

Mohammad Abu Rumman

Ich bin Salafist

**Selbstbild und Identität radikaler Muslime
im Nahen Osten**

Aus dem Arabischen übersetzt
und mit einem Glossar versehen
von Günther Orth



Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet
diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
unter *<http://dnb/ddb.de>* abrufbar.

ISBN 978-3-8012-0474-7

© 2015 by

Verlag J. H. W. Dietz Nachf. GmbH

Dreizehnmorgenweg 24, 53175 Bonn

Umschlaggestaltung: Hermann Brandner, Köln

Satz: Kempken DTP-Service | Satztechnik · Druckvorstufe · Layout, Marburg

Druck und Verarbeitung: Medienhaus Plump GmbH, Rheinbreitbach

Alle Rechte vorbehalten

Printed in Germany 2015

Besuchen Sie uns im Internet: <i>www.dietz-verlag.de</i>

Inhalt

Anja Wehler-Schöck

Vorwort	7
-------------------	---

Mohammad Abu Rumman

Einleitung	11
----------------------	----

Salafistische Biographien: Identität, Krise und Wandel	29
--	----

Was sind Salafisten?	57
--------------------------------	----

Ahl al-Hadith: Die Gruppe der Erretteten	67
»Gräberkult« oder »Palästekult«?	75
Fazit	84

Wie wurden Sie Salafist?	91
------------------------------------	----

Die Salafisten von Tafayila: Den Scheichs in Treue ergeben	98
Mu'adh al-Awayisha: Die neue akademische Generation	103
Fathi al-Ali: Neue Rollenmodelle für die Jungen	107
Muntasir: Der »loyale« Salafist	111
Omar al-Btush: Absage an die traditionelle Ideologie	115
Fazit	124

Der dschihadistische Salafismus	129
---	-----

Munif Samara: Die langsame Entwicklung zum dschihadistischen Salafismus	135
Na'im at-Tilawi: Die <i>Umma</i> -Strömung im Dschihadismus	142
Mu'ayyad at-Tirawi: Ausstieg aus der Dschihadistenszene	149
Fazit	158

Die salafistische Suche nach dem »dritten Weg«	164
Zayid Hammad: Der Weg zur Wohltätigkeit	169
Usama Shehada: Der salafistische Charakter	180
Hisham az-Zu'bi: Zwischen Aktionisten und Dschihadisten	187
Ahmad Abdulhalim Abu Rumman: Die unklare Silhouette des Salafismus	193
Fazit	196
 Vom Ausstieg aus der Salafiya	 200
Hassan Abu Haniya: Vom Salafismus zu einem linken, demokratischen Islam	202
Nart Khair: Vom Salafismus zum Säkularismus	212
Fazit	221
 Anhang	
Glossar (von Günther Orth)	227
Literaturverzeichnis	235
Über den Autor	237

Vorwort zur deutschen Ausgabe

VON ANJA WEHLER-SCHÖCK, LANDESVERTRETERIN DER
FRIEDRICH-EBERT-STIFTUNG IN JORDANIEN UND IM IRAK

Wie kaum eine religiöse Strömung hat der Salafismus in den letzten Jahren weltweit Konjunktur erfahren. In Deutschland assoziieren viele Menschen den Begriff »Salafismus« mit Missionaren, die in Fußgängerzonen den Koran verteilen, oder islamistischen Predigern, die mit aufgeheizten Reden Jugendliche radikalisierten. Dass diese Entwicklungen Unbehagen bereiten, ist verständlich. Sie führen jedoch häufig auch dazu, dass Debatten verkürzt und einseitig geführt werden. Mitnichten kann der Salafismus als homogenes und statisches Phänomen bezeichnet werden. Gerade in den Jahren seit dem Arabischen Frühling hat die Strömung eine Phase bedeutender Transformationen durchlaufen. Um den Salafismus zu verstehen, muss man sich mit seinen verschiedenen Facetten auseinandersetzen.

Salafismus bezeichnet eine Strömung des sunnitischen Islamismus, die sich auf den Islam in seiner »ursprünglichen« Fassung, d. h. so wie ihn die ersten drei Generationen der Muslime im 7. und 8. Jahrhundert lebten, rückbesinnt. Salafisten legen die Quellen des Islam – den Koran und die Sunna (die Tradition Muhammads und der Urgemeinde) – wörtlich aus und sprechen anderen Quellen oder Interpretationen die Gültigkeit ab.

Das Ziel, das Leben nach der ursprünglichen Lehre zu gestalten, kann als der kleinste gemeinsame Nenner des Salafismus betrachtet werden. Darüber hinausgehend zerfällt er in viele verschiedene Bewegungen, die sich unter anderem mit

Blick auf die genaue Ausgestaltung des islamischen Lebens unterscheiden sowie in der Wahl der Mittel, diesen Wandel herbeizuführen.

Das vorliegende Buch veranschaulicht die Bandbreite gegenwärtiger salafistischer Strömungen und bietet Einblicke in die Welt ihrer Anhänger. Der jordanische Islamismus-Experte Dr. Mohammad Abu Rumman zeigt auf, aus welchen Motiven heraus Menschen sich dem Salafismus zuwenden. Der Autor analysiert den sozialen, ökonomischen und kulturellen Kontext, in dem die Salafisten leben, sowie ihre Werte, Überzeugungen und Ziele. Dabei betrachtet er den Salafismus nicht von außen, sondern durch die Augen seiner Anhänger. In zahlreichen biographischen Interviews mit jordanischen Salafisten hat der Autor ihre Beweggründe und persönlichen Umstände erforscht. Die Gesprächspartner wurden dabei bewusst nicht aus der Gruppe der Führungspersönlichkeiten ausgewählt, sondern aus der Basis der Bewegungen. Auf der Grundlage seiner Forschungsergebnisse entwickelte Dr. Abu Rumman schließlich eine Typologie verschiedener Kategorien des Salafismus, die im Buch anhand der Berichte mehrerer (ehemaliger) Salafisten illustriert werden.

Im arabischen Original ist das Werk vom Büro der Friedrich-Ebert-Stiftung (FES) in Amman herausgegeben worden. Es ist der achte Band in einer Reihe zum Politischen Islam, die seit 2007 erscheint. Ziel dieser Reihe ist es, die Debatten über die aktuellen Entwicklungen des Politischen Islam sowie seine verschiedenen Strömungen und Trends mit verständlich geschriebener, akademisch fundierter Literatur zu unterfüttern und die Expertise arabischer Autorinnen und Autoren einem breiten Publikum zugänglich zu machen.

Das Buch »Ich bin Salafist« ist in Jordanien und in der Region mit großem Interesse aufgenommen worden und in der arabischen und englischen Fassung bereits mehrmals nachgedruckt worden. Umso mehr freue ich mich über die Entscheidung des Dietz-Verlages, dieses Buch auch in deutscher

Sprache zu veröffentlichen. Das Werk leistet einen wichtigen Beitrag dazu, die verschiedenen salafistischen Bewegungen in ihrer Komplexität zu verstehen.

Viel Lob gebührt dem Autor dieses Buches, Dr. Mohammad Abu Rumman, einem anerkannten Experten auf dem Gebiet des Politischen Islam, von dem bereits mehrere Werke in der FES-Reihe erschienen sind. Es gibt nicht viele Autoren, die ein derart sensibles Thema auf eine so ausgewogene, akademisch fundierte und gleichzeitig lesbare Weise bearbeiten können. Seine Entstehung verdankt dieses Buch jedoch auch den Interviewpartnern, die dem Autor offen über sehr persönliche Aspekte ihrer Biographie Auskunft gaben. Mein Dank gilt weiterhin Dr. Günther Orth, der das Buch aus dem Arabischen übersetzt hat. Für diese Aufgabe bedurfte es eines Übersetzers, der nicht nur die Feinheiten der arabischen Sprache beherrscht, sondern auch Sensibilität für die Komplexität dieses Themas besitzt.

Einleitung

Als ich dieses Buch zu schreiben begann, hatte ich zunächst Sorge, möglicherweise zu wiederholen, was ich mit meinem Freund Hassan Abu Haniya bereits in unserem gemeinsamen Werk *Die islamische Lösung in Jordanien: Islamisten, der Staat und die Abwägung zwischen Demokratie und Sicherheit*¹ dargelegt hatte, besonders in den Kapiteln zu den jordanischen Salafisten in ihren verschiedenen Ausprägungen, wo wir Entwicklungsphasen, führende Persönlichkeiten und den ideologischen Diskurs der Salafisten dargestellt hatten. Aber die Idee, die dem neuen Buch zugrunde liegt, ist eine andere, und es nimmt methodisch eine andere Perspektive ein als das erstgenannte Werk. Es bedient sich keiner beschreibend-analytischen Methode, sondern gibt Salafisten Raum, selbst ihre Sicht auf das »Ich« und den »Anderen« darzustellen. Mit dem Anderen ist hier jeweils das »Abweichende« gemeint, also alles, was außerhalb des »Ich« steht, seien es Individuen, Ideen, die Gesellschaft oder Gruppen, seien diese selbst muslimisch oder nicht.

Die Angst vor Wiederholung begleitete mich dennoch. Als ich mich erneut in die jordanische Salafistenszene begab, fragte ich mich: Was ist der Unterschied, ob Forscher Salafisten darstellen oder diese sich selbst? Das Ergebnis sollte ja mehr oder weniger dasselbe oder zumindest recht ähnlich sein: eine Beschreibung der Salafisten als Gruppen mit bestimmten Ideologien, Ideen und Akteuren, die gesellschaftlich und politisch eine bestimmte Rolle spielen. Doch meine Angst schwand, nachdem ich zwei Grundannahmen entwickelt hatte.

1 Mohammad Abu Rumman, Hassan Abu Haniya: *Al-Hall al-Islami fi l-Urdun. Al-Islamiyun wad-daula wa-rihanat ad-dimuqratiya wal-amn*. Amman: Markaz ad-Dirasat al-Istratijiya fil-Jami'a al-Urdunniya, Friedrich-Ebert-Stiftung, 2013. Verfügbar in arabischer und englischer Sprache. Online abrufbar unter www.fes-jordan.org.

Wir haben es erstens nicht mit einem starren, unveränderlichen Phänomen zu tun. Die salafistische Szene ist in ständiger Bewegung, sowohl was die Leitlinien ihrer Ideen betrifft, als auch in Bezug auf ihr gesellschaftliches, politisches und kulturelles Handeln, ja, selbst auf der Ebene des inneren Zusammenhalts salafistischer Strömungen und Gruppen. Ich war überrascht, bei meinen neuen Feldforschungen zu sehen, dass viele meiner Informationen über salafistische Zusammenhänge bereits veraltet waren, obwohl meine ersten Untersuchungen gerade wenige Jahre zurücklagen.

Zum Zweiten wuchs in mir während meiner Recherchen, Interviews und Gespräche mit Salafisten die Überzeugung, dass trotz eventueller Ähnlichkeiten und Überschneidungen bei der Beschreibung salafistischer Gruppen und Bewegungen in Jordanien zwischen dem vorherigen Werk und diesem Buch die methodische Perspektive von großer Bedeutung ist. Denn das neue Buch bietet neue Details und Anhaltspunkte, mit denen das Phänomen des Salafismus besser begriffen werden kann. Wenn Salafisten selbst ihre Erfahrungen aus einer Innensicht heraus darstellen, so gibt uns dies die Möglichkeit, ihre psychosoziale Situation besser zu verstehen, und erlaubt, die Mechanismen ihrer Anpassung an die Realität, ihres Denkens und ihrer Selbstanalyse kennenzulernen. Zugleich können wir dadurch Entwicklungen und Wandlungen, die sich im Salafismus vollziehen, auf eine Weise nachzeichnen und beschreiben, die mehr über ihre Anhänger aussagt, als es die reine Außensicht vermag.

Nicht weniger wichtig ist festzustellen, dass trotz der großen Menge an Literatur und trotz zahlreicher aktueller Untersuchungen zum Salafismus und trotz seiner Präsenz in den Medien und trotz des Umstandes, dass Salafisten mehr oder weniger friedlich überall mitmischen, die Erforschung des Salafismus noch weiterer Methodiken bedarf, wenn wir seine Ausbreitung besser begreifen wollen. Und dafür ist es unumgänglich, dass man sich vor Ort stärker mit der Sprache,

den sozialen Gepflogenheiten und der Selbstsicht von Salafisten befasst und ihren Antworten Gehör schenkt.

Vielleicht ist diese Kluft zwischen Salafisten und der politischen und medialen Elite in der arabischen Welt auch einer der Gründe dafür, dass man sich gegenseitig ablehnt und ausschließt, wie es momentan mehr und mehr festzustellen ist. Die Salafisten blicken auf die Gesellschaft, die politische Elite und auf andere politische Strömungen wenn nicht als Feinde oder Gegner, so doch zumindest als Abweichler vom wahren islamischen Weg. Andere sehen in den Salafisten ein befremdliches und beängstigendes Phänomen, das Fortschritt, Entwicklung und Modernität in jeglicher Hinsicht im Wege steht.

Das Ironische daran ist, dass beide Seiten nicht nur jeweils in derselben Gesellschaft leben, sondern zuweilen sogar in derselben Familie. Eine vermittelnde Kommunikation ist trotzdem meist nur schwach ausgeprägt. Ich habe Freunde, deren Geschwister salafistische Neigungen besitzen, doch sind meine Freunde nicht in der Lage sind, ihre eigenen Angehörigen zu verstehen oder mit ihnen umzugehen. Sie sind angesichts der extremen Meinungen und Verhaltensweisen ratlos, und dies ist eine Problematik, die, wie wir später sehen werden, in einer Identitätskrise der arabischen und muslimischen Gesellschaften insgesamt zum Ausdruck kommt. Dieser Krise liegt die Unfähigkeit zugrunde – wenn man so sagen kann –, ein vernünftiges Gleichgewicht zwischen Religion, Tradition und den Anforderungen der Moderne und der Welt zu formulieren, in der wir leben. Und diese Identitätskrise zeigt sich am deutlichsten im Salafismus, einer Haltung, die vorgibt, den Glauben angesichts vermeintlicher Herausforderungen und Gefahren zu beschützen und zu verteidigen.²

2 Siehe: Muhammad Abu Rumman: *As-Salafiyun war-rabi' al-arabi. Su'al ad-din wad-dimuqratiya fi s-siyasa al-arabiya*, Beirut: Markaz Dirasat al-Wahda al-Arabiya, 2013, S. 37-40.

Ein Vorfall, der sich während meiner Arbeit an diesem Buch ereignete, verdeutlichte mir ein weiteres Mal, wie wichtig diese Untersuchung ist. Er bestätigte mir, dass zwischen Salafisten und der breiten Masse, und insbesondere der politischen und der medialen Elite, erhebliche Wissensunterschiede bestehen. Ich war Gastvortragender in einem zivilgesellschaftlichen Verein und referierte dort vor jungen Menschen. Es war der Abschluss eines Trainingsseminars für Kompetenzförderung und ich sprach über islamistische Gruppen in Jordanien, darunter die Muslimbrüder, die Salafisten, die *Tahrir*-Partei und viele andere Richtungen. Interessiert und verwundert zugleich zeigten sich die jungen Leute darüber, wie ich über die Salafisten sprach. Ich musste während meiner Ausführungen mehrfach betonen, dass ich diese Gruppen und ihre Ideen und Sichtweisen weder positiv noch negativ darstelle und ihre Bewertung dem Publikum überlassen möchte. Einige Anwesende forderten mich dennoch auf, meine persönliche Meinung zur salafistischen Richtung als einem Sonderfall unter den islamistischen Strömungen in Jordanien kundzutun.

Ich erklärte kurz, dass ich kein Islamist sei, aber auch kein religionsfeindlich eingestellter Säkularist. Ich sympathisiere mit den Gedanken des jordanischen Denkers Fahmi Jad'an in seinem Buch *Die Erlösung. Über die Versprechungen von Islamisten und liberalen Säkularisten*. Er vertritt dort einen »konservativen Säkularismus«, ähnlich wie er in der Türkei in den letzten Jahrzehnten um die Regierungspartei AKP entstanden ist, und eine ausgewogene Sichtweise auf die Rolle der Religion im öffentlichen und im privaten Raum. Jad'an spricht vom »islamisch-säkular-liberalen Komplex«³.

Überraschenderweise wandte nun einer der Zuhörer ein, dass er dies für unislamisch halte, denn der Koran sage: »Heute

3 Fahmi Jad'an: *Fi l-khalas an-niha'i: Maqal fi wu'ud al-islamiyin wal-almaniyyin wal-libiraliyyin*. Amman: Dar as-Shuruq, 2007.

habe ich euch euren Glauben vollendet und meine Gnade an euch erfüllt, und ich möchte, dass der Islam eure Religion wird.« (Koran, Sure 5:3) Säkularismus sei mit dem Islam nicht vereinbar, der Islam sei ein eigenständiges System, das sich selbst genüge, und er benötige zur Ergänzung weder Liberalismus noch Säkularismus.

Als ich das Publikum fragte, ob es sich diesem Einspruch anschließe, bejahten die einen und die anderen schwiegen. »Gut«, sagte ich, »stellen wir die übrigen Fragen zurück und machen folgende geistige Übung: Nehmen wir an, ich gäbe Ihnen darin Recht, dass der Islam ein umfassendes System ist und Säkularismus darin keinen Platz hat. Wir müssen uns also in allem an den Islam halten, nicht an westliche Philosophie. Wenn wir das weiterspinnen, kommen wir zu folgenden logischen Schlüssen: Gott sagt im Koran: ›Wer nicht nach dem richtet, was Gott herabgesandt hat, das sind Ungläubige‹ (5:44), beziehungsweise je nach Sure ›Frevler‹ (5:45) oder ›Unzüchtige‹ (5:47). Gott sagt auch: ›Wer aber richtet besser als Gott für jene, die fest im Glauben sind?‹ (5:50) und ›Wenn Gott und sein Gesandter in einer Sache entschieden haben, steht es einem Gläubigen nicht zu, eine andere Wahl zu treffen‹ (33:36). Eine Vielzahl weiterer Verse befiehlt ebenfalls die Anwendung der islamischen Scharia und stellt fest, dass jede Herrschaft, der nicht das religiöse Gesetz zugrunde liegt, außerhalb der muslimischen Gemeinschaft steht und somit Tyrannei und Unglaube ist. Richtig?«

Der junge Mann, der zuvor Einspruch erhoben hatte, bejahte. Wieder bat ich das Publikum um seine Meinung, und wieder stimmten die einen zu und die anderen schwiegen. Widerspruch erhob sich gar nicht. Dann fragte ich weiter: »Und wie steht es um jene arabischen Staatschefs und Regierungen von heute, die nicht auf der Grundlage der Scharia regieren? Sind diese dann auch als Ungläubige und Verirrte anzusehen?«

Zunächst herrschte Schweigen im Saal. Dann bejahten die Frage wieder einige, und andere sagten: »Ihre Herrschaft ist zwar nicht islamisch, aber die Regierenden selbst wollen wir nicht als Ungläubige bezeichnen.« Ich sagte: »Willkommen im dschihadistischen Salafismus! Sie haben soeben innerhalb von wenigen Minuten den halben Weg dorthin geschafft. Über den Rest werden wir uns sicher auch noch einig.«

Worauf ich mit dieser Geschichte hinauswill ist, zu verdeutlichen, dass der Weg zum Salafismus und zu seiner radikal-dschihadistischen Auslegung für Muslime nicht unbedingt weit ist und dass es nichts Absonderliches ist, sich auf ihn zu begeben, obwohl meine Zuhörer anfangs so verwundert gewesen waren. Es ist im Gegenteil ein Leichtes, in dieses Fahrwasser zu geraten, und wir könnten uns im Alltag jederzeit am Anfang dieses Weges wiederfinden. Wenn ein Prediger beim Freitagsgebet von der »Unabwendbarkeit der islamischen Lösung« spricht oder ein Dozent für Islamisches Recht moderne Denkrichtungen als »Abweichung vom Islam« bezeichnet, wenn ein Schullehrer, ein Moscheeprediger oder selbst ein frommer Ingenieur oder Arzt versichern, dass die Zukunft dem Islam gehöre und dass die westliche und sonstige moderne Kulturen geistig und moralisch »bankrott« seien, dann sind nicht die Salafisten der Fremdkörper, und nicht sie sollten das Objekt von Verwunderung sein, vielmehr ist es dann die arabische Welt sich zunehmend »salafisiert«. Ist der Salafismus in vielen Golfstaaten heute schon so etwas wie die vorherrschende religiöse Kultur, so breitet sich diese Geisteshaltung auch in anderen arabischen Gesellschaften aus, während der Säkularismus und dessen Anhänger auf dem Rückzug sind. Der Islamismus wird immer stärker, und seit einigen Jahren ist dieser zunehmend salafistisch geprägt.

Ein Salafistenscheich in Ägypten, Abu Ishaq al-Huwaini, hat auf die Verwunderung der Presse und der Intellektuellen über das Auftauchen der Salafisten seit der ägyptischen Revolution von Januar 2011 einmal so reagiert: »Sie fragen

Die salafistische Suche nach dem »dritten Weg«

Die salafistische Gruppe, die wir im Folgenden betrachten wollen, steht zwischen den verschiedenen Lagern. Sie hat während der vergangenen Jahrzehnte versucht, einen Mittelweg zwischen der Traditionssalafiya, die auf Scheich Nasiruddin al-Albani zurückgeht, und der späteren dschihadistischen Ausrichtung der Salafiya nach den Vorgaben von Abu Muhammad al-Maqdisi zu finden. Anfangs war die neue Richtung noch eins mit dem Salafismus, wie ihn die Scheichs in Jordanien und Saudi-Arabien gepredigt hatten, später gab es Überschneidungen mit dem Dschihadismus, und doch arbeitet sie bis heute auf einen »dritten Weg« hin, was sich in Rhetorik und sozialer, missionarischer, pädagogischer und wohlfahrtsbezogener Arbeit niederschlägt.

Wenn man die Ursprünge dieser Strömung zurückverfolgt, stellt man fest, dass die ersten Versuche, sie zu gründen, im Osten der Stadt Amman in jordanisch-palästinensischen Kreisen erfolgten. Von dort begann sie, sich in andere Regionen und Städte auszubreiten, insbesondere in Zarqa und Ruseifa. Die Kerngruppe war in den achtziger Jahren von den Ideen von Abu Qatada und Hassan Abu Haniya beeinflusst. Beide lebten im Viertel Ra's al-Ain in Amman.

Um die Wende von den siebziger zu den achtziger Jahren wurden Abu Qatada und Hassan Abu Haniya über einschlägige Lektüre zu Anhängern der wahhabitischen Schule und initiierten zusammen mit einer Gruppe von Anwohnern in Ra's al-Ain den Bau der »Moschee der rechtgeleiteten Kalifen«, in der sie fortan regelmäßig verkehrten und salafistische Seminare veranstalteten.

So versammelten sie junge Männer um sich, die den Grundstein für Kommunikation und Interaktion unter Salafisten

in Jordanien bildeten, während zugleich Scheich al-Albani nach Jabal an-Nasr kam, das ebenfalls im Osten Ammans liegt. Die neuen Salafisten, die sich mit der Linie al-Albanis nicht identifizieren konnten, begannen, in den verschiedenen Regionen Jordaniens Ableger zu bilden. Sie blickten auch ins Ausland, insbesondere in die Golfregion und nach Kuwait, wo die aktionistisch-salafistische Richtung unter Abdurrahman Abdulkhaliq bereits existierte, und nach Saudi-Arabien, wo gerade die bereits erwähnte *Sahwa*-Bewegung unter Safar al-Hawali und Salman al-Auda entstand.

Im Laufe der achtziger Jahre geriet die Gruppe unter den Einfluss von Mahmud Abdurra'uf Qasim (alias Scheich Abul Amin), eines syrischen Salafisten, der ebenfalls in Ost-Amman wohnte, viele Schriften verfasste und in Kontakt mit vielen hohen salafistischen Scheichs stand. Er hielt im eigenen Haus Kurse ab, sprach über Bildung und salafistische Mission und hatte seine eigene Sicht auf internationale Konflikte. Er kritisierte in seinen Büchern den Kommunismus und islamische Bewegungen, die er von kommunistischen Traditionen beeinflusst sah, zum Beispiel die *Hizb at-Tahrir al-Islami* (»Islamische Befreiungspartei«), sowie den Sufismus.

Die Gruppe um Abu Qatada und Hassan Abu Haniya entwickelte um die Mitte der achtziger Jahre ein salafistisches Bewusstsein, das bezüglich politischer, gesellschaftlicher und organisatorischer Arbeit von dem der Albani-Schule abwich. Sie gründete Anfang der neunziger die *Harakat Ahl as-Sunna wal-Jama'a* (»Bewegung der sunnitischen Gemeinschaft«), mit der viele Dutzend junger Salafisten die Hoffnung auf organisierte salafistische Aktion verbanden. Die Initiative wurde jedoch schnell zwischen staatlicher Repression und Ablehnung durch die traditionelle Salafiya zerrieben; dazu kam die Übersiedlung Abu Qatadas ins Ausland und seine Hinwendung zum Dschihadismus. Entsprechend vollzogen viele Anhänger der Bewegung diesen Schritt nach.

1993 folgte die Gründung der *Jam'iyat al-Kitab was-Sunna* (»Vereinigung Koran und Sunna«) als organisatorische Plattform der Aktionisten. Auch sie erlebte heftige Auseinandersetzungen, die aber diesmal interner Art waren, denn in den neunziger Jahren begann, wie beschrieben, der Aufstieg der dschihadistischen Salafiya, die auf die aktionistische Richtung ausstrahlte, bis die Führung der *Jam'iyat al-Kitab was-Sunna* dem 2003 ein Ende setzte, indem sie die eigene Ausrichtung als *haraki* (»aktionistisch«) definierte und sich vom Dschihadismus distanzierte. Dies war auch eine Reaktion darauf, dass Abu Anas ash-Shami 2003 in den Irak gegangen und sich dort al-Qaida angeschlossen hatte. Die Vereinigung nahm dies zum Anlass, ihre Orientierung neu zu bestimmen, indem sie ein Programm entwickelte, das den Schwerpunkt auf Bildung, Kultur und Wohlfahrt legte. Sie eröffnete Niederlassungen in ganz Jordanien. In den letzten Jahren lag der Schwerpunkt ihrer Arbeit in der Nothilfe für syrische Flüchtlinge, indem sie für diese Hilfslieferungen aus Katar und den Golfstaaten organisiert.

Aber obwohl die aktionistisch ausgerichtete Salafiya sich seit Mitte der neunziger Jahre klar gegenüber der Albani-Linie positioniert hatte, blieb ihre ideologische Identität doch zu undeutlich, als dass sie sich immer gegen andere salafistische Richtungen hätte abgrenzen können. Eine Sammlung von Anhängern in einem einzigen Block war zudem deswegen ein schwieriges Unterfangen, weil es in Jordanien keine geistliche Bezugsautorität für ihre Richtung gab.

Im Folgenden werden wir uns mit der Geschichte von Salafisten befassen, die der aktionistischen Strömung zugerechnet werden: Zayid Ibrahim Hammad, gegenwärtig Vorsitzender der *Jam'iyat al-Kitab was-Sunna*, und Hisham az-Zu'bi, Vorsitzender der salafistischen Vereinigung *I'tisam* (»Ausharren«) und ehemals Mitglied in *Jam'iyat al-Kitab was-Sunna*. Beide gehörten zu den ersten, die sich Abu Qatada, Hassan Abu Haniya und Scheich Abul Amin angeschlossen

hatten. Zudem gehen wir auf den Lebensweg von Usama Shehada (ebenfalls von *Jam'iyat al-Kitab was-Sunna*) und Ahmad Abu Rumman ein, der mit Abu Anas ash-Shami von den Traditionalisten zu den Aktionisten gekommen war und sich dann dem Dschihadismus zugeneigt hatte, bevor er wieder zum aktionistischen Salafismus zurückkehrte.

Da die Konturen der hier besprochenen Strömung so un-
deutlich beziehungsweise widersprüchlich sind, kann man
auch kaum behaupten, es hier mit einem festen ideologischen
Lager zu tun zu haben. Dazu gibt es intern zu viele verschie-
dene Gruppen, Kleingruppen und Persönlichkeiten, die recht
unterschiedliche Vorstellungen von der anzustrebenden Praxis
und eine ebenso unterschiedliche politische Analyse haben.
Feststellen lässt sich nur, dass die Aktionisten im Allgemei-
nen für eine institutionalisierte Arbeit sind, was sie von den
Traditionalisten unterscheidet, die jede politische Betätigung
ablehnen. Zwar gibt es in Jordanien keine salafistische Partei
im eigentlichen Sinn, aber die aktionistischen Salafisten lehnen
Parteiarbeit nicht grundsätzlich ab. Dass sie selbst keine solche
Partei gründen, hängt damit zusammen, dass sie nicht in der
Lage sind, sich zu einem klar umrissenen Block zusammen-
zuschließen und dass ihnen eine geistliche Autorität fehlt.

Der grundlegende Unterschied zwischen Aktionisten und
Dschihadisten liegt darin, dass Letztere den Dschihad als
einzigen Weg zu Veränderung ansehen, während Erstere an
friedliche und institutionelle Missionsarbeit glauben. Dabei
bleibt ihre Haltung zu dieser oder jener Regierung jedoch
eher nebulös beziehungsweise widersprüchlich. Die einen
neigen den Ideen Sayyid Qutbs von der *Hakimiya* zu und
erklären Regime, die nicht nach der Scharia herrschen, für
gottlos, was nach ihrer Sicht auf alle arabischen Regime zu-
trifft. Sie treten aber, anders als die Dschihadisten, nicht für
den bewaffneten Kampf gegen diese ein. Andere wiederum
wollen zwar Machthaber nicht verketzern, unterwerfen sich
aber auch nicht dem Prinzip der Gehorsamspflicht gegen-

über dem Herrscher und stellen sich daher auch nicht gegen oppositionelle Kräfte. Sie glauben, dass Opposition legitim und politische Arbeit nicht verwerflich ist.

Wenn wir uns nun den einzelnen Richtungen und Personen dieses salafistischen Lagers in Jordanien genauer zuwenden, so zeigt sich ein unübersichtliches Geflecht, dem es an einer zentralen Referenz mangelt, wie überhaupt an einem Konsens darüber, welche Art von Veränderung man anstrebt und wie man diese durchsetzen will.

Insbesondere sind zu nennen die *Jam'iyat al-Kitab was-Sunna*-Vereinigung mit Sitz in Hay Nazzal in Ost-Amman und Ablegern in anderen Provinzen. Sie gibt die Zeitschrift *al-Qibla* (»Die Gebetsrichtung«) heraus. Seit einigen Jahren ist sie vor allem in der Wohlfahrt tätig. Ihre Führungsfiguren sind vor allem Zayid Ibrahim, Usama Shehada, Muhammad adh-Dhweib, Bassam al-Nasser und andere. Sie gibt keine eindeutige geistige Linie oder Reformvision vor.

Sodann *al-I'tisam*, ein Verein mit Sitz in Hay az-Zuhur, Ost-Amman, und mehreren weiteren Büros in der Hauptstadt. Er ist kleiner als der erstgenannte Verein, vorrangig tätig in der Waisenpflege, Bildung und Erziehung. Er verfügt über keine großen Finanzquellen. Sein bekanntestes Mitglied ist Hisham az-Zu'bi.

Ferner sind jene Salafisten zu erwähnen, die sich zum aktionistischen Lager bekennen, aber politisch und geistig unterschiedliche Richtungen vertreten, wie Ibrahim al-As'as, Muhammad Abu Rahim sowie einige »Sururisten«. Und schließlich eine Reihe von Akademikern und Schariaprofessoren von jordanischen Universitäten, die in Saudi-Arabien studiert haben oder anderweitig zum Salafismus gekommen sind, deren Interesse aber eher akademisch ist, die sich nicht an geistigen oder politischen Debatten beteiligen und in den Medien und im politischen Spektrum nicht sichtbar sind.

Wenn man zur »Urzelle« der Aktionisten unter Abul Amin zurückgeht, so hat diese zwar die *Jam'iyat al-Kitab*

was-Sunna-Vereinigung gegründet, aber die wichtigsten Mitgründer verließen diese später wieder, um sich anderen Lagern anzuschließen. Abu Qatada wurde zu einer Symbolfigur des dschihadistischen Salafismus in der Welt, Hassan Abu Haniya hat den Salafismus ganz hinter sich gelassen, und Omar Yusuf, der in die genannte Vereinigung eingetreten und später das al-Bukhari-Zentrum in Amman-Marka leitete, schloss sich den Dschihadisten an, ging zur al-Qaida im Irak und wurde dort getötet.

Paradoxerweise haben die Aktionisten nicht nur Mitglieder an den Dschihadismus verloren, sondern – gerade unter denen aus dem Kreis um Abul Amin – auch an die Gegenrichtung im salafistischen Spektrum, also an die apolitischen Traditionalisten. Deutlich wurde dies vor allem in der Gründung des *Al-Imam Abu Abdullah as-Shafi'i*-Zentrums unter Samir Murad ash-Shawabka, dem Imam der *Sunna*-Moschee in Ost-Amman.

Wir haben es also mit einer ideologisch eher unbestimmten Richtung zu tun, deren Zusammenhalt wenig gefestigt ist, die aber doch widerspiegelt, dass es zwischen traditionellen und dschihadistischen noch weitere Spielarten des Salafismus gibt. Es folgen nun einige persönliche Fallbeispiele aus Jordanien.

Zayid Hammad: Der Weg zur Wohltätigkeit

Zayid Ibrahim Hammad steht für den spirituellen und geistigen Lebensweg eines Mannes, der schon während seiner Schulzeit zur aktionistischen Salafiya gekommen ist und dieser auch während seines Studiums und seines Berufslebens treu geblieben ist. Nach dreieinhalb Jahrzehnten, in denen er unter anderem die *Jam'iyat al-Kitab was-Sunna* mitgeprägt und sie im Sinne einer Distanzierung vom Dschihadismus neu aufgestellt hat, hat er sich nun heute fast vollständig der Wohltätigkeitsarbeit verschrieben.

Zayid kam während seiner Gymnasialzeit zum Salafismus. Er wohnte damals in Ra's al-Ain, Ost-Amman, und lernte in der dort gerade neu erbauten »Moschee der rechtgeleiteten Kalifen« zuerst Hassan Abu Haniya und dann Abu Qatada kennen. Beide waren damals noch neu in der Salafiya, ja, diese war damals selbst noch etwas Neues in Jordanien.

Zum Salafismus kam Zayid, weil er sich bereits im Gymnasium für den Propheten interessierte und bei allen religiösen Streitfragen herauszufinden versuchte, wie der Religionsgründer dazu gestanden hätte. Das brachte Hassan Abu Haniya dazu, Zayid vorauszusagen: »Aus dir wird ein Salafist werden, denn du suchst in allen Fragen nach dem Schariabeweis und interessierst dich mehr für die Meinung des Propheten als für die der Gelehrten.«

Zayid Hammad nahm an Seminaren teil, die Hassan Abu Haniya in der Moschee gemäß der salafistischen *Tahawiya*-Schule über Rechtslehre und Scharia anbot, und freundete sich mit anderen Teilnehmern an. Durch den Einfluss von Abu Haniya und Abu Qatada kam er daher schon früh zum Salafismus, sein Religionslehrer in der Schule verstärkte diesen Prozess.

Wir können zudem feststellen, dass der junge Zayid schon damals »aktionsbetont« handelte und reale Veränderungen anstrebte. In seiner Schule war er in einer Schülergruppe zur Förderung von Disziplin, die sich »Freunde der Polizei« nannte. Er begann nun, ausgerechnet in dieser Gruppe den Salafismus zu predigen und verteilte zusammen mit einem jüngeren Freund, Usama Shehada, ebenfalls ein Frühsalafist, entsprechende Schriften und Flyer an Mitschüler.

Nach Ableistung eines zweijährigen Wehrdienstes schrieb er sich 1989 am Arabischen Kolleg für Buchhaltung ein. Er war mittlerweile überzeugter Salafist, besuchte die Freitagspredigten des bekannten Muhammad Ibrahim Shaqra und hörte Vorträge bei Scheich Abul Amin, begleitet von Usama Shehada, Adnan as-Sus und anderen.

Bisher hatte er sich noch nicht als Salafist bezeichnet, denn er hatte die entsprechenden Ideen ja nicht in Abgrenzung zu anderen Richtungen übernommen. Aber als er sich während des Studiums als Studentenvertreter zur Wahl stellte, bekannte er sich erstmals explizit zu seiner Haltung, denn andere Kandidaten waren insbesondere Anhänger der Muslimbrüder. Er war sich allerdings noch nicht im Klaren darüber, dass seine Richtung von der des Scheich al-Albani abwich.

Kurz vor den Wahlen erlebte Zayid aber noch eine unerfreuliche Überraschung mit den Muslimbrüdern. Eigentlich hatte er nicht das Gefühl gehabt, dass ihn allzu viel von ihnen trennte, denn schließlich verband sie die islamische Orientierung, weshalb er als Salafist auch mit ihnen zusammen auf einer Liste kandidierte. Aber die Kandidaten der Muslimbrüder ließen ihn im Stich, als sie plötzlich ihre Teilnahme an von Zayid mitorganisierten Protesten gegen die Erhöhung der Studiengebühren absagten – sie hatten eine entsprechende Weisung von oben bekommen.

Zayid Hammad fragte seine Mentoren Hassan Abu Haniya und Abu Qatada um Rat, ob er den von ihm angezettelten Protest trotzdem fortsetzen solle oder nicht, und sie rieten ihm dazu. Er und andere Salafisten veranstalteten daher Sit-ins ohne die Muslimbrüder, und so war der Bruch vollzogen. Eine solche Art von Protesten und Streiks war damals, bevor Jordanien eine Phase der politischen Liberalisierung einleitete, durchaus nicht ungefährlich und konnte zu Verhaftung führen. Aber die Beharrlichkeit Zayids sowie anderer Salafisten und Studenten führte dazu, dass das Dekanat die Entscheidung zur Erhöhung der Gebühren zurücknahm – ein Riesenerfolg für einen Studenten im ersten Semester, der sich damit großen Respekt für den Rest seines zweijährigen Studiums erarbeitet hatte.

Bei den Wahlen kandidierte Hammad nun getrennt von den Muslimbrüdern. Er bewahrt bis heute sein Wahlprogramm auf (»keine Erhöhung der Studiengebühren, Einrichtung einer

Bibliothek, Meinungsfreiheit«). Was er damals nicht wusste war, dass die Kandidaten seiner Salafistenliste »Sururisten« waren (die dezidiert für oppositionelle politische Aktivität eintraten). Die meisten von ihnen kamen nicht aus Amman, sondern aus Ruseifa, Zarqa und Suwailih.

Zayid wurde gewählt und stellvertretender Vorsitzender der Studentenvertretung, doch nun bekam er es vor dem Hintergrund seiner studentischen Aktivitäten auch zum ersten Mal mit der Staatsgewalt zu tun. Er hatte nämlich nicht nur Proteste und Streiks angeführt, sondern auch ein Fußballturnier unter dem Stichwort der Solidarität mit der »palästinensischen Intifada« organisiert, dem Aufstand der Palästinenser in den besetzten Gebieten gegen Israel, der damals junge Araber und Muslime elektrisierte.

Am letzten Turniertag sprach ihn ein Mitstudent an und fragte, warum er das Turnier nicht König Hussein gewidmet habe. Zayid wusste, dass hier ein Streit provoziert werden sollte, und antwortete: »Warum nicht, nächstes Mal machen wir eines für König Hussein!« Doch der Student bestand darauf, dass das Motto sofort geändert werden müsse. »Es entwickelte sich eine lautstarke Auseinandersetzung«, erinnert sich Zayid Hammad, »und immer mehr jordanische Studenten versammelten sich, wollten mich verprügeln und beschimpften mich wegen meiner palästinensischen Herkunft. Andere Studenten stellten sich ihnen entgegen, und der Streit endete irgendwann, aber ich wurde anschließend zum Geheimdienst einbestellt. Dort verlangten sie, dass ich mein Amt in der Studentenvertretung niederlege, was ich auch tat, weil ich über diese Vorfälle schockiert und frustriert war. Für den Rest meines zweijährigen Studiums blieb ich allem studentischen Aktivismus fern.«

In jener Zeit, im Jahr 1989, wurde das parlamentarische Leben in Jordanien mit Wahlen wiederbelebt. Salafistische Kandidaten gab es nicht, aber Abu Qatada und Hassan Abu Haniya beschlossen, die Kandidaten der Muslimbrüder zu

unterstützen. Zayid warb mit für ihre Liste. Der Kandidat in seinem Wahlkreis hieß Abdulmun'im Abu Zant.

Hammad, damals Anfang zwanzig, sagt im Rückblick, heute würde er sich rücksichtsvoller verhalten. Zum einen entwickelte sich das Verhältnis der Salafisten zu den Muslimbrüdern am Kolleg zu offener Feindschaft, zum anderen habe er sich Studentinnen gegenüber so aggressiv verhalten, dass er, so sagt er heute lachend, sich wundere, dass sie das schweigend hingenommen haben. »Wenn sie uns damals verprügelt hätten, könnte ich ihnen das heute nicht zum Vorwurf machen.« Mit seinen Mitstreitern habe er damals versucht, allen Studierenden die salafistische Sichtweise aufzuzwingen. Sahen sie einen Studenten mit einer Kommilitonin in Zweisamkeit, schritten sie dagegen ein, organisierte jemand eine Exkursion für Männer und Frauen gemeinsam, prangerten sie ihn als Verbrecher an. »Das Problem war«, sagt Zayid wiederum lachend, »dass ich der Zuständige in einem Ausschuss war, der solche Aktivitäten kontrollierte!«

Hammad beschreibt seine salafistischen Aktionen von damals als »extrem konfrontativ« und führt dies darauf zurück, dass »die Scheichs und Prediger, denen wir damals zuhörten, keine Antwort auf die Realität hatten, wie sie an Universitäten herrschte. Wir versuchten daher, unsere Standpunkte mit Gewalt durchzusetzen. Eines Nachts überfluteten wir das ganze Kolleg mit Parolen und Transparenten zur Unterstützung des palästinensischen Aufstands. Am nächsten Tag kam der Dekan zu mir und versuchte mich davon zu überzeugen, dass wir mit solchen Methoden womöglich das Gegenteil des eigentlich gewünschten Ziels erreichen würden.«

Das konfrontative Vorgehen erklärt Hammad damit, dass sie als Studenten damals »der festen Überzeugung waren, dass wir damit am Kolleg und in der Gesellschaft den Islam praktizieren.« Sie seien sogar so weit gegangen, bei ihren Veranstaltungen eine Geschlechtertrennung einzuführen.