ISPK-Studien zur Terrorismusforschung | 1

Institut für Sicherheitspolitik
Universität Kiel

Nina Wiedl

Zeitgenössische Rufe zum Islam

Salafitische Da'wa in Deutschland 2002 – 2011

Nomos

ISPK-Studien zur Terrorismusforschung

herausgegeben vom

Institut für Sicherheitspolitik gGmbH (ISPK),
an der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel

Band 1

Nina Wiedl

Zeitgenössische Rufe zum Islam

Salafitische Da'wa in Deutschland 2002 – 2011

Nomos

ISPK Institute for Security Policy Kiel University

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

ISBN 978-3-8487-3850-2 (Print)
ISBN 978-3-8452-8173-5 (ePDF)

1. Auflage 2017
© Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2017. Gedruckt in Deutschland. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Danksagung

Die hier vorgelegte Publikation basiert auf einer Studie, die im Sommer 2016 von der Kreitman School of Advanced Graduate Studies der Ben-Gurion-Universität des Negev in Beer Sheva als Dissertation angenommen wurde. Ich möchte meiner Doktormutter Frau Dr. Daniella Talmon-Heller für ihre stetige Beratung und wertvolle Unterstützung während meines Ph.D. Studiums herzlich danken. Mein Dank gilt zudem meinem Zweitbetreuer Herrn Dr. Rainer Brunner. Seine hilfreichen Vorschläge und kritischen Fragen haben mich sehr motiviert und halfen mir bei der Fertigstellung der Dissertation. Herzlich bedanken möchte ich mich auch für die finanzielle Unterstützung der Israel Science Foundation (ISF), Centers of Excellence Program (Grant No. 1679/09), die diese Studie ermöglicht hat. Des Weiteren danke ich dem Institut für Sicherheitspolitik (ISPK) an der Universität Kiel für die finanzielle Unterstützung bei der Herausgabe dieses Bandes.

Ganz besonders danken möchte ich zudem allen von mir interviewten Personen. Insbesondere gilt mein Dank den Frauen aus der al-Nur Moschee für ihre Offenheit und ihr Angebot, an ihren Aktivitäten in der Moschee zu partizipieren. Ohne ihre Unterstützung wäre es mir nicht möglich gewesen, diese Forschung durchzuführen. Weiterhin gilt mein Dank Mariella Ourghi, Klaus Hummel, Milena Uhlmann und Carmen Becker für inspirierende Diskussionen über die Salafibewegung und ihre *daʿwa* in Deutschland.

Hamburg, im Mai 2017 Nina Wiedl

Inhaltsverzeichnis

Danksagung 5

Abkürzungsverzeichnis 11

Transliteration und Zitate des Korans und der *aḥādīth* 13

Prolog 15

Einleitung 19

1. Proem 19
2. Das *daʿwa*-Phänomen 24
3. Forschungsdesign 33

1. Salafismus 45

1.1. Einleitung 45
1.2. *al-Salafiyya*: Begriff, Methodik und Fundamente 51
1.2.1. Salafis vs. Schiiten 64
1.3. Das Selbstverständnis von „Salafis“ 67
1.4. *Daʿwa-wahhābiyya* und der Einfluss Muḥammad ibn ʿAbd al-Wahhābs auf zeitgenössische salafitische *daʿwa*-Bewegungen 70
1.5. Trends der zeitgenössischen Salafibewegung 77
1.6. Die Erklärung zum Abtrünnigen: *takfīr* und *takfīr al-ḥākim* 88
1.7. *al-Walāʾ wa-l-barāʾ* und *ṭāghūt* 93
1.8. Typologie der deutschen Salafibewegung 99

2. Die salafitische *daʿwa*-Bewegung in Deutschland 111

2.1. Einleitung 111
2.2. Die Entstehung und Entwicklung der Bewegung 112
2.2.1. Die Phase des Aufbaus 112
2.2.2. Die Konsolidierungsphase 114

2.2.3. Fragmentierung und Widerstreit 119
2.2.4. Gegensätzliche Trends und Strategien 125
2.2.5. Trennungen und neue (alte) Allianzen 132
2.2.6. Der Einfluss des ägyptischen politischen Salafismus 137
2.2.7. Abriss der Geschichte *jihād*-salafitischer *daʿwa* in Deutschland 140
2.3. Die Salafibewegung: Anhängerschaft, Zentren und Merkmale salafitischer Gemeinschaften 143
2.4. Organisationsstrukturen und Hierarchien 155
2.5. Finanzierung und Unterstützung salafitischer *daʿwa* 160
2.6. Prominente Salafiprediger und ihre *daʿwa*-Plattformen 168
2.6.1. Hassan Dabbagh alias Shaykh Abul Hussein 168
2.6.2. Mohamed Benhsain alias Shaykh Abu Jamal 172
2.6.3. Neil Bin Radhan 174
2.6.4. Muhamed Ciftci alias Shaykh Abu Anes 175
2.6.5. Pierre (Salahuddin) Vogel alias Abu Hamza 180
2.6.6. Sven (Hussein) Lau alias Abu Adam 184
2.6.7. Abdul (Abu ʿAbdir-Rahman) Adhim Kamouss 186
2.6.8. Ibrahim Abou-Nagie 188
2.6.9. Said el-Emrani alias Abu Dujana 189
2.6.10. *Daʿwa*-Plattformen des Predigernetzwerkes DWR 190
2.7. Salafis und etablierte Islamverbände 192
2.8. Salafis, der Staat und nicht islamische Gruppierungen 196
2.9. Kooperationen zwischen Salafis im In- und Ausland 202
2.10. Der eschatologische Charakter der Salafibewegung 208

3. Definitionen, Strategien und Konzepte salafitischer *daʿwa* 215

3.1. Einleitung 215
3.2. Definitionen des Begriffes „*daʿwa*“ 216
3.3. Die Grundlagen für die *daʿwa* im Koran und den *aḥādīth* 219
3.4. *Daʿwa* und *al-amr bi-l-maʿrūf wa-l-nahy ʿan al-munkar* 225
3.5. *Daʿwa* und *jihād* 228
3.6. *Daʿwa* und Proselytisierung 249
3.7. *Daʿwa* als kollektive oder individuelle Pflicht 252
3.8. Die Mobilisierung von Laienpredigern 257
3.9. Strategien für die „Islamisierung“ der Gesellschaft 264
3.10. Zielgruppen der *daʿwa* 267
3.11. Ziele und Aspekte der *daʿwa* 274
3.11.1. Ziele und Aspekte der *daʿwa* an Nichtmuslime 275
3.11.2. Haben Salafis das Ziel, in Deutschland die Gesetze der *sharīʿa* zu implementieren? 278

3.11.3. Der Kampf gegen „Islamhetze“ und „Islamhasser“ 282
3.11.4. Das Streben nach dem Monopol auf den „wahren“ Islam 288
3.11.5. Ziele und Aspekte der *daʿwa* an Muslime 289
3.12. Qualifikationen eines *dāʿī* 302
3.13. Frauen im Bereich der *daʿwa* 308
3.14. Methoden der *daʿwa* 314

4. Stile, Inhalte und verbreitete Motive salafitischer *daʿwa* 327

4.1. Einleitung 327

Sektion A: Stile und Inhalte

4.2. Themen für alle *daʿwa*-Vorträge und -Gespräche 329
4.3. *Daʿwa* an Muslime 331
4.4. *Daʿwa* an Nichtmuslime 338
4.5. Richtlinien für einen *daʿwa*-Vortrag an Nichtmuslime 348
4.6. *Daʿwa* an Atheisten und Deisten 351

Sektion B: Verbreitete Motive in der *daʿwa* an Nichtmuslime

4.7. Die Assimilation des Christentums in den Islam 360
4.8. Die Wahrheit und Universalität des Islam 363
4.9. Islam und Gewalt – Islam und Frieden 378
4.10. Islam und Frauenrechte 386
4.11. Islam und Menschenrechte – Islam als Religion der Gleichheit und Gerechtigkeit 392
4.12. Islam bietet einen Sinn im Leben und Seelenfrieden 404
4.13. Paradies vs. Hölle 411

5. Fallstudie – Salafitische *daʿwa* in der al-Nur Moschee 414

5.1. Einleitung 414
5.2. Die Moschee und ihre salafitische Gemeinschaft 418
5.3. *Daʿwa* als Aufgabe eines deutschen salafitischen *imām*s 426
5.4. In der Moschee gelehrte Definitionen, Strategien und Konzepte der *daʿwa* 428
5.5. Islamisches Recht und salafitische *daʿwa* 447
5.6. *Daʿwa*-Vorträge an Gruppen von Nichtmuslimen 452
5.7. In der Moschee zum Verkauf angebotene *daʿwa*-Literatur 458
5.8. *Daʿwa* an der Basis: *Daʿwa*-Gespräche in der Moschee 464
5.9. Unterstützung und Aktivitäten für neue Muslime 468
5.10. *Daʿwa* an Muslime: Islamunterrichte und -seminare 472

5.11. „Tauhid e.V.“ – der *daʿwa*-Verein von Aktivisten aus dem Umfeld der Moschee 479

Resümee 487

Literaturverzeichnis 509

Abkürzungsverzeichnis

AQ	al-Qāʿida
CIMS	Conveying Islamic Message Society
COCG	Cooperative Office for Call and Guidance
DITIB	Diyanet İşleri Türk İslam Birliği (Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion e.V.)
DMK	Deutschsprachiger Muslimkreis
DWR	Die Wahre Religion
ECFR	European Council for Fatwa and Research
EZP	Einladung zum Paradies e.V.
GIMF	Globale Islamische Medienfront
HuT	Hizb ut-Tahrir/Ḥizb al-Taḥrīr (Partei der Befreiung)
IBKB	Islamisches Bildungs- und Kulturzentrum Braunschweig e.V.
IGD	Islamische Gemeinschaft in Deutschland e.V.
IGMG	Islamische Gemeinschaft Millī Görüş e.V.
I.I.Z.	Islamisches Informationszentrum Ulm e.V.
IS	Islamischer Staat (al-Dawla al-Islāmiyya)
IZDB	Interkulturelles Zentrum für Dialog und Bildung e.V.
IZM	Islamisches Zentrum München
MB	Muslimbruderschaft
MI	Millatu-Ibrahim
MJD	Muslimische Jugend in Deutschland e.V.
MKH	Multikulturhaus Neu-Ulm
NSB	Neue Soziale Bewegungen
OIC	Organisation für Islamische Zusammenarbeit (Munaẓẓamat al-Taʿāwun al-Islāmī); bis 2011: Organisation der Islamischen Konferenz.
RM	Ressourcenmobilisierungstheorie
TSB	Theorien Sozialer Bewegungen
TJ	Tablīghī Jamāʿat (Gemeinschaft der Verkündigung)
WAMY	World Assembly of Muslim Youth
WWAII	World Wide Association for Introducing Islam (al-Hayʾa al-ʿĀlamiyya li-l-Taʿrīf bi-l-Islām)
ZMD	Zentralrat der Muslime in Deutschland

Transliteration und Zitate des Korans und der *aḥādīth*

Die Transliteration arabischer Wörter erfolgt der Lesbarkeit willen in einer vereinfachten Form. Sofern allgemein gebräuchliche Eindeutschungen arabischer Begriffe sowie Städte- und Personennamen existieren, werden diese verwendet. Andere Begriffe und Eigennamen wurden entsprechend der Regeln des International Journal of Middle East Studies (IJMES) transliteriert. Begriffe aus dem Merriam-Webster Wörterbuch, Titel von Publikationen und Eigennamen, einschließlich Namen von Organisationen, wurden nach den gleichen Regeln wie Fachwörter transliteriert. Pluralformen arabischer Worte (bspw. *imām*e, *shaykh*s) wurden unter Verwendung der nicht kursiv gesetzten deutschen Pluralendung gebildet. Eine Ausnahme bilden Pluralformen, die in wissenschaftlichen Publikationen üblicherweise in arabischer Form zu finden sind (bspw. *ʿulamāʾ, duʿāt*, *aḥādīth*).

In der Sekundärliteratur sowie in Übersetzungen arabischsprachiger Werke und in deutsch- oder englischsprachigen salafitischen Publikationen bereits transliterierte Titel, Namen und andere Termini sowie orthografische und grammatikalische Fehler wurden in Zitaten aus diesen Quellen unverändert übernommen. Bei arabischen Eigennamen deutscher Salafis (bspw. Abu ʿAbdir Rahman) wurde die von diesen Akteuren selbst gewählte und in deutschsprachigen Publikationen übliche Transliterationsform beibehalten.

Koranstellen werden, falls nicht anders angegeben, zitiert nach *Der edle Quran und die Übersetzung seiner Bedeutungen in die deutsche Sprache,* Übers. Scheich ʿAbdullāh aṣ-Sāmit Frank Bubenheim und Nadeem Elyas (al-Madīna al-Munawwara: König-Fahd-Komplex zum Druck vom Qurʾān, 2003). Zitate der *aḥādīth* sind, wenn nicht anders angegeben, der Online-Datenbasis www.sunnah.com entnommen. Meine Nummerierung der *aḥādīth* entspricht der dort angegebenen arabischen Referenznummer oder, falls nicht vorhanden, der dort angegebenen in-book Referenznummer.

Alle Übersetzungen fremdsprachiger Text stammen von mir selbst, falls nicht anders angegeben.

Prolog

Als ich im Januar 2007 im Internet nach deutschsprachiger *daʿwa* („Ruf" oder „Einladung" [zu Allāh]) suchte, wurde ich auf ein Netzwerk einiger Prediger aufmerksam – Hassan Dabbagh, Mohamed Benhsain, Muhamed Ciftci, Pierre Vogel und Ibrahim Abou-Nagie – das sich keiner mir bekannten islamischen Gruppe oder Organisation in Deutschland zuordnen ließ.[1] Ich erkannte bald, dass diese Prediger und das von ihnen vermittelte Islamverständnis zu diesem Zeitpunkt noch in keiner akademischen Publikation zum Thema „Islam in Deutschland" diskutiert wurden. Diese Akteure schienen miteinander vernetzt zu agieren, gemeinsame Ziele zu verfolgen und weitgehend identische Methoden und Strategien anzuwenden, um diese zu erreichen. Zudem engagierten sie sich intensiver als andere islamische Akteure in Deutschland im Bereich der *daʿwa* an Nichtmuslime.

Überzeugt, auf ein aktuelles und im deutschen Kontext noch wenig erforschtes Phänomen aufmerksam geworden zu sein, begann ich mit einer Erforschung des Islamverständnisses, der Netzwerke und der *daʿwa* dieser Akteure. Dass diese schon bald in deutschen Medien Schlagzeilen machen und zunehmend das Interesse von Akademikern erwecken würden, habe ich zu diesem Zeitpunkt nicht erwartet.

Im Verlauf meiner Forschungen erkannte ich, dass es sich bei der von diesen Predigern ins Leben gerufenen *daʿwa*-Bewegung um eine lokale Manifestation eines transnationalen Phänomens handelt, das in akademischen Publikationen wahlweise als Salafismus,[2] neo-traditionaler Salafismus,[3] neo-Salafismus,[4] Wahhābismus oder neo-Wahhābismus[5] bezeichnet wird. Der Ausgangspunkt meiner Forschung war jedoch nicht die Suche nach Akteuren, die sich für eine Analyse salafitischer *daʿwa* in Deutschland anbieten. Vielmehr war es zunächst mein Ziel, anhand eines Predigernetzwerkes, das ich zu diesem Zeitpunkt noch nicht als salafitisch klas-

---

1 Ich möchte mich herzlich bei Dr. Ralph Ghadban bedanken, der mich auf die Existenz dieses Predigernetzwerkes aufmerksam machte.

2 Z.B. Meijer (2009), *Global Salafism*; Said/Fouad (2014), *Salafismus*.

3 Z.B. Duderija (2007), „Islamic Groups and their World-views and identities"; Duderija (2010), „Constructing the religious self and the other".

4 Z.B. Ceylan/Kiefer (2013), *Salafismus*, 11; Schwartz (2007), „America's Struggle Against the Wahhabi/Neo-Salafi Movement",107–128.

5 Z.B. Hasson (2009), „Aspects of Modern Polemics between Neo-Wahhabis and Post-Khomeinist Shiites".

sifiziert hatte, Konzepte und Praktiken zeitgenössischer *daʿwa* in Deutschland zu erforschen. Erst im Laufe meiner weiteren Forschung erkannte ich, dass Prediger und Anhänger dieses Netzwerkes Kriterien erfüllen, die es erlauben, sie als Salafis zu klassifizieren. Dies sind beispielsweise: (1) Ein expliziter Anspruch, dem Weg und der Methode (*manhaj*, Pl. *manāhij*)[6] des Propheten Muḥammad, seiner Gefährten (*ṣaḥāba*) und der *salaf al-ṣāliḥ* (fromme Altvordern) zu folgen; (2) eine feststellbare Orientierung an den Meinungen renommierter zeitgenössischer salafitischer *ʿulamāʾ* (Gelehrter) wie ʿAbd al-ʿAzīz ibn Bāz (gest. 1999), Muḥammad ibn Ṣāliḥ al-ʿUthaymīn (gest. 2001) oder Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī (gest. 1999), teils auch ein Islamstudium bei Schülern dieser Gelehrten; (3) eine strenge Definition von *bidʿa* (Neuerung [im religiösen Bereich]) sowie ein vehementer Nachdruck, mit dem vor dieser *bidʿa* gewarnt wird; (4) eine umfassende Definition von *tawḥīd* (Einheit und Einzigkeit Gottes) und eine Unterteilung des *tawḥīd* in drei Teilaspekte; (5) eine strikte Definition, wer ein „wahrer Muslim" ist und wer nicht, sowie eine negative und intolerante Einstellung gegenüber Schiiten, Ṣūfīs, der Ahbash-Gruppierung (al-Aḥbāsh),[7] der Ahmadiyya (Aḥmadiyya),[8] liberalen Muslimen und allen anderen Muslimen, deren Islamverständnis und religiösen Praktiken sich in wesentlichen Punkten von dem/den eigenen unterscheiden; (6) die Auffassung, dass Instrumentalmusik (ausgenommen einiger Perkussionsinstrumente) sowie Bilder von Tieren und Menschen (ausgenommen elektronischer Bilder) islamischem Recht zufolge verboten sind; (7) ein literalistischer und skripturalistischer Ansatz zum Verständnis

---

6 Der Begriff *manhaj* bezeichnet im religiösen Kontext die Methodik, der ein Muslim folgt und entsprechend welcher er religiöses Wissen aufnimmt und analysiert sowie seinen Glauben konstruiert und in Taten umsetzt. Al-Albānī gründet das Prinzip der *manhaj* auf folgenden Satz aus K 5:48: „Für jeden von euch haben Wir Richtlinien und eine Laufbahn [*minhājan*] bestimmt." (Haykel [2009], „On the Nature of Salafi Thought and Action", 47). Für Salafis bedeutet ein Folgen der „*mahaj* der *salaf*", dem Propheten Muḥammad und den *salaf al-ṣāliḥ* zu folgen bezüglich der *daʿwa,* des Verhaltens in speziellen Situationen wie im Umgang mit repressiven Regenten, der Herleitung ihrer Glaubenslehre aus den Primärquellen des Islam, des Studiums der *aḥādīth* sowie des Warnens vor dem vorgeblich „Schlechten" und „Falschen" (siehe al-ʿUthaymeen [2015], „What is meant by the term ‚manhaj'?" in Kombination mit „manhaj" [2011]; http://islamic-dictionary.tumblr.com/post/10942728910/manhaj-arabic-%D9%88%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%86%D9%87%D8%A7%D8%AC-refers-to-the [01.06.2017]).

7 Zur Aḥbāsh-Gemeinschaft siehe Fußnote 473.

8 Die Islamische Weltliga erklärte die Aḥmadiyya 1974 zu einer nichtmuslimischen Minderheit (siehe Friedmann [2003], *Prophecy Continuous,* 44). Der Begriff Aḥmadiyya bezieht sich hier und im weiteren Text sowohl auf die Aḥmadiyya Muslim Jamāʿat (AMJ) als auch auf die Aḥmadiyya Anjuman-i Ishāʿati Islām Lāhaur (AAIIL), da Salafis nicht zwischen beiden Gruppen differenzieren.

der Primärquellen des Islam und eine auffallend starke Fokussierung auf Zitate aus dem Koran und den *aḥādīth* (Traditionen) zur Begründung eigener religiöser Ansichten; (8) keine feststellbare Zugehörigkeit zu einer *madhhab* (islamische Rechtsschule), häufig jedoch eine Orientierung an den rechtswissenschaftlichen Prinzipien und Meinungen von Aḥmad ibn Ḥanbal (gest. 855) oder dem ḥanbalitischen Rechtsgelehrten Ibn Taymiyya (gest. 1328).

Des Weiteren tragen männliche Salafis fast immer einen Bart und Frauen ein Kopftuch (*ḥijāb),* seltener auch einen Gesichtsschleier (*niqāb*). Abgesehen vom *niqāb* unterscheiden sie sich damit äußerlich aber auf den ersten Blick nicht von vielen anderen religiösen Muslimen. Erst nachdem ich einige Veranstaltungen deutscher Salafis besucht hatte, fielen mir weitere Unterscheidungsmerkmale auf. So trugen einige Männer Hosen, die nicht über die Fußknöchel herabreichen, und Frauen oft weitere und weniger bunte Bekleidung und Kopftücher als andere muslimische Frauen. Auch bedeckte ihr Kopftuch mitunter nicht nur Haare und Hals, sondern fiel lose und die Körperformen der Frau verbergend bis auf den Oberkörper herab.

Einleitung

1. Proem

In den vergangenen dreißig Jahren entstanden in vielen europäischen Ländern missionarische Salafibewegungen. Salafis sind Sunniten, die für sich in Anspruch nehmen, die *salaf al-ṣāliḥ* (rechtschaffene Altvordern) zu emulieren. Sie vertreten ein skripturalistisches, literalistitisches und sozial konservatives Islamverständnis und werben für eine religiöse Wiedererweckung. Ihre Botschaften richten sich in Europa oft an junge muslimische Migranten der zweiten und dritten Generation, Salafis sind aber auch im Bereich der *daʿwa* an Nichtmuslime sehr aktiv. Das primäre Ziel salafitischer *daʿwa*-Bewegungen in Europa ist es derzeit nicht, etablierte Organisationen und Institutionen zu „erobern" oder den Staat direkt anzugreifen, sondern die Identitäten, Alltagsroutinen und Werte von Individuen neu zu konstruieren.[9]

Viele muslimische Gruppen in Europa sehen im Ruf zum Islam (*daʿwa*) einen wichtigen Aspekt ihrer Arbeit. Sie werben jedoch meist passiv – mittels eines exemplarischen und vorbildhaften Lebensstils – für ihren Glauben, so wie es auch der Islamwissenschaftler und Vordenker des europäischen Islam, Tariq Ramadan, empfiehlt. Dieser schreibt, Muslime sollten keinen Druck auf Nichtmuslime ausüben, die nicht auf ihren Ruf zum Islam reagieren.[10] Salafis hingegen haben sich auch dem aktiven und verbalen Werben für ihr Verständnis des „authentischen Islam" verschrieben. Zeitgenössische Salafiprediger entwickelten sorgfältig ausgearbeitete *daʿwa*-Strategien für verschiedene Zielgruppen wie Christen oder Atheisten und nutzen moderne Marketingmethoden, um die Wirkung ihrer Botschaften zu steigern. Ihr Ziel ist es zudem, eine möglichst große Anzahl von Muslimen als *daʿwa*-Aktivisten zu gewinnen. Viele Prediger definieren *daʿwa* als eine individuelle religiöse Pflicht *(farḍ al-ʿayn*) jedes Muslims im „Westen", und einige betonen, eine Beteiligung an der *daʿwa* biete Muslimen in Europa eine religiöse Legitimation für einen ständigen

9 Dies gilt auch für einige *jihād*-salafitische Gruppen in Europa, die innerhalb Europas derzeit auf die Verbreitung ihrer Ideologie unter Muslimen, deren Mobilisierung für den militanten *jihād* in Konfliktzonen muslimischer Länder und die Unterstützung dieses Kampfes fokussieren.

10 Siehe Ramadan (2004), „Dawa in the West".

Aufenthalt in einer Region, die Salafis bis heute als *dār al-kufr* („Wohnstätte des Unglaubens“) oder *dār al-ḥarb* („Wohnstätte des Krieges“) definieren.

Im Gegensatz zu anderen Strömungen und Traditionen des Islam, die heute infolge einer Mitte des 20. Jahrhunderts einsetzenden Immigration einer substantiellen Zahl ihrer Anhänger in Europa beheimatet sind, verbreitete sich der Salafismus in Europa primär aufgrund einer großangelegten *daʿwa*-Kampagne einer zunächst geringen Anzahl salafitischer Aktivisten. Die Träger des Wandels waren und sind bis heute zumeist keine Emigranten aus Saudi-Arabien, dem geistigen Zentrum der als Wahhābismus bezeichneten saudischen Variante des Salafismus und einem der größten Förderer der globalen Verbreitung dieses Islamverständnisses, sondern Salafis aus dem Nahen Osten, Nordafrika, Südostasien und Europa, darunter auch Konvertiten. Viele von ihnen haben sich bewusst von den religiös-kulturellen Traditionen ihrer Familien abgewandt und für die salafitische *manhaj* entschieden, die sie nun als „wiedergeborene Muslime“ anderen nahezubringen bestrebt sind. In dieser Hinsicht weist die Salafibewegung eine gewisse Ähnlichkeit mit neuen religiösen Bewegungen wie der Hare-Krishna-Bewegung auf, die ebenfalls einen Schwerpunkt auf missionarische Arbeit, das Sich-Selbst-Zur-Schau-Stellen und die Konstruktion „wiedergeborener“ Identitäten ihrer Anhänger legen.

Die ersten deutschlandweiten salafitischen *daʿwa*-Netzwerke entstanden um die Jahrtausendwende, mehr als ein Jahrzehnt nachdem sich ähnliche Netzwerke bereits in Frankreich, Belgien, Bosnien, den Niederlanden und Großbritannien etabliert hatten.[11] Die Anzahl der Salafis in Deutschland ist bis heute relativ gering, sie wächst aber schnell. Experten zufolge hatte die Salafibewegung im Jahre 2010 etwa 3.000–5.000 Partizipanten in Deutschland,[12] das entspricht ca. 0.1 Prozent der muslimischen Bevölkerung Deutschlands.[13] „Bis zu zehn Prozent“ von ihnen sind Schätzungen von Sicherheitsbehörden zufolge (die sich größtenteils mit meinen eigenen Schätzungen decken) deutsche Konvertiten.[14] Im Jahre 2016 schätzten Sicherheitsbehörden die Anhängerschaft der von ihnen beobachteten und als

---

11 Samir Amghar datiert die Entstehung salafitischer Gemeinschaften in Europa auf die späten 1980er und frühen 1990er Jahre (siehe Amghar [2007], „Salafism and Radicalisation of Young European Muslims“, 38).

12 Für eine kritische Diskussion dieser Schätzungen siehe Kapitel 2.3.

13 Für eine Schätzung der Zahl der Muslime in Deutschland siehe Haug/Müssig/Stichs (2009), *Muslimisches Leben in Deutschland*, 59–93.

14 Ministerium für Inneres und Kommunales des Landes Nordrhein-Westfalen (2014), *Salafismus*, 5. Offizielle Daten über die Anzahl der Konvertiten zum Islam in Deutschland oder die Anzahl von Konvertiten in der deutschen Salafibewegung existieren nicht.

politisch oder militant klassifizierten Strömungen des Salafismus, den sogenannten salafistischen Bestrebungen, auf 9.700 Personen, welches verglichen mit den Daten des Vorjahres (8.350) einer jährlichen Wachstumsrate von etwa 16 Prozent entspricht.[15] Die Anhängerschaft rein quietistisch-salafitischer Netzwerke sowie Salafis, die nicht von Sicherheitsbehörden beobachtet werden, sind in diesen Schätzungen nicht inkludiert. Auch geben die Zahlen keine Aufschlüsse darüber, ob es sich bei den als Salafis klassifizierten Personen um überzeugte Anhänger der salafitischen Glaubenslehre mit fundiertem religiösen Wissen oder lediglich um religiös wenig gebildete Mitläufer einer neuen deutschen Jugend- und Protestbewegung handelt.

Die Auswirkungen salafitischer *daʿwa* sind weitaus größer, als es die geringe Anzahl von Salafis vermuten lässt. Ebenso wie in vielen anderen Ländern Europas, Afrikas, des Nahen Ostens und Südostasiens hatte und hat auch in Deutschland die teils durch Einnahmen aus Erdölexporten geförderte Verbreitung salafitischer *daʿwa* einen großen Einfluss auf lokale muslimische Gemeinschaften und das Bild des Islam in der Öffentlichkeit. Das Internet sowie einige islamische Buchhandlungen (primär in speziellen Moscheen) wurden und werden mit Publikationen „überflutet", die das salafitische Islamverständnis als den einzig authentischen Islam präsentieren. Zudem wurden und werden Übersetzungen zahlreicher *fatwā*s (Sg. *fatwā*, von einer muslimischen Autorität erteilte Rechtsauskunft) meist saudischer salafitischer Gelehrter veröffentlicht. Im August 2013 waren fünf der ersten zehn Webseiten, die nach Eingabe des Suchwortes „Islam" auf Google Deutschland angezeigt wurden, salafitische Webseiten (ausgenommen Wikipedia-Einträge und Zeitungsartikel).[16] Viele dieser Seiten präsentierten das salafitische Islamverständnis als Hauptströmung des Islam, obwohl es von der Mehrheit der Muslime nicht akzeptiert wird.

Salafitische *daʿwa* hat das Ziel, etablierte Vorstellungen davon, „was Islam ist" und „wer ein wahrer Muslim ist", zu verändern. Traditionelle religiöse und kulturelle Normen werden als „nicht wahrhaft islamisch" bezeichnet und salafitische Normen (die teils an den lokalen Kontext angepasst werden, um die Wirkungsmacht salafitischer *daʿwa* zu steigern) als eine vorgeblich authentische Alternative eingeführt. Infolgedessen stellt

---

15 Bundesministerium des Innern (2016), *Verfassungsschutzbericht 2015*, 155, in Kombination mit Ministerium des Innern und für Sport Rheinland-Pfalz (2017), *Verfassungsschutzbericht 2016*, 68. Zur Problematik der von deutschen Sicherheitsbehörden veröffentlichten Daten zu „salafitischen Bestrebungen" in Deutschland siehe Kapitel 2.3.

16 Analyse der Autorin vom 12.08.2013.

salafitische *daʿwa* etablierte islamische Autoritäten und Institutionen vor Herausforderungen.

Salafitische *duʿāt* (Sg. *dāʿī*; Person, die zum Islam ruft) vermitteln eine dualistische Weltanschauung mit strikten Dichotomien zwischen wahr und falsch, der eigenen Gruppe und „dem Anderen" sowie Gläubigen und Ungläubigen, die islamische Identitäten von Muslimen stärken und Assimilation verhindern soll. Diese Weltanschauung, welche eine gewisse Ähnlichkeit mit Huntingtons Idee eines „Konfliktes der Kulturen" aufweist,[17] behindert Versuche des Staates und vieler etablierter Islamverbände, die Verbreitung eines moderaten europäischen Islam zu fördern, der einen Beitrag zur Integration von Muslimen in Europa leisten kann. Einige muslimische Gelehrte und Verbände reagieren auf diese Herausforderung, indem sie Salafis als junge und übereifrige Extremisten darstellen oder schlicht ignorieren. Angesichts der Attraktivität des Salafismus für jugendliche Muslime begannen sich einige islamische Gruppen und Verbände aber auch zu fragen, ob ihre eigene Jugendarbeit gescheitert sei. Zudem wurden in den letzten Jahren erstmals deutschsprachige Publikationen islamischer Gelehrter veröffentlicht, in denen diese mit Hilfe religiöser Argumente eine klare Stellung zu Themen wie *takfīr* (einen Muslim zum Abtrünnigen erklären) und *tawassul* (Mittlerschaft)[18] beziehen, die im Salafismus und salafitischer Polemik gegen andersdenkende muslimische Gruppierungen eine große Bedeutung haben.[19] Andere Muslime machten sich einige Aspekte des salafitischen Islamverständnisses zu eigen, um sich gegen den Vorwurf zu wehren, sie seien „unauthentisch", „folkloristisch" oder „irregeleitet". So reagierten einige Ṣūfīs im „Westen" auf salafitische Polemik mit der Entwicklung eines neuen, „nüchternen" Ṣūfismus.[20] Diese Auseinandersetzung mit salafitischen Ideen trug so unbeabsichtigt dazu bei, die Popularität von Salafis zu stärken und ihren Anspruch zu bekräftigen, den „wahren" Islam zu repräsentieren.[21]

Salafitische *daʿwa* in Deutschland beeinflusste auch den Staat und die Mehrheitsgesellschaft. In den ersten Jahren wurde salafitische *daʿwa* vom Staat weder beobachtet noch bekämpft. In dieser Entstehungsphase der deutschen Salafibewegung schienen Sicherheitsbehörden (ebenso wie die Medien und die Öffentlichkeit) das Phänomen nicht einmal zu bemerken,

---

17 Siehe Huntington (1997), *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order.*

18 Der Begriff *tawassul* bezeichnet im Islam eine religiöse Praxis, in der eine Person mit Hilfe eines Mittlers versucht, eine größere Nähe zu Allāh aufzubauen.

19 Z.B. Hosafci (2013), *Die Leuchte in der Finsternis.*

20 Siehe Hamid (2011), „British Muslim Young People", 256.

21 Siehe Mneimneh (2011), „The Spring of a New Political Salafism?", 23.

wohl auch aufgrund der fehlenden formellen Strukturen der Bewegung auf der Makroebene. Erst zwischen 2004 und 2006, als Salafis ihre *daʿwa* intensivierten und zunehmend im Internet und in der Öffentlichkeit sichtbar wurden,[22] begannen Sicherheitsbehörden mit einer Überwachung missionarischer salafitischer Akteure und ihrer Netzwerke. Diese rechtfertigten sie mit einer Rahmung (*framing*) des Salafismus als eine politische Ideologie, die „einen universalen Herrschaftsanspruch erhebt und mitunter Gewaltanwendung legitimiert, um als islamisch definierte Ziele umzusetzen."[23] Unter anderem aufgrund der NS-Vergangenheit werden in Deutschland Organisationen und Bewegungen streng überwacht, die nach Einschätzung der Behörden eine Bedrohung für die freiheitlich-demokratische Grundordnung darstellen. Als apolitisch klassifizierte religiöse Gruppen hingegen genießen ein großes Maß an Freiheit.

Seit etwa 2007 begannen Salafis, die negative Aufmerksamkeit der Medien und der Öffentlichkeit auf sich zu ziehen. U.a. aufgrund ihrer intensiven *daʿwa*-Aktivitäten, der großen Anzahl von Konvertiten, ihres ungewöhnlichen und „fundamentalistischen" Aussehens (lange Bärte, Kopfbedeckungen bei Männern und Frauen und z. T. der *niqāb* bei Frauen), ihrer sozial konservativen Äußerungen und ihrer scharfen Kritik an der Demokratie wurde der Salafismus für viele Deutsche zum neuen Symbol einer „islamischen Bedrohung".[24] Diese empfundene Bedrohung verstärkte ein Islambild, das seit dem 11. September 2001 von Ängsten und Vorbehalten bestimmt ist.[25] Die mediale Darstellung des Salafismus als eine monolithische Bewegung mit einer Neigung zur Gewaltbereitschaft trug

---

22 Der erste Verweis auf deutschlandweit aktive salafitische *daʿwa*-Netzwerke in einem Bericht deutscher Sicherheitsbehörden findet sich meines Wissens im Bericht des Verfassungsschutzes Baden-Württemberg für das Jahr 2006 (Landesamt für Verfassungsschutz Baden-Württemberg [2007], *Verfassungsschutzbericht Baden-Württemberg 2006*, 39–44). Er enthält allerdings nur sehr allgemeine und kurz gehaltene Informationen. Medienberichten zufolge wurde der Salafiprediger Hassan Dabbagh bereits 2006 von Sicherheitsbehörden beobachtet (siehe Ciesche/Meyer/Stark [2006], „Islamisten. Treffen im Hinterzimmer"), sein Name wurde aber zu diesem Zeitpunkt noch nicht in veröffentlichten Berichten des Verfassungsschutzes genannt.

23 Siehe Bundesamt für Verfassungsschutz (2012), *Salafistische Bestrebungen in Deutschland*, 5.

24 Für eine kritische Diskussion des konstruierten Bildes einer „salafistischen Bedrohung" durch Journalisten, Wissenschaftler, Politiker und Sicherheitsbehörden siehe Friedrich/Schultes (2012), „Bedrohung Salafismus?"; vgl. auch Hummel/Logvinov (2014), *Gefährliche Nähe*.

25 Siehe Ucar (2009), „Morden für Allah?", 19.

dazu bei, dass „der" Salafismus – im Sinne eines Halo-Effektes – oft mit dem Terrorismus assoziiert wird.[26]

2. Das daʿwa-Phänomen

Daʿwa ist ein koranischer Begriff, der meist als „Einladung" oder „Ruf" zum Islam übersetzt wird. Er basiert auf Versen wie K 16:125, „Rufe zum Weg deines Herrn mit Weisheit und schöner Ermahnung, und streite mit ihnen in bester Weise […]." Obgleich *duʿāt* oft einen ähnlichen Bekehrungseifer zur Schau stellen wie christliche Missionare, betonen islamische Gelehrte, das Konzept der *daʿwa* habe wenig gemeinsam mit dem christlichen Missionskonzept. Dem Koran zufolge sei es nicht das Ziel der *daʿwa*, Nichtmuslime zum Islam zu konvertieren (mit Verweis auf K 2:272, K 19:99–100 und andere Verse konstatieren sie, diese Aufgabe läge alleine „in den Händen Allāhs")[27], sondern Gott zu dienen und eine religiöse Pflicht zu erfüllen.

Nach Mehrheitsmeinung muslimischer Gelehrter kann *daʿwa* mit Taten, mit Worten und im Herzen praktiziert werden. *Daʿwa* mit Taten – welches Larry Poston als „Lifestyle Evangelismus" bezeichnet[28] – bedeutet für viele Muslime, im Alltag ein lebendes Beispiel der Vorzüge und Werte des Islam darzustellen. Diese Form der *daʿwa* wurde seit den 1980er Jahren von zahlreichen politisch-islamischen Denkern als die angemessenste Methode der *daʿwa* an Nichtmuslime im „Westen" empfohlen.[29] *Daʿwa* mit Worten beinhaltet den Ruf zum Islam mittels privater oder öffentlicher

---

26 Vgl. Holtz/Wagner (2012): „Muslimische Lebenswelten im Kontext", 511. Ein Halo-Effekt (oder Halo-Fehler) ist eine kognitive Verzerrung. Ursprünglich bezieht sich der Begriff auf das Phänomen, dass unsere Wahrnehmung bestimmter, uns bekannter Attribute einer Person (Aussehen, Kleidung, sozialer Status et al.) „abstrahlen" und unser Gesamtbild der Person und ihres Charakters beeinflussen kann. In diesem Kontext bedeutet es, dass Verbindungen zwischen einigen Salafis und militanten Islamisten bzw. Jihādisten unsere Wahrnehmung aller Salafis beeinflussen können.

27 Siehe z.B. Mourad (2000), *Einladung von Nichtmuslimen zum Islam*, 9–10.

28 Siehe Poston (1992), *Islamic Daʿwah in the West,* 116–122.

29 Die *daʿwa*-Konzepte dieser Denker werden diskutiert in: Wiedl (2008), *Daʿwa.* Auf Fay-ṣal Mawlāwīs Konzept von Europa als *dār al-daʿwa* (Gebiet für die islamische Mission) aufbauend, entwickelte Tariq Ramadan sein Konzept von Europa als *dār al-shahāda* (Gebiet für das Bezeugen des Islam). Er wählte diese Bezeichnung, um zu betonen, dass europäische Muslime Nichtmuslime durch ein passives Bezeugen des Islam im Alltag von ihrem Glauben überzeugen sollten. Ramadan warnt Muslime davor, Nichtmuslime aktiv missionieren zu wollen. Dies, so argumentiert er, könne sie unter Druck setzen und abschrecken. Siehe Ramadan (2004), *Western Muslims and the Future of Islam*, 208; Ramadan (2004), „Dawa in the West".

Vorträge, Predigten und Gespräche sowie die Verbreitung von Schriften, die den Leser zum Islam rufen und religiöse Wiedererweckung propagieren. Auch die mediale Verbreitung von *daʿwa*-Botschaften fällt in diese Kategorie. Die dritte Form der *daʿwa, daʿwa* mit dem Herzen, bezieht sich islamischen Gelehrten zufolge auf den inneren Glauben und die Intention eines *dāʿī.*

Daʿwa gilt im Islam generell als eine kollektive religiöse Pflicht (*farḍ al-kifāya*). Diese kann jedoch zu einer individuellen Pflicht (*farḍ al-ʿayn)* werden, wenn sie an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit nicht von einer ausreichenden Anzahl von Personen praktiziert wird.[30] Einige muslimische Gelehrte betonen, die Pflicht zur Verbreitung der Botschaft Allāhs an Nichtmuslime sei nach dem Tod des Propheten Muḥammad an die muslimische *umma* (Nation, Gemeinschaft) übergegangen. Solange jedoch ein Kalifat existierte und dort das islamische Recht herrschte, wurde sie an den jeweiligen Regenten delegiert.[31]

Das klassische Modell der *daʿwa* differenziert zwischen drei aufeinander folgenden *daʿwa*-Phasen, die sich an Überlieferungen der *daʿwa* des Propheten Muḥammad orientieren. Während der ersten Phase, die auch mekkanische Phase genannt wird, ruft der *dāʿī* gewaltfrei inmitten einer nicht islamischen Gesellschaft zu Allāh. Zunächst übermittelt er seine Botschaft im Privaten und später, nachdem er Anhänger gewonnen hat, auch im öffentlichen Raum. Er und seine Anhänger werden diesem Modell zufolge zunehmend verfolgt und angefeindet, da sie die vorherrschenden Machtstrukturen der Gesellschaft in Frage stellen. Eine zweite Phase der Emigration (*hijra*)[32] beginnt, wenn „die Anhänger der Wahrheit realisieren, dass ihnen nicht nur das Predigen und Lehren [des Islam], sondern selbst das Atmen in dieser speziellen Umgebung unmöglich gemacht wird.“[33] Es folgt eine dritte Phase des *jihād*, in welcher der Ruf zum Islam auch mit der „Macht des Schwertes“ unterstützt wird. Die meisten zeitgenössischen islamischen Denker empfehlen heute eine *daʿwa*-Strategie für nichtmuslimische Länder, die sich vereinfacht gesagt am mekkanischen Modell der *daʿwa* orientiert. Sie argumentieren u.a., Muslime im Westen seien ebenso wie die ersten Muslime in Mekka schwach und eine religiöse Minderheit. Es sei daher ihre Pflicht, den Islam gewaltfrei mit Hilfe von

30 Siehe Wiedl (2008), *Daʿwa*, 36–40.
31 Siehe z.B. Islahi (1987), *Call to Islam,* 30f.
32 Für Details zur Doktrin der *hijra* siehe Masud (1990), „The Obligation to Migrate“.
33 Islahi (1987), *Call to Islam*, 206.

Predigten und schönen Worten zu verbreiten.[34] Einige fügen hinzu, eine nachfolgende Phase des *jihād* sei mitunter nicht mehr notwendig, da *duʿāt* „in unserem demokratischen Zeitalter" ihr Ziel bereits in der ersten Phase erreichen könnten.[35] Viele islamische Denker, darunter auch Salafigelehrte, argumentieren zudem, ein expansiver/initiierter *jihād* (dessen Ziel es islamischen Gelehrten zufolge ist, den islamischen Herrschaftsbereich zu erweitern und eine Umgebung zu erschaffen, die Nichtmuslimen die Konversion zum Islam erst ermöglicht) dürfe nur von einem legitimen Herrscher der Muslime ausgerufen werden.[36]

Mit Rückbezug auf die Überlieferungen (*aḥādīth*) interpretieren viele islamische Prediger und Gelehrte,[37] auch Salafis, die Verfolgung der Muslime während der mekkanischen Phase als eine Prüfung Allāhs, mittels welcher Gott die „standhaften Gläubigen" von den sogenannten *munāfiqūn* (Heuchlern) trennte. Dementsprechend definieren Salafis heute auch eine Unterstützung ihrer *daʿwa* als ein Zeichen des wahren Glaubens, Untätigkeit oder eine Kritik an ihrer *daʿwa* seitens von Muslimen hingegen als Heuchelei.[38]

Die islamischen Überlieferungen beschreiben die *daʿwa* während der mekkanischen Periode in erster Linie als einen Aufruf an Heiden, sich Allāh zu unterwerfen.[39] Die meisten islamischen Gelehrten vertreten jedoch die Auffassung, *daʿwa* könne sich sowohl an Muslime als auch an Nichtmuslime richten. Erstere werden angesprochen, um ihren Glauben zu stärken, ihre religiösen Praktiken zu „korrigieren", sie als Anhänger der eigenen Bewegung oder Ideologie zu gewinnen oder sie zu bestimmten Formen des islamischen Aktivismus zu mobilisieren. Letztere werden zunächst einmal dazu eingeladen, den Islam anzunehmen. Selbstverständlich kann auch *daʿwa* an Nichtmuslime mit einem impliziten oder expliziten Aufruf verbunden sein, ein bestimmtes Islamverständnis (das als „wahrer Islam" gerahmt/geframt wird) zu akzeptieren und/oder sich einer bestimmten Gruppierung oder Bewegung anzuschließen.

---

34 Siehe Mawlawi (2009*), Die Schariagrundlagen für das Verhältnis zwischen Muslimen und Nichtmuslimen*, 90–92.

35 Siehe Islahi (1987*), Call to Islam*, 191.

36 Siehe Mawlawi (2009*), Die Schariagrundlagen,* 91; „Diskussion zwischen Shaykh al-Albani und einem Unterstützer der Islamic Jihad Organisation" (2013).

37 Siehe Islahi (1987), *Call to Islam,* 91–221.

38 Siehe z.B. Vogel/diewahrheitimherzen2 (2012), „Pierre Vogel distanziert sich! Schlägerei bei Demo in Solingen!"; Vogel (2012), „Die Reaktionen der Mushrikun". Siehe auch Kapitel 3.8.

39 Siehe z.B. Ibn Isḥāq/Guillaume (2013), *The Life of Muhammad,* 109–218.

Daʿwa im Kontext von Modernisierung und Globalisierung

Daʿwa-Bewegungen und -Organisationen sind ein modernes Phänomen, das sich unter dem Einfluss der Konfrontation muslimischer Gesellschaften mit der Globalisierung und Modernität entwickelte. Mit Ausnahme einiger früher institutionalisierter Versuche, ein bestimmtes und meist mit dem Anspruch auf politische Macht verbundenes Islamverständnis primär unter Muslimen zu propagieren (insb. die ʿabbāsidische, ismāʿīlitische und fāṭimidische *daʿwa*),[40] wurde dem *daʿwa*-Konzept in der gesamten islamischen Geschichte wenig Aufmerksamkeit gewidmet. In der islamischen Literatur finden sich vor dem 20. Jahrhundert nur wenige Bezugnahmen auf *daʿwa*. In klassischer Literatur und *fiqh*-Büchern[41] wurde die Verbreitung des Islam außerhalb des islamischen Herrschaftsbereiches meist im Zusammenhang mit dem Konzept des expansiven bzw. initiierten *jihād* (*jihād al-ṭalab)* erörtert.[42] Der an Muslime gerichtete Aufruf zur gewissenhaften Erfüllung ihrer religiösen Pflichten wurde im Kontext des islamischen Grundsatzes *al-amr bi-l-maʿrūf wa-l-nahy ʿan al-munkar* (die Pflicht, das Gute zu gebieten und das Schlechte zu verbieten) oder in Verbindung mit der damit verwandten Doktrin der *ḥisba* (wörtl. Verantwortung) abgehandelt.[43]

---

40 Für Details zu diesen Gruppen/Strömungen und ihrer *daʿwa* siehe Halm (1988), *Die Schia*, 198–205 (Kapitel „Die Anfänge der ismailitischen Mission [daʿwa]"); Halm (1991), *Das Reich des Mahdi.*, insb. 332–337; Halm (1997), *The Fatimids and their Traditions of Learning*; Halm (2003), *Die Kalifen von Kairo,* insb. 253–268; Daftary (1995), *The Ismaʿilis: Their History and Doctrines*; Daftary (1996), *Medieval Ismaʿili History and Thought*; Daftary (1999), „The Ismaili Daʿwa outside the Fatimid Dawla"; May (1975), *Die Religionspolitik der ägyptischen Fatimiden. 969–1171*, insb. 155–178 (Sektion „Die Maßnahmen zur Propagierung des ismā'ilitischen Bekennn*isses (daʿwa)* im Inneren des Reiches") und 223–288 („Ausbreitung und Arbeitsweise der fāṭimidischen Daʿwa in der islamischen Welt"); Nagel (1972), *Untersuchungen zur Entstehung der Abbasidischen Kalifates*, 63–69; Hartmann (1975), *an-Nāṣir li-Dīn Allāh (1180–1225)*, insb. Kapitel 3, 2b: „*ad-daʿwa al-hādiya* – der wegweisende Aufruf".

41 Der Begriff *fiqh* (wörtl.: Verstehen, Erkenntnis) bezeichnet die islamische Jurisprudenz.

42 Der initiierte bzw. expansive *jihād* (*jihād al-ṭalab)* ist eine Form des bewaffneten Kampfes, der das Ziel hat, das islamische Herrschaftsgebiet zu erweitern und in neu eroberten Regionen ein islamisches Ambiente, Stukturen und eine Herrschaftsform zu erschaffen, die der Konversion zum Islam förderlich sind (vgl. Bukay [2008], *From Muhammad to Bin Laden*, 48). Dabei wird davon ausgegangen, dass nichtmuslimische Regenten die Verkündung des Islam in ihrem Herrschaftsgebiet verhindern und Menschen davon abhalten, zum Islam überzutreten.

43 Für eine detaillierte Studie des islamischen Konzeptes von *al-amr bi-l-maʿrūf wa-l-nahy ʿan al-munkar* siehe Cook (2000), *Commanding Right and Forbidding Wrong.* Die Doktrin der *ḥisba* wird meist verstanden als Pflicht des Staates, die Einhaltung der schariarechtlichen Ordnung im öffentlichen Leben zu kontrollieren und durchzusetzen.

Daʿwa wurde erst im 20. Jahrhundert zu einem zentralen Konzept im sunnitischen Islam. In dieser Zeit des rasanten Wandels entstanden moderne *daʿwa*-Bewegungen und gewannen Anhänger. Traditionelle Formen muslimischen Lebens, in denen der Islam untrennbar mit lokalen Kulturen und Traditionen verbunden war und die Autorität lokaler religiöser Oberhäupter (oft der Dorfältesten) nur selten in Frage gestellt wurde, wurden infolge der Urbanisierung, des wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Wandels und des kulturellen und politischen Einflusses westlicher Kolonialmächte transformiert und teilweise aufgelöst. Politische islamische Vereine und Gesellschaften (*jamʿiyāt*) wie die Muslimbruderschaft (MB) entstanden und widmeten sich der *daʿwa* an Muslime, um eine „Re-Islamisierung" der Gesellschaft und des Staates zu fördern und ein Gegengewicht zu der als Bedrohung empfundenen Verbreitung „westlicher" Ideen in muslimischen Ländern herzustellen. Moderne *daʿwa*-Konzepte wurden meist nicht von *ʿulamāʾ* mit einer traditionellen islamischen Bildung entwickelt, sondern von Personen wie Ingenieuren, Lehrern und Journalisten, die Führungspositionen in diesen *jamʿiyāt* erlangt hatten.[44] Viele von ihnen verfolgten einen Bottom-up-Ansatz und strebten einen graduellen Wandel an, der bei einer mittels *daʿwa* und religiöser Bildung geförderten Re-Islamisierung des Individuums, der Familie und der Gemeinschaft ansetzt.[45]

Die Frage, wie der Islam unter Nichtmuslimen im „Westen" verbreitet werden kann, wurde von Vordenkern dieser *jamʿiyāt* zunächst nicht diskutiert. Auch Nichtmuslime in mehrheitlich von Muslimen bewohnten Ländern werden in ihren Schriften nicht explizit als Zielgruppe der *daʿwa* genannt. Der Umgang mit ihnen wurde vielmehr im Zusammenhang mit den islamrechtlichen Vorschriften für die „Schutzbefohlenen" (*aḥkām ahl al-dhimma*) erörtert.[46]

Nach der Emigrationen einiger Führungsfiguren und Aktivisten dieser *jamʿiyāt* nach Europa (seit Mitte des 20. Jahrhunderts) sahen diese in Europa zunächst einen sicheren Hafen, von dem aus sie den Kampf gegen die

---

44 Zu diesen Personen gehören der Lehrer und *imām* Hassan al-Bannā, die Journalisten Sayyid Quṭb und Sayyid Abūʾl ʿAlā Mawdūdī und der Ingenieur Khurram Murad.

45 Siehe Poston (1992), *Islamic Daʿwah in the West*, 64–81.

46 *Ahl al-dhimma* ist ein Begriff, der nichtmuslimische Bürger islamischer Staaten bzw. innerhalb des *dār al-Islām* (Gebiet des Islam) bezeichnet, die dort im Austausch für die Zahlung einer Kopfsteuer (*jizya*) ein Aufenthaltsrecht und ein Recht auf Schutz besitzen. Ein Grund für das mangelnde Interesse von Vordenkern dieser *jamʿiyāt* an der *daʿwa* an Nichtmuslime in muslimischen Ländern wie Ägypten könnte darin liegen, dass diese seit Jahrhunderten als religiöse Minderheiten und *dhimmī*s in einer islamischen Umgebung leben und sich gegen Versuche, ihnen den Islam nahezubringen, resistent zeigten.

vorgeblich nicht wahrhaft islamischen und tyrannischen Regenten ihrer Heimatländer organisieren konnten. Erst in den 1980er Jahren – nachdem sie erkannt hatten, dass die Ansiedlung von Muslimen im Westen kein vorübergehendes Phänomen war und bereits eine neue Generation von Muslimen in der muslimischen Diaspora geboren wurde – begannen sie, sich dem Thema „*daʿwa* an Nichtmuslime im Westen" intensiver zu widmen. Einige erkannten, dass moderne Demokratien ihren Bürgern ein Maß an Religionsfreiheit und Freiheit der Meinungsäußerung garantieren, welches es Muslimen ermöglicht, ihren Glauben relativ unbehindert zu propagieren. Infolgedessen verwarfen auch viele die Idee des expansiven *jihād* in Bezug auf „den Westen".[47] Einige von ihnen interpretierten muslimische Migration nach Europa nun retroaktiv als eine Entscheidung Allāhs, Botschafter in den Westen zu entsenden, um die Bevölkerung dort zum Islam zu konvertieren.[48] Die meisten befassten sich jedoch zunächst mit der religiösen Erziehung von Muslimen, der religiösen Wiedererweckung der muslimischen Jugend und der *daʿwa* an Muslime. *Daʿwa* an Nichtmuslime wurde oft als eine Aufgabe definiert, die erst nach einer Rückkehr der Muslime zum Islam bewältigt werden könne.[49]

Die Wurzeln salafitischer *daʿwa* in Europa

In Europa lebende oder dort aktive Denker aus dem Umkreis der MB und der Jamāʿat-i Islāmī können zwar als Pioniere „europäischer" *daʿwa*-Konzepte betrachtet werden,[50] der direkte Einfluss dieser Akteure und ihrer Konzepte auf salafitische *daʿwa* in Europa ist jedoch marginal. Salafis zeichnen sich oft durch eine intellektuelle Autarkie aus und ein Großteil von ihnen ignoriert Ideen nicht-salafitischer Denker und Gelehrter oder verwirft deren Strategien, Islamverständnisse und Ideen polemisch als irregeleitet, assimilativ oder apologetisch.

Die Wurzeln zeitgenössischer salafitischer *daʿwa* finden sich vielmehr bei Gelehrten der *salafiyya*, die größtenteils in Saudi-Arabien gelebt und/oder studiert haben und vielfach als Repräsentanten des puristischen

---

47 Siehe z.B. Faruqi (1986), *The Path of Daʿwa in the West,* 21.
48 Siehe z.B. *Ibid*, 23–25.
49 Siehe Wiedl (2008), *Daʿwa*, 40–41.
50 Siehe *Ibid*. Andere islamische Gruppen, insb. die Aḥmadiyya Muslim Jamāʿat (AMJ) und die Aḥmadiyya Anjuman-i Ishāʿati Islām Lāhaur (AAIIL), waren schon vor dem 2. Weltkrieg im Bereich der *daʿwa* in Europa aktiv (für Beispiele innerhalb Deutschlands siehe Abdullah [1981], *Geschichte des Islams in Deutschland*, 27–34), veröffentlichten aber meines Wissens keine elaborierten „europäischen" *daʿwa*-Konzepte. Zudem definieren Salafis und viele andere Muslime diese Gruppen nicht als dem Islam zugehörig.

Trends der Salafibewegung gelten. Zu diesen zählen der ehemalige Großmuftī von Saudi-Arabien, ʿAbd al-ʿAzīz ibn ʿAbdallāh ibn Bāz, und andere renommierte *ʿulamāʾ* des saudischen Ständigen Komitees für Rechtsfragen (*al-Lajna al-Dāʾima li-l-Buḥūth al-ʿIlmiyya wa-l-Iftāʾ*)[51] und/oder des Rates der Höchsten Religionsgelehrten (*hayʾat kibār al-ʿulamāʾ*) wie Muḥammad ibn Ṣāliḥ al-ʿUthaymīn und ʿAbdallāh ibn ʿAbd al-Raḥmān ibn Jibrīn (gest. 2009). Missionarische Salafibewegungen sind zudem stark beeinflusst vom *ḥadīth*-Gelehrten Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī, den der bekannte deutsche Salafiprediger Pierre Vogel einst als einen der größten zeitgenössischen Gelehrten bezeichnete,[52] und von dessen Konzept der *taṣfiya wa-l-tarbiya*[53] (Purifizierung und Erziehung). Diesem Konzept zufolge müssen Muslime vor einer politischen Vereinigung (in einem zukünftigen Kalifat) und einem militanten *jihād* zunächst zum „reinen" Islam zurückgeführt werden, damit ihre Einigung unter einem Anführer überhaupt möglich ist. Dazu bedürfe es neben einer Purifizierung des Islam auch der religiösen Bildung und der *daʿwa*.[54]

Ein spezieller Trend des zeitgenössischen puristischen Salafismus, der häufig als „*madkhaliyya*" oder „*al-madākhila*" bezeichnet wird, folgt den Lehren des saudischen *shaykh*s Rabīʿ ibn Hādī ʿUmayr al-Madkhalī (geb. 1931), einem Schüler von Ibn Bāz und al-Albānī. Eine ähnliche Ideologie repräsentiert der aus Äthiopien stammende *shaykh* Muḥammad Amān al-Jāmī (gest. 1996), dessen Anhängerschaft bzw. Trend des puristischen Salafismus auch als *jāmiyya* bezeichnet wird. Anhänger beider Trends orientieren sich zudem an den Lehrmeinungen (meist) saudischer Gelehrter, die ebenso wie al-Madkhalī und al-Jāmī Loyalität gegenüber dem saudischen Königshaus und den (meisten) Regenten muslimischer Länder predigen. Ihre *daʿwa* wird seit den 1990er Jahren von Saudi-Arabien als Gegengewicht zum revolutionären und politischen Salafismus und Islamismus gefördert.

---

51 *al-Lajna al-Dāʾima li-l-Buḥūth al-ʿIlmiyya wa-l-Iftāʾ* ist ein Beratungsgremium ranghoher *ʿulamāʾ*, das administrativ Teil der staatlichen *iftāʾ*-Agentur namens *al-Riʾāsa al-ʿĀmma li-Idārat al-Buḥūth al-ʿIlmiyya wa-l-Iftāʾ wa-l-Daʿwa wa-l-Irshād* (Generalpräsidium des Direktoriums für wissenschaftliche Studien, *Fatwās*, *Daʿwa* und [religiöse] Beratung) ist. Für nähere Informationen siehe al-Atawneh (2010), *Wahhābī Islam facing the Challenges of Modernity,* 24 ff.

52 Vogel (2010), „Pierre Vogel – Detaillierte Widerlegung der Takfiris (Sind alle Herrscher Kuffar?) 2/6."

53 al-Albānī (1421/2000–2001), *al-Taṣfiya wa-l-tarbiya wa ḥājat al-muslimīn ilayhimā*.

54 Zu al-Albānīs Verteidigung und Begründung dieser Strategie in einem Gespräch mit einem *jihād*-Salafi siehe: „Diskussion zwischen Shaykh al-Albani und einem Unterstützer der Islamic Jihad Organisation" (2013).