

Esther Schirmmacher hat an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn Islamwissenschaft und Nahostsprachen (Arabisch, Persisch, Türkisch) sowie an der Hebrew University of Jerusalem studiert und promovierte 2021 an der Universität Bonn im Fach Islamwissenschaft. Ihre Doktorarbeit befasst sich mit prominenten deutschen Konvertiten zum Islam in der Nachkriegszeit. Während ihres Studiums nahm sie an längeren Sprach- und Forschungsaufenthalten in Ländern wie Jordanien, Israel oder Iran teil und bereiste viele weitere Länder der islamischen Welt. Sie ist Personal Assistant to the General Secretary der Weltweiten Evangelischen Allianz sowie Islamic Relations Coordinator der WEA.



Die Bedeutung des islamischen Gelehrten Muḥammad Nāṣir ad-Dīn al-Albānī (1914-1999) für den heutigen Salafismus

As one of the pioneers of the Salafī movement in the twentieth century, Muḥammad Nāṣir ad-Dīn al-Albānī gave voice to a generation of Muslims marginalized by the new spaces and institutions of religious authority. [...] The momentous political shifts currently underway in the Middle East, some of which are being led by groups claiming to draw inspiration either from Albānī or from those who opposed him, require us with ever more urgency to understand his life and ideas.¹

Der islamische Gelehrte Muḥammad Nāṣir ad-Dīn al-Albānī (1914-1999) hat enormen Einfluss auf den zeitgenössischen Salafismus genommen und sich besonders in islamisch geprägten Ländern auch über seinen Tod hinaus einer großen Anhängerschaft erfreut. Sein Erbe setzt sich aus einer Vielzahl von gedruckten Werken, aber auch aus Predigten im Internet zusammen, die den heutigen Salafismus nachhaltig definieren. al-Albānī, wie auch andere salafistische Vordenker aus dem 20. Jahrhundert, wie z. B. ‘Abd al-‘Azīz b. ‘Abd Allāh b. Bāz (1910-1999) und ‘Abd ar-Raḥmān al-‘Uṭaimīn (1925-2001), adaptierten klassisch-theologische Konzepte an die Moderne und konnten sich so religiöse Legitimität verschaffen.² Ihre religiösen Auffassungen sind in der islamischen Gesellschaft durch die Massenmedien weithin bekannt und so teilweise zur Basis der Glaubensgrundsätze verschiedener salafistischer Strömungen geworden.

Die erste Phase seines Lebens verbrachte al-Albānī in Albanien und Syrien (1914-1961), doch besondere eine zweite, kurze Phase seines Lebens ist beachtenswert, die

¹ OLIDORT, Jacob (2015a), S. 25.

² Vgl. SCHNEIDERS, Thorsten G. (2017), S. 7.

sich in Saudi-Arabien abspielte (1961-1963) und den Höhepunkt seiner Karriere darstellte. Während der letzten Lebensphase (1963-1999) lehrte al-Albānī erneut in Syrien und war dann gezwungen, nach Jordanien auszuwandern. Besonders in dieser Phase seines Lebens prägte er den Salafismus im arabisch-islamischen Raum mit seinen Ideen und Ansichten. Dabei hielt er sich von der aktiven Politik fern, um der Regierung seines jeweiligen Wohnsitzes nicht noch stärker ins Auge zu fallen. Dieses Fernhalten von der Politik ist ebenfalls ein aussagekräftiger Indikator für die spätere Einordnung al-Albānīs in das salafistische Spektrum.

Die Islamische Universität Medina

Die Bildungsinstitution „Islamische Universität Medina“ wurde 1961 als „Missionszentrale der Wahhabiya“³ gegründet. An diese Universität wurde al-Albānī vom damaligen Großmufti Saudi-Arabiens, Muḥammad b. Ibrāhīm Āl aš-Šaiḥ, berufen.⁴ Zu diesem Zeitpunkt schien al-Albānīs Einstellung dem saudischen Staat gegenüber positiv gewesen zu sein⁵ und er nahm den Ruf an. al-Albānī begann, an der Universität *ḥadīth*-Wissenschaften zu unterrichten, obwohl ein solcher Lehrauftrag eigentlich eine fachspezifische Ausbildung, die er nicht genossen hatte, und den Doktorgrad verlangt hätte. Doch seine persönliche Einladung durch eine Führungspersonlichkeit der Universität machte dieses Erfordernis offensichtlich obsolet.

Über die *ḥadīth*-Wissenschaften hinaus, war einer der Schwerpunkte al-Albānīs an der Islamischen Universität Medina die Vermittlung eines Standardkommentars zum *kitāb at-tauḥīd* (Buch über die Einheit Allāhs) von Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhāb.⁶ Auch wenn al-Albānīs Verbleib in Saudi-Arabien nicht von langer Dauer war, so war sein Einfluss an der Universität doch immens und die Zusammenarbeit mit dieser einflussreichen Lehrstätte brachte ihn in Kontakt mit einer Vielzahl von Studenten zahlreicher Nationalitäten. Neben Sympathisanten schuf sich al-Albānī in seinen beiden Lehrjahren aber auch Feinde.⁷

Begriffsdefinition „Salafismus“

³ STEINBERG, Guido (2013), S. 128.

⁴ Vgl. LAV (2012), S. 108. In dem biografischen Interview mit Abū Ishāḥ al-Ḥuwaynī wird diese Information von al-Albānī selbst bestätigt, vgl. HAMDEH (2016), S. 429. LACROIX schreibt hingegen, dass al-Albānī vom späteren Großmufti ‘Abd al-‘Azīz b. ‘Abd Allāh b. Bāz (1910-1999), der damals Vize-Präsident der Islamischen Universität Medina war, an die Islamische Universität Medina berufen wurde, vgl. LACROIX, Stéphane (2008a), S. 7.

⁵ Vgl. „pro-Saudi orientation“ in BERÁNEK, Ondrej und TUPEK, Pavel (2018), S. 127.

⁶ Vgl. LAV (2012), S. 108.

⁷ Vgl. OLIDORT (2015a), S. 22f.

Wenn auch der Terminus Salafismus in dieser Form noch nicht lange in der öffentlichen Wahrnehmung präsent ist⁸, vereint er doch ganz unterschiedliche Interpretationen. Vor der Einbürgerung des Begriffs „Salafist“ war die Bezeichnung „Salafit“ weit verbreitet: Unter den Salafiten (auch Salaf, Salafis, *salafīya* oder *ahl as-salaf*) verstand man ursprünglich die religiösen Vertreter einer Bewegung, die etwa zur Mitte des 19. Jahrhunderts im allmählich kollabierenden Osmanischen Reich entstanden war.⁹ Diese waren von der Bewegung der *ahl al-ḥadīṭ* (Leute der Tradition)¹⁰ beeinflusst worden und wollten verkrustete Strukturen aufbrechen und die damals vorherrschenden Meinungen der islamischen Gelehrten reformieren.¹¹ Viele Wissenschaftler gehen davon aus, dass die *salafīya* bereits als festes Konzept im 19. Jahrhundert bestand und progressive Reformen anstrebte.¹²

Diese Reformen bezogen sich jedoch nicht auf die Orthodoxie, denn die *salafīya* war eher politisch motiviert.¹³ Als die wichtigen Vertreter dieser frühen Strömung gelten Sayyid Ḡamāl al-Dīn al-Afḡānī (1838-1897), Muḥammad ‘Abduh (1849-1905) und Muḥammad Rašīd b. ‘Alī Riḍā (1865-1935).¹⁴ Ihre Reformbewegungen entstanden vorrangig als Reaktion auf den Kolonialismus und propagierten, dass die Rückständigkeit ihrer Länder damit zusammenhänge, dass die Bevölkerung sich von der Religion distanziert hätte.¹⁵ Nur durch die Rückbesinnung auf die Frühzeit könne man den reinen Urislam der *salaf aṣ-ṣāliḥ* (der Rechtschaffenden Altvorderen) wiederherstellen. Die *salafīya* kann auch als eine Art Gegenbewegung zu den Bestrebungen säkularer Muslime zur Zeit der europäischen Expansion gesehen werden, deren Vertreter die Modernisierung nach dem Vorbild westlicher Länder verhindern wollten und das Festhalten am Islam forderten.¹⁶ Diese Strömung des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts wurde aufgrund ihrer Reformbestrebungen lange als positiv beurteilt. Obwohl den drei Schlüsselfiguren (al-Afḡānī, ‘Abduh, Riḍā) die Etablierung

⁸ Vgl. SCHNEIDERS, Thorsten G. (2017), S. 11. SCHNEIDERS bezieht sich unter anderem auf LAUZIÈRE, Henri (2010a), S. 369f.

⁹ Vgl. SCHNEIDERS (2014), S. 4.

¹⁰ Damit sind die sind die Anhänger einer konservativen Strömung gemeint, die ab dem 8. Jahrhundert den Koran und die *ḥadīṭ*-Sammlungen als einzige Quelle der Rechtsprechung anerkannten und die selbstständige Rechtsfindung kritisierten, siehe JAQUES, Kevin R. (2016), S. 26.

¹¹ Vgl. SCHNEIDERS (2014), S. 4.

¹² Vgl. LAUZIÈRE, Henri (2010b), S. 5f.

¹³ Vgl. GHARAIBEH, Muhammad (2014b), S. 119.

¹⁴ Vgl. DZIRI, Bacem (2014), S. 148.

¹⁵ Vgl. GHARAIBEH (2014b), S. 119.

¹⁶ Vgl. STEINBERG, Guido und HARTUNG, Jan-Peter (2005), S. 681.

des zeitgenössischen Salafismus zugeschrieben wird, bezogen sie sich in ihren Schriften nie auf den Begriff *salafīya*:

A closer look at primary sources, however, will show that these premises are mistaken. [...] What is invalid is the deeply ingrained belief that Muslims at the time used the words *Salafism* and *Salafī* to designate this reformist movement in all of its aspects. [...] It is easy to assume that al-Afghani and ‘Abduh spoke of Salafism in their own writings and referred to themselves as Salafis. Yet they never did.¹⁷

Es gibt auch keinen Beweis dafür, dass islamische Gelehrte in der Zeit des europäischen Mittelalters das Wort *salafīya* als Substantiv für Salafismus benutzt hätten.¹⁸ Oft wurde „Salafī“ einfach als Synonym für „authentisch“ gebraucht.¹⁹ Die Strömung ist jedoch nicht gemeint, wenn hier von „Salafisten“ die Rede ist, die zur besseren Unterscheidung auch oft Neo-Salafisten genannt werden. Die beiden Strömungen müssen deutlich voneinander unterschieden werden, denn der zeitgenössische Salafismus ist keine unmittelbare Fortsetzung der *salafīya* al-Afġānīs, ‘Abduhs und Riḏās.

Ebenso wie die *salafīya* schufen die Neo-Salafisten keine neue „Denkrichtung im Islam“²⁰, denn auch sie knüpfen in ihrer Theologie an islamische Gelehrte vor 1800 an. *salafīya*, Wahhabiten²¹ und Salafisten stimmen darin überein, das Vorbild der islamischen Urgemeinde, der *umma* (Gemeinschaft), nachzuahmen, da deren Lebensweise als perfekte Umsetzung des Islam betrachtet wird.²² Ganz besonders idealisieren sie das Verhalten der ersten drei Generationen nach Muḥammad, den *salaf aṣ-ṣāliḥ*, deren Handeln als absoluter Maßstab für die Ausübung der Religion gilt und von Salafisten als Richtlinie für die Gegenwart und Zukunft angesehen wird. Als Begründung für ihren eingeschlagenen Weg sehen Neo-Salafisten den Niedergang der Kultur und gerechter Politik der letzten Jahrzehnte.²³ Das Verständnis des Begriffs Salafismus hat sich über die Jahrzehnte immer

¹⁷ LAUZIÈRE (2010b), S. 5f.

¹⁸ Vgl. LAUZIÈRE (2010a), S. 370f.

¹⁹ Vgl. HEGGHAMMER, Thomas (2009), S. 249.

²⁰ SCHNEIDERS (2014), S. 13.

²¹ Der Wahhabismus geht auf Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb (1703-1792) zurück. Sein Pakt mit Muḥammad b. Sa‘ūd b. Muḥammad Āl Muqrān (1700-1765) führte zum ersten saudischen Staat. Muḥammad Ibn Sa‘ūd war von 1735 bis 1765 der Stammesführer dieser saudischen Dynastie, siehe OLIDORT (2015b), S. 8.

²² Vgl. SCHNEIDERS (2014), S. 13.

²³ Vgl. SAGEMAN, Marc (2008), S. 36.

wieder verändert, oder, um es mit LAUZIÈRES Worten zu sagen: „Each era had its own version of *salafīyya*“.²⁴

„Neo-Salafismus“

Im Kontext des Neo-Salafismus fand die Unterteilung in drei Strömungen ausgeprägte Akzeptanz: Anhänger des **puristischen (oder auch quietistischen) Salafismus** richten ihr ganzes Leben darauf aus, exakt nach den Vorgaben Muḥammads zu leben; seine Nachahmung in allen Lebensbereichen besitzt oberste Priorität.²⁵ Dabei wird versucht, das private und religiöse Leben von „Neuerungen“ fernzuhalten, beziehungsweise zu reinigen, um sich dem Urzustand der Anfangszeit des Islam möglichst weit anzunähern.²⁶

Der **aktivistische Flügel des Salafismus** vertritt ebenfalls, dass die Zustände zur Zeit Muḥammads wiederhergestellt werden müssten; zusätzlich versucht diese Strömung jedoch auch, „die Gesellschaft und den Staat nach ihren Vorstellungen umzugestalten“.²⁷ Die Pflicht zur *daʿwa* (Einladung) von Nicht-Muslimen ist Teil dieser Haltung; vor allem sollen aber auch Muslime, die die Richtigkeit dieser Strömung noch nicht erkannt haben, von den salafistischen Glaubensinhalten überzeugt werden.²⁸

Die dritte Richtung wird als **ḡihādistischer Salafismus** bezeichnet. Dieser vertritt sowohl die Glaubensvorstellungen der puristischen Salafisten als auch die Auffassung, dass der Staat und die Gesellschaft nachhaltig nach islamischen Vorstellungen verändert werden müssten. Diese Strömung akzeptiert oder fordert für die Umsetzung ihrer Ziele jedoch explizit Gewalt. ḡihādistische Salafisten wollen den *ḡihād* gegen Ungläubige führen, der Todesopfer beim Einsatz für die Sache Allāhs nicht nur akzeptiert, sondern die Beteiligung an Anschlägen und Kriegseinsätzen auch als religiöse Pflicht ansieht.²⁹ Die Propaganda der aktivistischen und ḡihādistischen Strömung soll vor allem Muslime erreichen, die bereits der muslimischen *umma* angehören: Es sollen Gläubige angeworben werden, um ihnen zum „richtigen“ Weg und zur „korrekten“ Glaubensausübung zu verhelfen.³⁰

²⁴ LAUZIÈRE, Henri (2010a), S. 369. Einen besonderen Fokus auf dieses Thema setzt auch HAYKEL, Bernard (2009), S. 33–57.

²⁵ Vgl. SCHNEIDERS (2014), S. 14f.

²⁶ Vgl. ebd., S. 14f.

²⁷ Ebd., S. 15.

²⁸ Vgl. ebd., S. 15.

²⁹ Vgl. ebd., S. 15.

³⁰ Vgl. ABU ZAYD, Nasr Hamid (2010), S. 167.

Die Bedeutung von *al-walā' wa-l-barā'* für den Salafismus

Das Konzept *al-walā' wa-l-barā'* (Loyalität und Lossagung) kann als grundlegender Maßstab von Salafisten aller Strömungen bezeichnet werden und hatte seinen Ursprung wahrscheinlich schon in frühislamischer Zeit: Es diente wohl dem Zweck, einer „Innen-Gruppe“ (*al-walā'*) gegenüber loyal zu sein, während man sich von einer „Außen-Gruppe“ (*al-barā'*) distanziert.³¹ Gemeint ist damit, dass man seiner eigenen Gemeinschaft loyal gegenüber steht, während man sich von Fremden abgrenzt. Noch in der Zeit vom 10. bis ins 12. Jahrhundert wurde dieses Konzept von hanbalitischen Gelehrten als *bid'a* (Neuerung) abgetan.³²

Der einflussreiche syrische Gelehrte Taqī ad-Dīn Aḥmad b. Taimīya (1263-1328) griff auf das Konzept *al-walā' wa-l-barā'* jedoch wenig später zurück, um Muslime aufzurufen, sich von Bräuchen der Juden und Christen fernzuhalten; seiner Überzeugung nach durfte man die Traditionen der anderen Buchreligionen nicht übernehmen und die eigene Religion mit diesen Bräuchen beflecken.³³ Ibn Taimīya betrachtete sich trotz dieser divergierenden Auffassung –, denn zuvor war das Konzept ja als unerlaubte Neuerung abgetan worden – als Hanbalit.

So könnten es laut WAGEMAKERS Ibn Taimīyas Schriften gewesen sein, die den Gelehrten Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb (1703-1792) auf der Arabischen Halbinsel stark beeinflusst hatten und die dazu führten, dass das Prinzip *al-walā' wa-l-barā'* „Eingang in den ‚Wahhabismus‘, der zentralarabischen Form des Salafismus“ gefunden hat.³⁴ Aber auch durch Ḡuhaimān al-'Utaibī (1936-1980), den Anführer der Besetzung der Großen Moschee in Mekka 1979 und Abū Muḥammad 'Aṣim al-Maqdisī (g. 1959) konnte sich dieses Konzept im Ḡihādismus etablieren.³⁵

al-Albānī bezeichnete sich im Gegensatz zu den salafitischen Vordenkern der Reformbewegung im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert, selbst als *salafī*, um den Rückbezug zu den *salaf aṣ-ṣāliḥ* herzustellen; dieser Rückbezug war aus seiner Perspektive sowohl in religiöser, als auch in rechtlicher Sicht erforderlich.³⁶ So betonte er, dass man seine *'aqīda* (Glaubenslehre) vor allem auf die individuelle religiöse Lebensführung anwenden müsse und dass die Reinigung des Glaubens von unislamischen Einflüssen (*tasfiya*) und die

³¹ Vgl. WAGEMAKERS, Joas (2014b), S. 64 und LACROIX, Stéphane (2010), S. 16.

³² Vgl. WAGEMAKERS (2014b), S. 66.

³³ Vgl. ebd., S. 66.

³⁴ WAGEMAKERS (2014b), S. 67.

³⁵ Vgl. LOHLKER, Rüdiger (2009), S. 62.

³⁶ Vgl. NEDZA, Justyna (2014), S. 83.

Erziehung der Muslime (*tarbīya*) der eigentliche Weg der *salaf aṣ-ṣāliḥ* sei.³⁷ Den Islam von allen unerlaubten Neuerungen zu reinigen, würde automatisch zu dem Konzept *taṣfīya wa-t-tarbīya* (Purifizierung und Erziehung) führen.

Einordnung al-Albānīs

Schon früh hatte sich Muḥammad Nāṣir ad-Dīn al-Albānī für die *ḥadīth*-Wissenschaft interessiert, er lehnte jedoch jedwede traditionelle Rechtsschule ab und begann, sich ausschließlich auf die *ḥadīth*-Wissenschaft zu konzentrieren, die seiner Meinung nach das einzige Tor zur Wahrheitsfindung war. Insbesondere bei der Klassifizierung von *aḥādīth* in starke (*ṣaḥīḥ*) und schwache (*daʿīf*) hob er sich von anderen Gelehrten ab.

Mit der Ablehnung der traditionellen Rechtsschulen hatte sich al-Albānī nicht nur mit seiner Familie überworfen und sich von der *madḥab* (Rechtsschule) seiner Familie abgewandt, sondern sich auch immer weiter von traditionellen Gelehrtenkreisen distanziert und mit der Tradition des Salafismus identifiziert, einer der erfolgreichsten sunnitischen Strömungen der heutigen Zeit.

al-Albānīs Wirken zeichnete sich besonders durch die Predigt eines islamischen Puritanismus aus.³⁸ Mittels der *ḥadīth*-Wissenschaft versuchte er, für sich selbst und andere Muslime ein möglichst authentisches Bild der Vorschriften der „Rechtschaffenen Altvorderen“ und des Propheten Muḥammad und seiner Gefährten zu zeichnen und eine autoritative Einteilung für rechtes und unrechtes Verhalten für die Gegenwart zu entwickeln.³⁹ Zu zahlreichen Ansichten al-Albānīs bestand jedoch unter islamischen Gelehrten kein Konsens: „al-Albani, however, was highly controversial, in part because of his bold criticism of the canonical collections of hadiths, but above all because of his approach to fiqh.“⁴⁰ al-Albānīs Ansichten waren teilweise so umstritten, dass er viel Ablehnung erfuhr.

LAV schreibt zur Einordnung al-Albānīs, dass seine Wurzeln eigentlich bei den Reformern der frühen Salafiten-Bewegung liegen, die die Jurisprudenz reformieren wollten.⁴¹ al-Albānī hob sich mit seiner *ḥadīth*-Methodik von der *salafīya* ab, kam aber auch zu

³⁷ Vgl. ebd., S. 83f und LACROIX (2009), S. 69.

³⁸ Vgl. SCHNEIDERS (2017), S. 7.

³⁹ Vgl. ebd., S. 7.

⁴⁰ Vgl. PIERRET, Thomas (2013), S. 106.

⁴¹ Vgl. LAV (2012), S. 109f.

Schlüssen, die wahhabitischen Auffassungen widersprachen.⁴² Diese Tatsache wurde an seiner kontroversen Beziehung zum saudischen Staat deutlich. Zwar unterrichtete er dort von 1961 bis 1963, doch lehnte er den Anspruch Saudi-Arabiens ab, dass dort der reine Islam umgesetzt würde und *sunna* und *bid'a* zutreffend definiert würden.

Auch al-Albānīs Positionierung zu *kufr* (Unglaube) ist ein Indikator dafür, welcher salafistischen Strömung sich al-Albānī zuordnen lässt. Seiner Meinung nach existieren zwei Arten des Unglaubens, die, die sich auf die Glaubensüberzeugungen (*i'tiqādī*) bezieht und die, die sich auf das Handeln (*'amalī*) des Menschen bezieht.⁴³ Jedoch hat nur eine Art Einfluss auf den Status des Einzelnen als Gläubiger: „Only the first strips the offender of his status as a believer; the second, even though it is called *kufr* in some prooftexts, does not.“⁴⁴ Seiner Textauslegung zufolge trennt nur fehlender Glaube vom Islam, während falsches Handeln oder das Unterlassen guter Taten den Gläubigen nicht zu einem Ungläubigen macht.⁴⁵

al-Albānī verfocht den Anspruch, einen reinen Islam zu lehren. Mit diesem elitären Wahrheitsanspruch setzen Salafisten sich über bereits seit der Frühzeit des Islam tradierte Methoden der islamischen Gelehrten hinweg. Dabei bediente er sich immer wieder Überlieferungen, deren Authentizität nicht gesichert ist oder deren *isnād* (Überlieferungskette) in der herkömmlichen Theologie als fehlerhaft gilt.⁴⁶

Schlussbetrachtung

Muḥammad Nāṣir ad-Dīn al-Albānīs anhaltende Popularität im islamisch geprägten Raum und sein Einfluss, insbesondere auf die *ḥadīth*-Wissenschaften und salafistischen Strömungen, machen diese Persönlichkeit der islamischen Theologie des 20. Jahrhunderts zu einem interessanten Forschungsgegenstand. Obwohl seine Ausbildung im Geiste der hanafitischen Lehre geschah, brach al-Albānī früh mit seiner Familie und entschied sich, keiner einzelnen *madḥab* (Rechtsschule) mehr angehören zu wollen. Stattdessen räumte er anderen Prinzipien oberste Autorität in der Textauslegung ein, wie zum Beispiel dem Konzept *al-walā' wa-l-barā'* (Loyalität und Lossagung). Er verschrieb sich schließlich vollkommen der *ḥadīth*-

⁴² Vgl. ebd., S. 109f.

⁴³ Vgl. LAV (2012), S. 112.

⁴⁴ Ebd., S. 112.

⁴⁵ Vgl. ebd., S. 112.

⁴⁶ Vgl. GÖRKE, Andrea und MELCHERT, Christopher (2014), S. 33.

Wissenschaft, die für ihn den eigentlichen Schlüssel zu einer korrekten Ausübung des Glaubens und der Rückkehr zum einzig wahren Islam darstellte.

Eine weitere wichtige Thematik stellte für al-Albānī die Definition des *tauḥīd* (Eingottglaube) dar, da ein Muslim seiner Auffassung nach ohne ein umfassendes Verständnis und eine ganzheitliche Umsetzung des *tauḥīd* weder ein Gläubiger sein noch ins Paradies eintreten könne. Auch könne er vor Allāh seine guten Taten nicht geltend machen, denn die Bewahrung des *tauḥīd* sei der Schlüssel zum Glauben und zur Errettung im Jenseits.

Im gesamten Spektrum des Salafismus wird auf die Notwendigkeit verwiesen, dem *tauḥīd* oberste Priorität einzuräumen und sich zu seiner Wahrung von vielen Dingen des alltäglichen Lebens fernzuhalten, die zu Vielgötterei führen und damit den Menschen ins Verderben führen könnten. Auch bei der Bezugnahme al-Albānīs auf Juden und Christen bildet der *tauḥīd* für in die eigentliche Trennlinie zwischen Muslimen, Juden und Christen, die den Gläubigen vom Ungläubigen scheidet. Ebenso wie den *ḡihād* zählt al-Albānī den *tauḥīd* zu den Grundpflichten des Islam.

al-Albānīs Einfluss als Gelehrter und Aktivist ist enorm: Für zahlreiche Salafisten wurde al-Albānī zum Ideengeber und geistigen Vater, wenn er nicht sogar auf Grund seiner Neubewertung der *aḥādīṭ* als Begründer einer eigenen Rechtsschule betrachtet werden kann.

Literaturverzeichnis

- ABU ZAYD, Nasr Hamid (2010): Fundamentalismus. Von der Theologie zur Ideologie. In: SCHNEIDERS, Thorsten G. (Hg.): *Islamverherrlichung*. Wenn die Kritik zum Tabu wird. Wiesbaden: Springer VS, S. 159–169.
- BERÁNEK, Ondrej und TUPEK, Pavel (2018): *The Temptation of Graves in Salafi Islam*. Iconoclasm, Destruction and Idolatry. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- DZIRI, Bacem (2014): „Das Gebet des Propheten, als ob Du es sehen würdest“ – Der Salafismus als „Rechtsschule des Propheten?“ In: SAID, Behnam T. und FOUAD Hazim (Hg.): *Salafismus*. Auf der Suche nach dem wahren Islam. Bonn: BPB, S. 132–159.
- GHARAIBEH, Muhammad (2014b): Zum Verhältnis von Wahhabiten und Salafisten. In: SCHNEIDERS, Thorsten G. (Hg.): *Salafismus in Deutschland*. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung. Bielefeld: Transcript, S. 117–124.
- GÖRKE, Andrea und MELCHERT, Christopher (2014): Was wir wirklich über die frommen Altvorderen (as-salaf as-sālih) und ihre Vorstellungen vom islamischen Recht wissen können. In: SCHNEIDERS, Thorsten G. (Hg.): *Salafismus in Deutschland*. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung. Bielefeld: Transcript, S. 27–43.

- HAYKEL, Bernard (2009): On the Nature of Salafi Thought and Action. In: MEIJER, Roel (Hg.): *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*. London: Hurst&Company, Bd. 106, S. 33–57.
- HEGGHAMMER, Thomas (2009): Jihadi-Salfis or Revolutionaries? On Religion and Politics in the Study of Militant Islamism. In: MEIJER, Roel (Hg.): *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*. London: Hurst&Company, S. 244–266.
- JAQUES, Kevin R. (2016): Ahl al-Hadith. In: MARTIN, Richard C. (Hg.): *Encyclopedia of Islam in the Muslim World*, Bd. 1, S. 26.
- LACROIX, Stéphane (2010): *Les islamistes saoudiens. Une insurrection manquée*. Paris: Presses Universitaires de France.
- LAUZIÈRE, Henri (2010a): The Construction of Salafiyya. Reconsidering Salafism from the Perspective of Conceptual History. In: *International Journal of Middle East Studies*, Bd. 42, Nr. 3, S. 369–389.
- LAUZIÈRE, Henri (2010b): *The Making of Salafism. Islamic Reform in the Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LAV, Daniel (2012): *Radical Islam and the Revival of Medieval Theology*. New York: Cambridge University Press.
- LOHLKER, Rüdiger (2009): *Dschihadismus*. Materialien. Wien: Facultas.
- NEDZA, Justyna (2014): „Salafismus“ – Überlegungen zur Schärfung einer Analysekatgorie. In: SAID, Behnam T. und FOUAD Hazim (Hg.): *Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam*. Bonn: BPB, S. 80–105.
- OLIDORT, Jacob (2015a): *In Defense of Tradition: Muḥammad Nāṣir ad-Dīn al-Albānī and the Salafī method*. Princeton: Princeton University (Dissertation).
- PIERRET, Thomas (2013): *Religion and State in Syria: The Sunni Ulama from Coup to Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SAGEMAN, Marc (2008): *Leaderless Jihad. Terror Networks in the Twenty-First Century*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- SCHNEIDERS, Thorsten G. (2014): Einleitung. In: SCHNEIDERS, Thorsten Gerald (Hg.): *Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung*. Bielefeld: Transcript, S. 9–24.
- SCHNEIDERS, Thorsten G. (2017): Historisch-theologische Hintergründe des Salafismus. In: TOPRAK, Ahmet und WEITZEL, Gerrit (Hg.): *Salafismus in Deutschland. Jugendkulturelle Aspekte, pädagogische Perspektiven*. Wiesbaden: Springer VS, S. 3–25.
- STEINBERG, Guido und HARTUNG, Jan-Peter (2005): Islamistische Gruppen und Bewegungen. In: ENDE, Werner und STEINBACH, Udo (Hg.): *Der Islam in der Gegenwart*. München: C. H. Beck, S. 681–695.
- STEINBERG, Guido (2013): *Saudi-Arabien. Politik - Geschichte - Religion*. München: C. H. Beck.
- WAGEMAKERS, Joas (2014b): Salafistische Strömungen und ihre Sicht auf al-wala' wa-l-bara' (Loyalität und Lossagung). In: SAID, Behnam T. und FOUAD Hazim (Hg.): *Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam*. Bonn: BPB, S. 55–79.