit vergleicht unterschiedliche Zugänge bei der Anwendung von *takfīr* im politischen Salafismus mit den Sichtweisen des salafistisch-dschihadistischen Theoretikers Abū Muḥammad al-Maqdisī (geb. 1959). Der palästinensisch-jordanische Ideologe verknüpft das politisierte Religionsverständnis des Muslimbruders Sayyid Quṭb mit radikalen literalistischen Konzepten des Wahhabismus und bezeichnet bereits Ende der 1980er-Jahre ausgerechnet die Regierung Saudi-Arabiens als vom Islam abgefallen. 1998 verfasst er allerdings eine ausführliche Abhandlung als Warnung vor der Übertreibung im *takfīr*. Die Analyse des Schriftstücks verdeutlicht die Schwierigkeit, politisch-salafistische Denkweisen mit einem moderateren Verständnis von *takfīr* in Einklang zu bringen, das zumindest die Allgemeinheit der Muslime verschont. Al-Maqdisī erkennt und behandelt die unterschiedlichen Gefahren des ausufernden *takfīr*, doch bleiben seine Ausführungen zu theoretisch, zu allgemein und zu sehr auf die Feindbilder des politischen Salafismus fokussiert. Er wird anhand seines Denkens und Wirkens ideologisch im Zentrum der diversen dschihadistischen Gruppen verortet, welche sich dennoch nach und nach seinem ursprünglich bedeutenden Einfluss entziehen.

English

Accusing someone of unbelief, a practice known in Arabic as *takfīr*, is not only extremely widespread in political Salafism, but it is also the starting point for hostility towards the rulers and very often for one's own claim to power. However, adherents of the ideology disagree on whether only the ruling elite should be declared non-Muslim, or also parts of society, or perhaps even everyone outside of one's own group. This thesis examines different approaches to the application of *takfīr* in political Salafism and compares them to the views of the *salafī jihādī* theorist Abū Muḥammad al-Maqdisī (born 1959). The Palestinian-Jordanian ideologist combines the politicized religious understanding of the Muslim Brotherhood member Sayyid Quṭb with radical literalist concepts of Wahhabism. As early as the late 1980s, he accuses the government of Saudi Arabia of apostasy from Islam. In 1998, however, he wrote a detailed treatise warning against exaggeration in *takfīr*. The analysis of the document illustrates the difficulty of reconciling political *salafī* doctrine with a more moderate understanding of *takfīr* that does at least spare the general Muslim community. Al-Maqdisī recognizes and covers the various dangers of rampant *takfīr*, but his statements remain too theoretical, too general and too focused on attacking the enemies of political Salafism. His thinking and actions place him ideologically at the centre of the various jihadist groups and he used to exert significant influence on many of them, but is gradually losing relevance.