

Zeitgenössische Rufe zum Islam

Salafitische Da'wa in Deutschland, 2002 - 2011

Bearbeitet von
Von Nina Wiedl

1. Auflage 2017. Buch. 559 S. Softcover
ISBN 978 3 8487 3850 2
Format (B x L): 15,3 x 22,6 cm
Gewicht: 815 g

[Weitere Fachgebiete > Religion > Islam > Islam: Leben & Brauch, Soziale Aspekte](#)

schnell und portofrei erhältlich bei


DIE FACHBUCHHANDLUNG

Die Online-Fachbuchhandlung [beck-shop.de](#) ist spezialisiert auf Fachbücher, insbesondere Recht, Steuern und Wirtschaft. Im Sortiment finden Sie alle Medien (Bücher, Zeitschriften, CDs, eBooks, etc.) aller Verlage. Ergänzt wird das Programm durch Services wie Neuerscheinungsdienst oder Zusammenstellungen von Büchern zu Sonderpreisen. Der Shop führt mehr als 8 Millionen Produkte.

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



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.

Inhaltsverzeichnis

Danksagung	5
Abkürzungsverzeichnis	11
Transliteration und Zitate des Korans und der <i>aḥādīth</i>	13
Prolog	15
Einleitung	19
1. Proem	19
2. Das <i>da‘wa</i> -Phänomen	24
3. Forschungsdesign	33
1. Salafismus	45
1.1. Einleitung	45
1.2. <i>al-Salafiyya</i> : Begriff, Methodik und Fundamente	51
1.2.1. Salafis vs. Schiiten	64
1.3. Das Selbstverständnis von „Salafis“	67
1.4. <i>Da‘wa-wahhābiyya</i> und der Einfluss Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhābs auf zeitgenössische salafitische <i>da‘wa</i> -Bewegungen	70
1.5. Trends der zeitgenössischen Salafibewegung	77
1.6. Die Erklärung zum Abtrünnigen: <i>takfīr</i> und <i>takfīr al-ḥākim</i>	88
1.7. <i>al-Walā‘ wa-l-barā‘</i> und <i>ṭāghūt</i>	93
1.8. Typologie der deutschen Salafibewegung	99
2. Die salafitische <i>da‘wa</i> -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

Inhaltsverzeichnis

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 <i>jihād</i> -salafitischer <i>da`wa</i> 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 <i>da`wa</i>	160
2.6. Prominente Salafiprediger und ihre <i>da`wa</i> -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 `Abdir-Rahman) Adhim Kamouss	186
2.6.8. Ibrahim Abou-Nagie	188
2.6.9. Said el-Emrani alias Abu Dujana	189
2.6.10. <i>Da`wa</i> -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 <i>da`wa</i>	215
3.1. Einleitung	215
3.2. Definitionen des Begriffes „ <i>da`wa</i> “	216
3.3. Die Grundlagen für die <i>da`wa</i> im Koran und den <i>ahādīth</i>	219
3.4. <i>Da`wa</i> und <i>al-amr bi-l-ma`rūf wa-l-nahy`an al-munkar</i>	225
3.5. <i>Da`wa</i> und <i>jihād</i>	228
3.6. <i>Da`wa</i> und Proselytisierung	249
3.7. <i>Da`wa</i> 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 <i>da`wa</i>	267
3.11. Ziele und Aspekte der <i>da`wa</i>	274
3.11.1. Ziele und Aspekte der <i>da`wa</i> an Nichtmuslime	275
3.11.2. Haben Salafis das Ziel, in Deutschland die Gesetze der <i>sharī`a</i> 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 <i>da‘wa</i> an Muslime	289
3.12. Qualifikationen eines <i>dā‘ī</i>	302
3.13. Frauen im Bereich der <i>da‘wa</i>	308
3.14. Methoden der <i>da‘wa</i>	314
4. Stile, Inhalte und verbreitete Motive salafitischer <i>da‘wa</i>	327
4.1. Einleitung	327
Sektion A: Stile und Inhalte	
4.2. Themen für alle <i>da‘wa</i> -Vorträge und -Gespräche	329
4.3. <i>Da‘wa</i> an Muslime	331
4.4. <i>Da‘wa</i> an Nichtmuslime	338
4.5. Richtlinien für einen <i>da‘wa</i> -Vortrag an Nichtmuslime	348
4.6. <i>Da‘wa</i> an Atheisten und Deisten	351
Sektion B: Verbreitete Motive in der <i>da‘wa</i> 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 <i>da‘wa</i> in der al-Nur Moschee	414
5.1. Einleitung	414
5.2. Die Moschee und ihre salafitische Gemeinschaft	418
5.3. <i>Da‘wa</i> als Aufgabe eines deutschen salafitischen <i>imāms</i>	426
5.4. In der Moschee gelehrt Definitionen, Strategien und Konzepte der <i>da‘wa</i>	428
5.5. Islamisches Recht und salafitische <i>da‘wa</i>	447
5.6. <i>Da‘wa</i> -Vorträge an Gruppen von Nichtmuslimen	452
5.7. In der Moschee zum Verkauf angebotene <i>da‘wa</i> -Literatur	458
5.8. <i>Da‘wa</i> an der Basis: <i>Da‘wa</i> -Gespräche in der Moschee	464
5.9. Unterstützung und Aktivitäten für neue Muslime	468
5.10. <i>Da‘wa</i> an Muslime: Islamunterrichte und -seminare	472

Inhaltsverzeichnis

5.11. „Tauhid e.V.“ – der <i>da‘wa</i> -Verein von Aktivisten aus dem Umfeld der Moschee	479
Resümee	487
Literaturverzeichnis	509

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, literalistisches 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. Zeitenössische 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 (*fard 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 *da'wa*-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 *da'wa*-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 *da'wa* 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 *da'wa* 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 *fatwās* (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 *da'wa* 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 *da'wa* 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 *da'wa* etablierte islamische Autoritäten und Institutionen vor Herausforderungen.

Salafitische *du'āt* (Sg. *dā'ī*; 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 Šūfis im „Westen“ auf salafitische Polemik mit der Entwicklung eines neuen, „nüchternen“ Šūfismus.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 *da'wa* in Deutschland beeinflusste auch den Staat und die Mehrheitsgesellschaft. In den ersten Jahren wurde salafitische *da'wa* 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 *da'wa* 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 *da'wa*-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 *da'wa*-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 Cziesche/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 da'wa-Phänomen

Da'wa 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 *du'āt* oft einen ähnlichen Bekehrungseifer zur Schau stellen wie christliche Missionare, betonen islamische Gelehrte, das Konzept der *da'wa* habe wenig gemeinsam mit dem christlichen Missionskonzept. Dem Koran zufolge sei es nicht das Ziel der *da'wa*, 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 *da'wa* mit Taten, mit Worten und im Herzen praktiziert werden. *Da'wa* mit Taten – welches Larry Poston als „Lifestyle Evangelismus“ bezeichnet²⁸ – bedeutet für viele Muslime, im Alltag ein lebendes Beispiel der Vorzüge und Werte des Islam darzustellen. Diese Form der *da'wa* wurde seit den 1980er Jahren von zahlreichen politisch-islamischen Denkern als die angemessenste Methode der *da'wa* an Nichtmuslime im „Westen“ empfohlen.²⁹ *Da'wa* 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 Da'wah in the West*, 116–122.

29 Die *da'wa*-Konzepte dieser Denker werden diskutiert in: Wiedl (2008), *Da'wa*. Auf Fay-ṣal Mawlāwīs Konzept von Europa als *dār al-da'wa* (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 *da'wa*-Botschaften fällt in diese Kategorie. Die dritte Form der *da'wa*, *da'wa* mit dem Herzen, bezieht sich islamischen Gelehrten zufolge auf den inneren Glauben und die Intention eines *dā'ī*.

Da'wa gilt im Islam generell als eine kollektive religiöse Pflicht (*farḍ al-kifāya*). Diese kann jedoch zu einer individuellen Pflicht (*farḍ al-'ayn*) 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 *da'wa* differenziert zwischen drei aufeinander folgenden *da'wa*-Phasen, die sich an Überlieferungen der *da'wa* des Propheten Muḥammad orientieren. Während der ersten Phase, die auch mekkanische Phase genannt wird, ruft der *dā'ī* 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 *da'wa*-Strategie für nichtmuslimische Länder, die sich vereinfacht gesagt am mekkanischen Modell der *da'wa* 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), *Da'wa*, 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.

Zeitgenössische Rufe zum Islam. Salafitische da'wa in Deutschland, 2002–2011

Predigten und schönen Worten zu verbreiten.³⁴ Einige fügen hinzu, eine nachfolgende Phase des *jihād* sei mitunter nicht mehr notwendig, da *du'āt* „in unserem demokratischen Zeitalter“ ihr Ziel bereits in der ersten Phase erreichen könnten.³⁵ Viele islamische Denker, darunter auch Salafigelehrte, argumentieren zudem, ein expansiver/initiiertes *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 *da'wa* als ein Zeichen des wahren Glaubens, Untätigkeit oder eine Kritik an ihrer *da'wa* seitens von Muslimen hingegen als Heuchelei.³⁸

Die islamischen Überlieferungen beschreiben die *da'wa* 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, *da'wa* 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 *da'wa* 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 Ishāq/Guillaume (2013), *The Life of Muhammad*, 109–218.

Da'wa im Kontext von Modernisierung und Globalisierung

Da'wa-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 'abbāsische, ismā'īlitische und fātimidische da'wa),⁴⁰ wurde dem da'wa-Konzept in der gesamten islamischen Geschichte wenig Aufmerksamkeit gewidmet. In der islamischen Literatur finden sich vor dem 20. Jahrhundert nur wenige Bezugnahmen auf da'wa. In klassischer Literatur und *fiqh*-Büchern⁴¹ 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-ma'rūf wa-l-nahy 'an 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 da'wa siehe Halm (1988), *Die Schia*, 198–205 (Kapitel „Die Anfänge der ismailitischen Mission [da'wa]“); 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 Isma'ilis: Their History and Doctrines*; Daftary (1996), *Medieval Isma'ili History and Thought*; Daftary (1999), „The Ismaili Da'wa outside the Fatimid Dawla“; May (1975), *Die Religionspolitik der ägyptischen Fatimiden. 969–1171*, insb. 155–178 (Sektion „Die Maßnahmen zur Propagierung des ismā'īlitischen Bekenntnisses (da'wa) im Inneren des Reiches“) und 223–288 („Ausbreitung und Arbeitsweise der fātimidischen Da'wa 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-da'wa 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, Strukturen 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-ma'rūf wa-l-nahy 'an al-munkar* siehe Cook (2000), *Commanding Right and Forbidding Wrong*. Die Doktrin der *ḥisba* wird meist verstanden als Pflicht des Staates, die Einhaltung der scharierechtlichen Ordnung im öffentlichen Leben zu kontrollieren und durchzusetzen.

Da'wa wurde erst im 20. Jahrhundert zu einem zentralen Konzept im sunnitischen Islam. In dieser Zeit des rasanten Wandels entstanden moderne *da'wa*-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 (*jam'iyāt*) wie die Muslimbruderschaft (MB) entstanden und widmeten sich der *da'wa* 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 *da'wa*-Konzepte wurden meist nicht von *'ulamā'* mit einer traditionellen islamischen Bildung entwickelt, sondern von Personen wie Ingenieuren, Lehrern und Journalisten, die Führungspositionen in diesen *jam'iyāt* erlangt hatten.⁴⁴ Viele von ihnen verfolgten einen Bottom-up-Ansatz und strebten einen graduellen Wandel an, der bei einer mittels *da'wa* 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 *jam'iyāt* zunächst nicht diskutiert. Auch Nichtmuslime in mehrheitlich von Muslimen bewohnten Ländern werden in ihren Schriften nicht explizit als Zielgruppe der *da'wa* 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 *jam'iyāt* 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 Abū'l 'Alā Mawḍūdī und der Ingenieur Khurram Murad.

45 Siehe Poston (1992), *Islamic Da'wah 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 *jam'iyāt* an der *da'wa* an Nichtmuslime in muslimischen Ländern wie Ägypten könnte darin liegen, dass diese seit Jahrhunderten als religiöse Minderheiten und *dhimmi'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 „*da'wa* 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 *da'wa* an Muslime. *Da'wa* an Nichtmuslime wurde oft als eine Aufgabe definiert, die erst nach einer Rückkehr der Muslime zum Islam bewältigt werden könne. ⁴⁹

Die Wurzeln salafitischer *da'wa* in Europa

In Europa lebende oder dort aktive Denker aus dem Umkreis der MB und der Jamā'at-i Islāmī können zwar als Pioniere „europäischer“ *da'wa*-Konzepte betrachtet werden, ⁵⁰ der direkte Einfluss dieser Akteure und ihrer Konzepte auf salafitische *da'wa* 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 *da'wa* 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 Da'wa in the West*, 21.

48 Siehe z.B. *Ibid.*, 23–25.

49 Siehe Wiedl (2008), *Da'wa*, 40–41.

50 Siehe *Ibid.* Andere islamische Gruppen, insb. die Aḥmadiyya Muslim Jamā'at (AMJ) und die Aḥmadiyya Anjuman-i Ishā'ati Islām Lāhaur (AAIIL), waren schon vor dem 2. Weltkrieg im Bereich der *da'wa* in Europa aktiv (für Beispiele innerhalb Deutschlands siehe Abdullah [1981], *Geschichte des Islams in Deutschland*, 27–34), veröffentlichten aber meines Wissens keine elaborierten „europäischen“ *da'wa*-Konzepte. Zudem definieren Salafis und viele andere Muslime diese Gruppen nicht als dem Islam zugehörig.

Zeitgenössische Rufe zum Islam. Salafitische da'wa in Deutschland, 2002–2011

Trends der Salafibewegung gelten. Zu diesen zählen der ehemalige Großmuftī von Saudi-Arabien, 'Abd al-'Azīz ibn 'Abdallāh ibn Bāz, und andere renommierte 'ulamā' des saudischen Ständigen Komitees für Rechtsfragen (*al-Lajna al-Dā'ima li-l-Buḥūth al-'Ilmiyya wa-l-Iftā'*)⁵¹ und/oder des Rates der Höchsten Religionsgelehrten (*hay'at kibār al-'ulamā'*) wie Muḥammad ibn Ṣāliḥ al-'Uthaymīn und 'Abdallāh ibn 'Abd 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 *da'wa*.⁵⁴

Ein spezieller Trend des zeitgenössischen puristischen Salafismus, der häufig als „*madkhalīyya*“ oder „*al-madākhila*“ bezeichnet wird, folgt den Lehren des saudischen *shaykh*s Rabī' ibn Hādī 'Umayr 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 *da'wa* wird seit den 1990er Jahren von Saudi-Arabien als Gegengewicht zum revolutionären und politischen Salafismus und Islamismus gefördert.

51 *al-Lajna al-Dā'ima li-l-Buḥūth al-'Ilmiyya wa-l-Iftā'* ist ein Beratungsgremium ranghoher 'ulamā', das administrativ Teil der staatlichen *iftā'*-Agentur namens *al-Ri'āsa al-Āmma li-Idārat al-Buḥūth al-'Ilmiyya wa-l-Iftā' wa-l-Da'wa wa-l-Irshād* (Generalpräsidium des Direktoriums für wissenschaftliche Studien, *Fatwās*, *Da'wa* 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 ḥajāṭ al-muslimīn ilayhimā*.

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

Puristische Gelehrte beeinflussten saudische oder von Saudi-Arabien unterstützte transnationale *da'wa*-Institutionen sowie das Curriculum saudischer Universitäten, an denen auch Studenten aus dem Ausland als *du'āt* für die Diaspora ausgebildet werden. An saudischen Universitäten waren (und sind in geringer Zahl teils bis heute) jedoch auch Gelehrte wie Muḥammad Quṭb (gest. 2014, ein Bruder Sayyid Quṭbs) tätig, die nach Nassers Zerschlagung der MB in den 1950er und 1960er Jahren Zuflucht in Saudi-Arabien fanden und ihren Studenten eine politische Variante des Salafismus vermittel(te)n. Erst Anfang der 1990er Jahre begann Saudi-Arabien, den Einfluss dieser kritischen Stimmen zu zügeln. Über globale Netzwerke ihrer Schüler und ihren Einfluss in saudischen und transnationalen *da'wa*-Organisationen verbreiteten sich Ideen dieser Gelehrten auch weltweit.

Seit dem Öl-Boom investierte Saudi-Arabien mehr als einhundert Milliarden Dollar in die globale Verbreitung des Salafismus.⁵⁵ Das Geld floss u.a. in Kultur- und Bildungsprojekte, den Bau von Moscheen und *madāris* (religiöse Schulen), humanitäre und soziale Hilfsprojekte und Stipendien für saudische religiöse Universitäten, die mit der Absicht vergeben wurden, nicht-saudische Graduierte später als *du'āt* in ihre eigenen Länder zurückzusenden.⁵⁶ Ein einflussreiches Instrument der globalen Mission Saudi-Arabiens ist die 1962 in Mekka als transnationale NGO gegründete Islamische Weltliga (Rābiṭat al-‘Ālam al-Islāmī). Sie ist aus Gelehrten verschiedenster Länder und Strömungen des Islam zusammengesetzt und agierte nicht immer im Interesse der saudischen Regierung, Saudi-Arabiens substantieller Anteil an ihrer Finanzierung sicherte dem Land jedoch „einen erheblichen, wenn auch nicht ausschließlichen Einfluss auf die Politik der Liga.“⁵⁷ Ein weiterer Akteur, der im Bereich der Finanzierung und Unterstützung globaler salafitischer *da'wa* eine wichtige Rolle spielt, ist das saudi-arabische Ministerium für Islam, Stiftungen, Da'wa und Rechtleitung.⁵⁸

Da es saudischen Gelehrten und *du'āt* häufig an Erfahrung im Umgang mit Nichtmuslimen und Nicht-Saudis fehlt und sie ihr Land selten für längere Perioden verlassen, sind saudische und unter saudischem Einfluss stehende *da'wa*-Organisationen mit einer globalen Agenda auf Nicht-

55 Grundmann (2005), *Islamische Internationalisten*, 77.

56 Siehe al-Rasheed (2005), „Saudi Religious Transnationalism in London“, 149–167, in Kombination mit Grundmann (2005), *Islamische Internationalisten*, 83–100, und Schulze (1990), *Islamischer Internationalismus*, insb. 266–317.

57 Siehe Wrogemann (2006), *Missionarischer Islam*, 169.

58 Siehe Kapitel 2.5.

Saudis als Mittelsmänner angewiesen.⁵⁹ In muslimischen Minderheitskontexten aufgewachsene Konvertiten und geborene Muslime erwiesen sich als besonders qualifiziert, die Botschaft des Islam an Nichtmuslime und Muslime im „Westen“ zu vermitteln. Detaillierte Konzepte für die *da'wa* im „Westen“ und die *da'wa* an Christen oder Hinduisten wurden häufig von transnationalen „Star-*du'at*“ entwickelt. Nicht alle dieser Prediger sind oder waren streng genommen Salafis, viele sind jedoch von salafitischen Ideen beeinflusst, stehen mit religiösen Institutionen aus den arabischen Golfstaaten in Kontakt und werden teils von diesen finanziell unterstützt. Zu diesen Akteuren zählen Ahmed Deedat (gest. 2005), ein südafrikanische Prediger indischer Herkunft, der indische *dā'ī* und Präsident der Islamischen Forschungsstiftung, Zākir Nā'ik (geb. 1965), der US-amerikanische Konvertit und Prediger Yusuf Estes (geb. 1944) sowie der jamaikanische *dā'ī* und frühere Student der Islamischen Universität von Medina, Bilal Philips (geb. 1947).⁶⁰

Ein weiterer Einfluss auf die salafitische *da'wa* in Europa hat seinen Ursprung in der Ideologie islamistischer Gruppen und Organisationen, die seit den 1970er Jahren, als die Führung der MB der Gewalt abschwor, in verschiedenen Ländern der muslimischen Welt entstanden und teils von ehemaligen Mitgliedern der MB (mit)begründet wurden (z.B. die Jamā'a al-Islāmiyya und sein Ableger, der Ägyptische Islamische Jihād). Inspiriert von den Lehren Sayyid Quṭb (gest. 1966), Abū'l A'lā Mawdūdī (gest. 1979) und Muḥammad 'Abd al-Salām Farajs (gest. 1982) verbreiteten Aktivisten dieser Gruppen die Idee, die zeitgenössische muslimische Welt sei nur noch nominal islamisch und befinde sich in einem Zustand der vorislamischen heidnischen Unwissenheit (*jāhiliyya*). Eine Akzeptanz der Demokratie und „menschengemachter“ Gesetze stelle einen Verstoß gegen die Souveränität Gottes (*ḥākimiyyat Allāh*) und einen Akt der Blasphemie dar⁶¹ und ein Kampf gegen die „abtrünnigen“ Regenten ihrer Länder und für die Errichtung islamischer Staaten sei eine religiöse Pflicht.

59 Siehe al-Rasheed (2005), „Saudi Religious Transnationalism in London“, 149 u. 153 (zur Bedeutung von Ägyptern und Pakistanis als solche Mittelsmänner in London). In Deutschland ist die physische Präsenz von Saudis ebenfalls weitestgehend irrelevant für die Verbreitung des Salafismus. Offiziellen Statistiken zufolge lebten 2008 nur 1.714 saudische Staatsbürger in Deutschland (siehe Haug/Müssig/Stichs [2009], *Muslimisches Leben in Deutschland*, 75).

60 Für Details zu Ahmed Deedat und Bilal Philips siehe Fußnoten 686 bzw. 600.

61 Sayyid Quṭb wurde in seinen Ideen von Mawdūdī beeinflusst. Das Konzept der *ḥākimiyyat Allāh* wird in Sayyid Quṭb's bekanntem Werk *Ma'ālim fi al-jarīq* (1973) vorgestellt, für eine Analyse des Konzeptes siehe Khatāb (2006), *The Power of Sovereignty*. Mawdūdī diskutiert sein Konzept der modernen *jāhiliyya* in: Maududi (1975), *The Islamic Law and Constitution*.

Seit den 1980er Jahren verschmolz aufgrund eines Ideenaustausches zwischen Salafis und Partizipanten dieser Gruppen und Organisationen der revolutionär-militante Ansatz nicht-salafitischer Islamisten mit dem salafitischen Akzent auf doktrinärer Reinheit zu einer revolutionär-militanten Variante des Salafismus oder, anders ausgedrückt, einem „salafisierten militanten Islamismus“. Aspekte dieser Ideologie finden wir insb. in der *da'wa jihād-salafitischer* Akteure, aber auch in der *da'wa* des radikalen Trends der Salafibewegung.⁶²

In dem in der vorliegenden Studie untersuchten Zeitraum wurde das *jihād-salafitische* Denken in Europa insbesondere beeinflusst von den Lehren 'Abdallāh Yūsuf 'Azzāms (geb. 1941 in Jenin, gest. 1989), einem *jihād*-Ideologen mit einem Hintergrund in der jordanischen MB und Mitbegründer des *Maktab Khadamāt al-Mujāhidīn al-'Arab* (einem „Dienstleistungsbüro“ zur Rekrutierung von Geldern und freiwilligen Kämpfern gegen die sowjetische Besatzung Afghanistans und Vorgänger der AQ), sowie der Ideologie des jordanisch-palästinensischen Gelehrten Abū Muḥammad al-Maqqisī (geb. 1959 als 'Iṣām Muḥammad Ṭāhir al-Barqāwī), den das US Combating Terrorism Center einst als zeitgenössische Schlüsselfigur des intellektuellen *jihād*istischen Universums bezeichnete.⁶³ Weitere wichtige Einflüsse waren Abū Qatāda al-Filasṭīnī (geb. 1959/1960 in Bethlehem als 'Umar ibn Maḥmūd ibn 'Uthmān) sowie Abū Yahyā al-Lībī (gest. 2012 in Pakistan, AQ).

3. Forschungsdesign

Forschungsziele

Diese Studie hat das Ziel, unser Verständnis salafitischer *da'wa* in Deutschland zu bereichern und ein bisher nicht umfassend analysiertes Phänomen zu beleuchten. Sie beschreibt und analysiert Konzepte und Praktiken salafitischer *da'wa* in Deutschland von ihren Anfängen auf deutschlandweiter Ebene um die Jahrtausendwende bis Ende 2011. Der geographische Fokus dieser Studie liegt auf Deutschland, aufgrund der eu-

62 Für eine Typologie der Salafibewegung in Deutschland siehe Kapitel 1.8.

63 Mc.Cants (2006), *Militant Ideology Atlas*, 8. Für eine Analyse der Ideologie al-Maqqisīs siehe Wagemakers (2012), *A Quietist Jihadi*; Baehr (2009), *Kontinuität und Wandel in der Ideologie des Jihadi-Salafismus*. Der Einfluss von al-Maqqisī und AQ auf *jihād*-Salafis in Europa hat sich insb. seit der Errichtung des IS im Jahre 2014 meinen Beobachtungen *jihād*istischer Netzwerke im virtuellen Raum zufolge verringert. al-Maqqisī gilt als Kritiker des IS.

Zeitgenössische Rufe zum Islam. Salafitische da'wa in Deutschland, 2002–2011

ropaweiten und globalen Vernetzung salafitischer Prediger und Aktivisten und der feststellbaren Orientierung vieler deutscher Salafis an *'ulamā'* und Predigern aus dem Ausland, insbesondere dem arabischen Raum, werden aber auch *da'wa*-Bewegungen und -Akteure aus anderen Ländern diskutiert.

Im Verlauf meiner Forschung entwickelte ich folgende zentrale Forschungsfragen: Welches sind die Hauptcharakteristiken der Konzepte und Praktiken salafitischer *da'wa* in Deutschland? Welche Merkmale kennzeichnen die deutsche Salafibewegung mitsamt ihrer Netzwerke und Prediger? Was sind die Ursprünge salafitischer *da'wa* in Deutschland? Welche Faktoren beschränken, fördern und beeinflussen diese *da'wa*? Wie wird salafitische *da'wa* in Deutschland durch Interaktionen zwischen Salafiaktivisten, ihren Zielgruppen, dem Staat und ihrem soziopolitischen Umfeld sowie ihre Islamverständnisse und Interpretationen des islamischen Rechts geformt? Wie passen in Deutschland lebende Salafiprediger ihre *da'wa* an ihre spezielle Lebensumwelt und ihre Zielgruppen an?

Da'wa umfasst ein breites Feld an Aktivitäten und manifestiert sich in verschiedensten Kontexten. Um das *da'wa*-Phänomen in seiner gesamten Komplexität und Diversität erfassen zu können, wird es in dieser Studie aus unterschiedlichen Perspektiven beleuchtet. Es werden sowohl die theoretische und praktische Dimension der *da'wa* als auch salafitische *da'wa*-Bewegungen, Akteure und -Netzwerke analysiert. Dennoch erfordert der Umfang der Studie eine Fokussierung auf bestimmte Aspekte der *da'wa*. Ich lege einen Schwerpunkt auf *da'wa* an Nichtmuslime. Vielfach muss diese jedoch gemeinsam mit der *da'wa* an Muslime analysiert werden, z.B. weil die *da'wa* an beide Zielgruppen gerichtet ist oder von beiden rezipiert wird. Im Zeitalter des Internets ist der Rezipientenkreis von „Cyber-*da'wa*“ schwer eingrenzbar und ein Großteil der online verfügbaren *da'wa*-Publikationen für Muslime ist in deutscher Sprache – der *Lingua franca* der deutschen Salafibewegung – verfasst und auch deutschen Nichtmuslimen zugänglich. Die Studie fokussiert zudem auf *da'wa* mit Worten, da diese den größten Umfang an analysierbaren Material bietet und einen größeren Rezipientenkreis erreicht als *da'wa* mit Taten. Ein Schwerpunkt der Untersuchung liegt des Weiteren auf *da'wa*-Konzepten und -Praktiken von Predigern und Aktivisten des Mainstream- und des radikalen Trends der Bewegung, da diese eine weitaus größere Anhängerschaft und einen größeren Aktivistenkreis haben als andere Trends und im Bereich der *da'wa*, speziell auch an Nichtmuslime, aktiver sind als strikte Puristen und *jihād*-Salafis.

Wie aus dem Titel dieser Studie hervorgeht, untersuche und erforsche ich den Ruf zum Islam. Mein Fokus liegt daher auf Predigern und ihrer *da'wa* und nicht auf den Zielgruppen und ihrer Rezeption dieser *da'wa*. Eine empirische Erforschung der Wirkungen salafitischer *da'wa* auf diese Zielgruppen und die allgemeine Öffentlichkeit sowie der Gründe für die Anziehungskraft des Salafismus auf deutsche Konvertiten und geborene Muslime würde den Rahmen dieser Studie sprengen. Im Zusammenhang mit einer Diskussion der Botschaften, Argumente und Strategien salafitischer *du'āt* werden diese Themen jedoch kurz innerhalb der einzelnen Kapitel diskutiert.

Aufbau der Studie

Diese Studie besteht aus einer Einleitung, fünf Kapiteln und einem Resümee. Das erste Kapitel bietet eine Einführung in die Geschichte, Doktrin und Konzepte des zeitgenössischen Salafismus und seiner drei Hauptströmungen: Den puristischen oder quietistischen Salafismus, den politischen oder aktivistischen Salafismus und den *jihād*-Salafismus. Im Anschluss erörtere ich, weshalb diese im akademischen und innerislamischen Diskurs verbreitete dreiteilige Typologie der globalen Salafibewegung für die vorliegende Studie nur bedingt hilfreich ist und stelle eine von mir entwickelte vierteilige Typologie der deutschen Salafibewegung vor. Es folgt ein Kapitel über den deutschen Salafismus als religiöse und soziale *da'wa*-Bewegung, in welchem die Geschichte, Anatomie, Soziologie und die logistischen Dimensionen dieser Bewegung nachzeichnet und analysiert werden. In den folgenden drei Kapiteln werden Konzepte und Praktiken salafitischer *da'wa* in Deutschland diskutiert. Kapitel drei erforscht und beschreibt salafitische Definitionen von *da'wa* sowie die primären Ziele, Zielgruppen, Mittel und Methoden deutscher Salafiprediger. Im ersten Teil von Kapitel vier werden von prominenten deutschen *shaykhs* und Predigern empfohlene und gelehrte Inhalte und Stile der *da'wa* in Deutschland dargestellt und analysiert. Im zweiten Teil des Kapitels werden verbreitete Motive salafitischer *da'wa* an Nichtmuslime diskutiert. Ich erforsche in diesem Kontext auch den Ursprung dieser Motive und analysiere, ob und wie deutsche Prediger bereits existierende Motive für die *da'wa* in Deutschland adaptierten. Des Weiteren untersuche ich, ob sie neue Motive und Argumentationslinien für den „deutschen Markt“ entwickelten. Kapitel fünf basiert auf Feldforschung in der al-Nur Moschee in Berlin, welche im Untersuchungszeitraum als ein Zentrum der deutschen Salafibewegung fungierte. In diesem Kapitel werden Konzepte und Praktiken salafitischer *dā'iyāt* (Plural fem. von *dā'ī*) und *du'āt* in der speziel-

Zeitgenössische Rufe zum Islam. Salafitische da'wa in Deutschland, 2002–2011

len Umgebung einer von Salafis als Treffpunkt und Ort des religiösen Lernens genutzten Moschee erforscht.

Methodik

Die Islamwissenschaft weist, wie die Islamwissenschaftlerin Gudrun Krämer schreibt,

„eine charakteristische Fragestellung auf, jedoch keine eigene Methode. Sie greift vielmehr, je nach Gegenstand oder Spezialisierung, auf die Methoden der jeweiligen Fachdisziplin(en) zurück, wobei bislang vor allem Philologie, Geschichte, Recht, Religions- und Literaturwissenschaft zum Zuge kamen, mittlerweile aber auch die Politik- und Sozialwissenschaften an Terrain gewinnen. Interdisziplinarität ist im Fach somit bereits angelegt [...]“.⁶⁴

Aufgrund des komplexen und vielschichten Charakters salafitischer *da'wa* habe ich in dieser Studie einen interdisziplinären Ansatz gewählt. Je nach Untersuchungsziel werden unterschiedliche theoretische Ansätze und methodische Konzepte verschiedener Disziplinen wie der Sozialwissenschaften, der Ethnologie, der Religionswissenschaften, der islamischen Rechtswissenschaft und der Politikwissenschaft genutzt, um Teilaspekte des Phänomens zu erklären. Da jedes Kapitel (abgesehen von Kapitel drei und vier) salafitische *da'wa* aus einer unterschiedlichen Perspektive beleuchtet, unterschiedliche Methoden nutzt und sich auf unterschiedliche Quellen stützt, werden diese in den Einleitungen zu den jeweiligen Kapiteln separat dargestellt. Im Folgenden soll lediglich der allgemeine theoretische Hintergrund der Studie kurz dargestellt werden, um meine Perspektive auf salafitische *da'wa* zu verdeutlichen.

Theoretischer Hintergrund

In dieser Studie folge ich der These, dass islamische Bewegungen als „so etwas wie eine soziale Bewegung“⁶⁵ behandelt werden können und schließe mich damit Wissenschaftlern an, die seit Ende der 1990er Jahre begannen, TSB in ihren Studien zu islamischen Bewegungen und zum islamischen Aktivismus zu nutzen.⁶⁶ Salafitische *da'wa* wird als eine Form des

64 Krämer (s.a.), „Islamwissenschaft“.

65 Wiktorowicz (2004), „Introduction“, 2–3.

66 Z.B. Wiktorowicz (2004), *Islamic Activism*; Snow/Byrd (2007), „Ideology, Framing Processes and Islamic Terrorist Movements“, 119–136; Olesen (2007), „Contentious Cartoons: Elite and Media Driven Mobilization“, 37–52; Lindekilde (2008), *Contested Caricatures*; Olesen (2009), „Social Movement Theory and Radical Islamic Activism“, 7–33; Tugal (2009), „Transforming everyday life“, 423–458; Felsch (2011), *Die Hamas: eine pragmatische soziale Bewegung?*.

Aktivismus⁶⁷ dieser Bewegung erforscht. Es bietet sich daher an, in der Analyse auch auf Theorien sozialer Bewegungen (TSB) zurückzugreifen. Diese wurden entwickelt, um beschreibbar zu machen, wie soziale Mobilisierung entsteht und erfolgt, in welchen Formen sie sich manifestiert und welche möglichen sozialen, kulturellen und politischen Konsequenzen sie hat. Schlüsse der TSB, die im Kontext säkularer sozialer Bewegungen in westlichen Gesellschaften und liberalen demokratischen Systemen entwickelt wurden, können zwar meines Erachtens nicht direkt auf islamische Bewegungen übertragen werden, ich bin aber mit Wiktorowicz der Meinung, dass Fragekataloge der TSB verwendet werden können, um Fragen über islamischen Aktivismus zu stellen. Auch seine Empfehlung, sich in Studien islamischer Bewegungen auf bestimmte Mechanismen und Prozesse wie *framing* (Einrahmen) zu konzentrieren,⁶⁸ halte ich für hilfreich.⁶⁹

Ein Eckpfeiler aller TSB ist die Annahme rationaler kollektiver Handlungsweisen.⁷⁰ Um diese Theorien für eine Studie islamischer Bewegungen nutzbar zu machen, ist es notwendig, islamische Aktivisten nicht als irrationale Akteure zu betrachten, die in ihren Entscheidungen einer ewigen und unveränderlichen religiösen Doktrin folgen, sondern von der Annahme auszugehen, dass sie auf Stimuli reagieren und ihre Strategien und Methoden flexibel und unter Berücksichtigung des größtmöglichen Nutzens an neue Gegebenheiten anpassen. Diese Annahme wird durch zahlreiche, während der letzten Dekaden durchgeführte Studien gestützt.⁷¹

Drei Ansätze der Bewegungsforschung sind besonders geeignet für eine Analyse salafitischer Bewegungen und deren *da'wa* und bilden in dieser Studie einen Hintergrund, der meine Sichtweise auf salafitische *da'wa*-Bewegungen bestimmt: Modelle zu politischen Gelegenheitsstrukturen, die Ressourcenmobilisierungstheorie und das Rahmungskonzept (Konzept des Framing).

67 Ich folge in dieser Studie der „International Crisis Group“ und definiere den Begriff „islamischer Aktivismus“ wie folgt: „Die aktive Behauptung von und Werbung für Überzeugungen, Vorschriften, Gesetze oder Richtlinien, die als islamisch gelten“ (International Crisis Group [2005], „Understanding Islamism“).

68 Siehe Wiktorowicz (2004), „Introduction“, 2–3.

69 Für eine Studie mit dieser theoretischen Fokussierung siehe Wiktorowicz (2004), „Framing Jihad“, 159–177.

70 Buechler (2000), *Social Movements in Advanced Capitalism*, 34.

71 Siehe Robinson (2004), „ Hamas as a Social Movement“, 112–142. Mish'al/Sela' (1999), *Zman Hamas*, insb. 97. Doran (2002), „The Pragmatic Fanatism of al Qaeda“. Vgl. Kurzman (2004), „Conclusion. Social Movements and Islamic Studies“, 289–303; Wiktorowicz (2004), „Introduction“, 14–15; Wiktorowicz (2005), *Radical Islam Rising*.

Politische Gelegenheitsstrukturen

Modelle, die sich mit politischen Gelegenheitsstrukturen (*political opportunity structures*) befassen, bauen auf der Idee auf, dass das Aufkommen und der Niedergang von Protestaktivitäten von Veränderungen im breiteren politischen System abhängig ist.⁷² Sie fokussieren auf die Bedeutung bewegungsexterner Faktoren für die Entstehung, Entwicklung und Mobilisierung sozialer Bewegungen.⁷³ Politische Gelegenheiten können definiert werden als „konsistente, aber nicht unbedingt formale, permanente oder nationale Signale an politische oder gesellschaftliche Akteure, die diese entweder ermutigen oder entmutigen, ihre internen Ressourcen zur Bildung sozialer Bewegung zu nutzen.“⁷⁴ Genauer gesagt bezeichnet der Begriff jene Aspekte des politischen Systems, welche die Möglichkeiten zur effektiven Mobilisierung von Gruppen, die dieses System herausfordern, stärken oder limitieren.⁷⁵ Veränderungen dieser Gelegenheitsstrukturen beeinflussen Strategien, Methoden und Aktivitäten kollektiver Akteure.

Dem *Political Process Model*⁷⁶ zufolge beschränken staatliche Repressionen gegen soziale Bewegungen deren Zugang zu ihren Möglichkeiten der effektiven Mobilisierung und können Radikalisierungsprozesse und ein Ausweichen auf konfrontative Strategien zur Folge haben.⁷⁷ Das Modell kann helfen, Fragen nach Zusammenhängen zwischen staatlichen Repressionen und (De-)Radikalisierungsprozessen salafitischer *da'wa*-Netzwerke und -Bewegungen zu stellen und einen Übergang von konfrontativen auf weniger konfrontative bzw. von weniger konfrontativen auf konfrontativere Strategien salafitischer *da'wa* zu erklären. Eine Schwäche dieses Modells (für eine Studie salafitischer *da'wa*) ist jedoch die ihm zugrundeliegende Annahme, dass soziale Bewegungen primär das Ziel haben, Staat und Gesellschaft zu beeinflussen. Identitäten und Alltagspraktiken von Partizipanten und Sympathisanten dieser Bewegungen werden

72 Tilly (1978), *From Mobilization to Revolution*.

73 Siehe Tarrow (2011), *Power in Movement*; McAdam (1996), „Conceptual origins, current problems, future directions“, 23–40; McAdam/Tarrow/Tilly (2001), *Dynamics of Contention*.

74 Tarrow (1996), „States and Opportunities“, 54.

75 Siehe Giugni (2009), „Political Opportunities: From Tilly to Tilly“, 361.

76 Siehe McAdam (1982), *The Political Process and the Development of Black Insurgency*; Tilly (1978), *From Mobilization to Revolution*; Tarrow (1998), *Power in Movement*.

77 Siehe z.B. Olesen (2009), „Social Movement Theory“. Olesen weist in diesem Artikel auch darauf hin, dass eine Radikalisierung die Möglichkeiten für die Rekrutierung neuer Anhänger verringert, weil die Kosten der Partizipation steigen und verbotene Organisationen/Gruppen nur noch innerhalb persönlicher Netzwerke neue Anhänger rekrutieren können.

ehrer als ein Instrument zur Mobilisierung dieses Personenkreises behandelt.⁷⁸ Ein Ziel salafitischer *da'wa* ist jedoch bereits die Transformation von Identitäten und Alltagspraktiken ihrer Partizipanten sowie das graduelle Anwachsen der Salafibewegung, die als neue religiöse und gegenkulturelle Bewegung⁷⁹ sowohl als Agent des Wandels fungiert als auch bereits durch ihre bloße Existenz einen solchen Wandel bezeugt. Des Weiteren kann der kollektive Aktivismus islamisch-fundamentalistischer Bewegungen, wie ich in Kapitel 2 diskutiere, auch durch deren Verständnis des islamischen Rechts beschränkt werden, bspw. wenn Demonstrationen oder Kooperationen mit nicht salafitischen Akteuren als religiös illegitim definiert werden. Solche selbst auferlegten islamrechtlichen Beschränkungen werden im *Political Process Model* nicht berücksichtigt.

Die Ressourcenmobilisierungstheorie

Die Ressourcenmobilisierungstheorie (RM)⁸⁰ stellt bewegungsinterne Faktoren und Mobilisierungsprozesse in den Mittelpunkt ihrer Analysen.⁸¹ Soziale Bewegungen werden als rationale Akteure betrachtet, die humane und materielle Ressourcen mobilisieren, um Aktivitäten zu produzieren und die Bewegungen zu stärken. Personen, die sich sozialen Bewegungen anschließen, werden ebenfalls als rationale Akteure analysiert. Das Modell des rationalen Akteurs (*rational actor model*) geht davon aus, dass eine soziale Bewegung an individuelle Interessen einer Person appelliert, indem sie selektive Anreize anbietet, die diese Person erhält, wenn die Ziele der Bewegung erreicht sind. Eines der Rätsel dieser Theorie ist das sogenannte Free-Rider-Dilemma: Die Frage, weshalb Menschen bereit sind, sich an den Aktivitäten einer Bewegung zu beteiligen, wenn diese für einen kollektiven Nutzen kämpft, der auch jenen zugutekommt, die sich nicht beteiligen. Einige Wissenschaftler weisen daher darauf hin, dass Bewegungen auch Anreize bieten, die an kollektive Handlungen, also an eine Teilnahme an den Aktivitäten der Bewegung, gebunden sind. Andere

78 Siehe Tugal (2009), „Transforming everyday life“, 427; Zald (1996), „Culture, ideology and strategic framing“.

79 Zur Bedeutung von Gegenkulturen für den sozialen Wandel siehe Yinger (1984), *Counter-cultures*.

80 McCarthy/Zald (1977), „Resource Mobilization and Social Movements: A partial Theory“. Das Modell von McCarthy und Zald basiert auf der Organisationstheorie und den Wirtschaftswissenschaften, ein politischeres Modell der RM wurde u.a. von Charles Tilly entwickelt.

81 Organisations- und Netzwerklösungen befassen sich auch mit externen Akteuren, diese werden aber primär als Bereitsteller von Ressourcen oder als Institutionen mit politischem Einfluss gesehen, zu denen eine Bewegung Zugang zu erlangen bestrebt ist.

kritisieren das begrenzte Verständnis des Begriffes „Anreiz“. Die Bewegung selbst, so argumentieren sie, könne bereits einen Anreiz darstellen und Menschen motivieren, an deren Aktivismus zu partizipieren. Eine Person könne beispielsweise innerhalb der Bewegung ein Gefühl der Zugehörigkeit (*solidary incentives*) finden.

Für eine Studie salafitischer *da'wa* Bewegungen scheinen solche Anreize von großer Bedeutung zu sein. Die Bewegung und ihre Ideologie können Halt und Orientierung bieten, eine Partizipation (z.B. als *dā'ī* und Medienaktivist) kann sinnstiftend wirken und eine Person kann einen psychologischen Nutzen daraus ziehen, sich durch seine aktive Partizipation an *da'wa*-Aktivitäten oder seine neue Identität (z.B. als Mitglied der „geretteten Gruppe/Sekte“, arabisch: *al-firqa al-nājiya*)⁸² moralischer und gerechter zu fühlen als andere Menschen. Salafitische Gemeinschaften bieten die Möglichkeit, neue Freunde und potentielle Ehepartner zu treffen,⁸³ und Salafis versprechen, eine Person werde in diesen Gemeinschaften nicht anhand ihrer ethnischen Herkunft oder ihres sozialen Hintergrundes beurteilt. Zusätzlich werden in dieser Studie auch jenseitsbezogene Anreize berücksichtigt, die für die Mobilisierung islamisch-fundamentalistischer Bewegungen von großer Bedeutung zu sein scheinen.⁸⁴ Jenseitsbezogene Anreize beinhalten beispielsweise das Versprechen, Konversion zum Islam oder eine Partizipation an der *da'wa* werde von Gott mit einem ewigen Leben im Paradies belohnt, lösche alle vorherigen Sünden und rette vor der Hölle. Eine Schwäche dieser Theorie für die vorliegende Studie liegt allerdings in ihrem Fokus auf Organisationen und formellen Netzwerken.

Theorien Neuer Sozialer Bewegungen (NSB) und das Rahmungskonzept

Seit den 1980er Jahren entwickelten Bewegungsforscher ein Set neuer Theorien, die als Theorien der NSB bezeichnet werden. Sie beanstandeten, dass klassische TSB und die RM Kultur, Alltagsleben, Identitätsbildung und Gewohnheiten nur als Ressourcen, Instrumente und Aspekte der Gesellschaft betrachten, die als Resultat einer Mobilisierung transformiert werden, aber nicht berücksichtigen, dass diese auch der eigentliche Fokus

82 Zum Konzept der *firqa al-nājiya* siehe Kapitel 1.3, insb. Fußnote 237.

83 Vgl. Buechler (2000), *Social Movements in Advanced Capitalism*, 35; Fireman/Gamson (1979), „Utilitarian Logic“, 8–44. Wie Amr ElHadad in seinem Vortrag „Die empirische Feldforschung im salafistischen Milieu in Deutschland: Muslime zwischen ideologischen Normen und sozialem Handlungszwang“ (2014) überzeugend darlegte, hat die Heiratsvermittlung eine Bedeutung in den Aktivitäten der deutschen Salafibewegung.

84 Vgl. Wiktorowicz (2005), *Radical Islam Rising*.

der Aktivität einer Bewegung sein können.⁸⁵ Diese Kritik liefert einen wichtigen Hinweis auf die Grenzen dieser Theorien für eine Analyse salafitischer *da'wa*-Bewegungen, die heutzutage primär das Ziel verfolgen, zunächst einmal Identitäten, Kulturen, Normen, Werte und Alltagspraktiken von Muslimen und potentiellen Konvertiten zu transformieren. Ihre Anhänger sind in meist informellen „Netzwerken geteilter Bedeutungen“ organisiert, die dominante kulturelle Normen anfechten und neue, vorgeblich authentisch islamische Werte, Normen und Identitäten praktizieren und promoten.⁸⁶ Aufgrund dieser Merkmale ähneln viele salafitische *da'wa*-Bewegungen nichtreligiösen Neuen Sozialen Bewegungen.

Theorien der NSB fokussieren auf die Relevanz symbolischer Kämpfe innerhalb der Zivilgesellschaft und/oder der kulturellen Sphäre, einschließlich des Kampfes um Bedeutungen, und betonen die sozial konstruierte Verfasstheit von Missständen, Groll und Ideologien. Zudem berücksichtigen sie, dass NSB oft aus fluiden und informellen Netzwerken bestehen, die durch kollektive Identitäten zusammengehalten werden.⁸⁷ Sie bieten so einen hilfreichen Rahmen für eine Analyse zeitgenössischer salafitischer *da'wa*-Bewegungen. Für eine Analyse *jihād*istischer sowie im politischen Spiel aktiver Salafibewegungen und -Organisationen hingegen sind sie nur bedingt geeignet, auch weil deren politischer oder militanter Kampf für die Einführung schariarechtlicher Ordnungen nicht auf eine Transformation von Bedeutungen, Identitäten und Alltagspraktiken beschränkt ist.⁸⁸

Das meist auf ein sozio-kognitives Konzept von Goffman⁸⁹ zurückgeführte Rahmungskonzept ist ein hilfreiches Instrument für eine Analyse salafitischer *da'wa*-Vorträge, -Publikationen und -Konversationen. Snow und Benford definieren einen Rahmen (*frame*) als ein interpretatives Schema, das die „Welt dort draußen“ vereinfacht und komprimiert, indem es Objekte, Situationen, Ereignisse, Erfahrungen und Handlungsabläufe in der gegenwärtigen oder vergangenen Lebenswelt einer Person selektiv in-

85 Siehe Tugal (2009), „Transforming everyday life“, 427; vgl. Zald (1996), „Culture, ideology and strategic framing“, 261–274.

86 Siehe Wiktorowicz (2005), *Radical Islam Rising*, 17.

87 Siehe Buechler (1995), „New Social Movement Theories“, 442.

88 Vgl. hierzu auch Tugal (2009), „Transforming everyday life“, 423–458. Tugal argumentiert, die Neuorganisation des Alltagslebens sei für islamistische Bewegungen mit einer Transformation des Staates verknüpft. Indem diese Bewegungen Alltagspraktiken denaturalisieren und eine alternative tägliche Routine herstellen, griffen sie Staat und Gesellschaft gleichzeitig an.

89 Goffman (1974), *Frame Analysis*.

terpunktiert und kodiert.⁹⁰ Theoretische Perspektiven des Einrahmens (*framing*) können zu einem Verständnis der Konstruktion kollektiver Identitäten und Feindbilder beitragen und erklären, wie Menschen davon überzeugt werden, sich einem Netzwerk geteilter Bedeutungen anzuschließen und an dessen Aktivitäten zu beteiligen. Zudem bieten sie einen Rahmen zur Analyse der Konstruktion von Missständen und Weltbildern und erklären, wie Bedeutungen produziert, artikuliert und verbreitet werden.

Diagnostische Rahmungen identifizieren ein Problem sowie den dafür Verantwortlichen; prognostische Rahmungen bieten eine Lösung für das Problem sowie Strategien und Taktiken zu dessen Beseitigung an. Beide Rahmungsformen dienen primär der Konsensmobilisierung,⁹¹ Motivationale Rahmungen hingegen dienen der Mobilisierung zum Aktivismus. Sie erklären, weshalb bestimmte Aktivitäten notwendig sind, und rufen Menschen dazu auf, sich aktiv an einer Bewegung zu beteiligen, die sich das Ziel gesetzt hat, ein Problem zu beseitigen.⁹² Eine erfolgreiche Mobilisierung kann jedoch Snow und Benford zufolge meist nur durch eine sorgfältige Abstimmung aller drei Rahmungsarten bewirkt werden.⁹³

Für eine erfolgreiche Mobilisierung ist es zudem erforderlich, Rahmungen einer Bewegung an die Glaubenssysteme und Rahmungen ihrer Zielgruppen anzupassen (*frame alignment*).⁹⁴ Eine Rahmung führt zu einer hohen Mobilisierungsrate, wenn sie logisch erscheint, die Lebenswelt der Menschen berührt und für sie nachprüfbar ist (*empirical credibility*), wenn sie eine Antwort auf Probleme der Zielgruppe bietet und diese direkte Erfahrungen mit den gerahmten Problemen hat (*experimental commensurability*), und wenn sie mit den kulturellen Narrativen der Zielgruppe harmoniert (*narrative fidelity*). Zudem ist es entscheidend, ob sich der Vermittler des Rahmens als glaubwürdige und sachverständige Autorität etablieren kann (*credibility of the frame articulators*).⁹⁵ Psychologische Studien weisen zudem darauf hin, dass die Angst vor einem (gerahmten) Verlust stärker motivierend wirkt als die Aussicht auf einen Gewinn.⁹⁶

90 Snow/Benford (1992), „Master frames and cycles of protest“, 132.

91 Klandermans definiert „Konsensmobilisierung“ als einen willkürlichen Versuch eines sozialen Akteurs, bei einer Teilmenge der Bevölkerung einen Konsens herzustellen (Klandermans [1988], „The Formation and Mobilization of Consensus“, 175).

92 Snow/Benford (1988), „Ideology, Frame Resonance and Participant Mobilization“, 200–202.

93 *Ibid.*, 200–202.

94 Snow et al. (1986), „Frame Alignment Processes, Micromobilization and Movement Participation“, insb. 464.

95 Benford/Snow (2000), „Framing processes and Social Movements“, 611–639.

96 Siehe Goldsmith/Dhar (2013), „Negativity Bias and Task Motivation“, 358–366.

Um Gruppenzusammenhalt und Gruppenkontinuität zu fördern und kollektive Identitäten zu stärken, verwenden soziale Bewegungen häufig Abgrenzungsrahmungen (*boundary frames*), die zwischen einem „wir“ und einem meist als Gegner dargestellten „sie“ differenzieren.⁹⁷ Olivier Roy identifiziert Abgrenzungsrahmungen als ein wichtiges Merkmal des neofundamentalistischen Christentums und Islam im „Westen“. Er verdeutlicht, dass sich Anhänger beider Gemeinschaften aufgrund ihrer empfundenen Entfremdung von einer dominanten Kultur als religiöse Minderheitengruppe verstehen, die „immer mehr als Identitätsgruppe gesehen wird und [in welcher] die Unterscheidung ‚wir und sie‘ an Bedeutung gewinnt.“⁹⁸ Die religiöse Identität ist nicht länger ein bei der Geburt erworbener natürlicher Bestandteil des Lebens, sondern eine freiwillig gewählte Identität, die alle andere Identitäten ersetzt und sich durch Abgrenzung vom Anderen erst klar definiert.⁹⁹ Eine kollektive Identität kann Taylor zufolge Mobilisierung erleichtern und eine Solidarität sowie einen gemeinsamen Sinn von Verpflichtung der Bewegung gegenüber fördern, die Aktivisten auch in Zeiten geringerer Mobilisierung zusammenhalten.¹⁰⁰

Persuasive Kommunikationsforschung

Basierend auf der Annahme, dass salafitische Prediger bewusst oder unbewusst bestrebt sind, die Emotionen und Kognitionen ihres Publikums bzw. ihrer Gesprächspartner zu beeinflussen, um sie von ihren Botschaften zu überzeugen und/oder zu mobilisieren, greife ich in dieser Studie auch auf Konzepte der persuasiven Kommunikationsforschung¹⁰¹ zurück. Diese liefern Erkenntnisse über die Funktionsweisen, Effizienz und Wirkungen bestimmter Überzeugungstechniken. Ich konzentriere mich speziell auf die Funktionen von Furchtappellen, die zu der Gruppe negativer Appelle gehören¹⁰² und häufig in Vorträgen salafitischer Prediger zu finden sind.

Furchtappelle werden eingesetzt, um beim Rezipienten ein emotionales Ungleichgewicht herzustellen, das durch ein vom Sprecher vorgestelltes Verhalten behoben werden kann.¹⁰³ Sie besitzen ein hohes Aktivierungs-

97 Siehe z.B. Hunt/Benford/Snow (1994), „Identity Fields“, 185–209; Taylor (1989), „Social Movement Continuity“, 761–775.

98 Roy (2006), *Der islamische Weg nach Westen*, 51–52.

99 *Ibid.*, 51.

100 Siehe Taylor (1992), *Sources of the Self*.

101 Z.B. Stiff/Mongeau (1994), *Persuasive Communication*.

102 Zur Furchtappellforschung siehe Maddux/Rogers (1983), „Protection motivation and self-efficacy“, 469–479. Barth/Bengel (1998), *Prävention durch Angst?*.

103 Brennan/Binney (2008), „Fear, guilt and shame appeals in social marketing“, 6. Wir können zwar davon ausgehen, dass es sich bei salafitischen Predigern um „Überzeugungstäter“

potential¹⁰⁴ und sind meist mit einer Handlungsempfehlung verknüpft, die erklärt, wie die Dinge, vor denen gewarnt wird, vermieden werden können. Wirksame Furchtappelle induzieren Furcht, die eine positive Einstellung gegenüber der empfohlenen Handlung und die Intention, diese auszuführen, fördern kann.¹⁰⁵ Ist jedoch aus Sicht der Person, an die der Appell gerichtet ist, keine Furchtreduktion möglich, kann es auch zum Vermeidungsverhalten gegenüber der Botschaft kommen.¹⁰⁶ Wird ein Furchtappell nun mit einer versprochenen Belohnung kombiniert, wie es oft in salafitischer *da'wa* der Fall ist, so übertrifft die Effektivität dieser kombinierten Appelle Johar und Segal zufolge weder die Effektivität reiner Furchtappelle noch die Effektivität positiver, eine Belohnung versprechender Appelle.¹⁰⁷ Gass und Seiter hingegen kommen zu dem Schluss, dass eine Kombination effektiver sein kann als ein Furchtappell oder eine versprochene Belohnung alleine, da bei einer geringen Effektivität des einen Appells zumindest der andere wirken kann oder sich beide addieren können.¹⁰⁸

handelt, die diese Appelle nicht nur bewusst einsetzen, um ihr Publikum zu manipulieren, sondern auch, weil sie von ihnen überzeugt sind. Die Wirkungen und Funktionen der Appelle sind jedoch auch in diesem Fall mit denen vergleichbar, die bewusst zu Werbezwecken eingesetzt werden.

104 Behrens (1991), *Werbepsychologie*, 64.

105 Gelbrich/Schröder (2008), *Werbewirkung von Furchtappellen*, 1. Die Bedeutung einer angebotenen Handlungsempfehlung für die Wirksamkeit von Furchtappellen wurde bereits in dem von Hovland, Janis und Kelley entwickelten Triebreduktionsmodell ermittelt (Hovland/Janis/Kelley [1953], *Communication and Persuasion*). Die Akzeptanz einer durch Furchtappelle vermittelten Botschaft ist zum einen davon abhängig, ob die Botschaft den Furchttrieb auslöst. Dieser motiviert eine Person zu einem Verhalten, das die Furcht reduziert. Zum anderen ist es aber auch wichtig, dass einer Person zugleich Handlungsanweisungen gegeben werden, die erklären, wie sie die Dinge, vor denen gewarnt wird, vermeiden kann. (Vgl. Gelbrich/Schröder [2008], *Werbewirkung von Furchtappellen*, 10–13).

106 Witte (1998), „Fear as Motivator, Fear as Inhibitor“, 425.

107 Johar/Segal (1987), „An Exploratory Assessment of the Effect of Alternative Advertising Appeals“.

108 Gass/Seiter (2016), *Persuasion*, 301.