

Modernisierung und Standardisierung globaler islamischer Mission:

Die pakistanische Frömmigkeitsbewegung *Da'wat-e Islami*

Thomas K. Gugler

Die transnationale *Barelwi*-Bewegung *Da'wat-e Islami* (Urdu: Islamische Mission) wurde 1981 in der pakistanischen Hafenstadt Karachi gegründet und ist mittlerweile in mehr als sechzig Ländern aktiv. Die Erweckungsbewegung predigt einen sufinahen Islam und fokussiert eine im öffentlichen Raum durch demonstrative Nachahmung des Propheten ausgedrückte Liebe zu Muhammad und Medina. Sie kopiert in mehrfacher Hinsicht die 1927 begründete *Tablighi Jama'at* (Urdu: Missionarische Bewegung), die ihren Hauptsitz im indischen Neu-Delhi hat und sich auf die puristische Schule aus Deoband stützt. Die beiden miteinander um gesellschaftlichen Einfluss rivalisierenden neu-religiösen sunnitischen Revitalisierungsbewegungen sind auch in Deutschland vertreten. Die Konkurrenzsituation auf den durch Religionsfreiheiten und Konumentenautonomie gekennzeichneten religiösen Märkten Europas zwingt die Akteure des Muhammadmarketings zur Kultivierung der *corporate identity*, zur Standardisierung ihrer Heilsprodukte. Seit September 2008 nutzt die *Da'wat-e Islami* neben zahlreichen Onlinepräsenzen (<http://www.trueislam.info>) hierzu auch ihren eigenen Fernsehsender *Madani Channel*.

1. Entstehung und Geschichte

1.1. Reform-Islam (*islahi*) aus Südasien

Ende des 19. Jahrhunderts entstehen, nach von Enttäuschungen geprägten Erfahrungen mit der britisch-christlichen Kolonialmacht, diverse islamische Reformbewegungen in Nordindien, unter anderem um die gefühlte Schwäche der Muslime und den Niedergang ihrer politischen Herrschaft religiös zu kompensieren. Die puristische Reformbewegung von Deoband, benannt nach dem gleichnamigen Ort des 1867 gegründeten Seminars (*Dar al-'Ulum*), beispielsweise bemüht sich, den südasiatischen Islam von angeblichen hinduistischen Einflüssen zu reinigen und fordert die Besinnung auf die islamische Glaubenspraxis der Stifterzeit. Als Gegen-Reformbewegung zu Deoband formiert sich um Ahmad Reza Khan (1856-1921) in Bareilly, im heutigen indischen Bundesstaat Uttar Pradesh, ab 1880 eine

Vereinigung von Schulen und Schreinen, aus der eine Denktradition gleichen Namens hervorgeht (*Barelwi*). Die Barelwis stehen für einen sufi-nahen Volksislam und ihre Gelehrten rechtfertigen neben Schrein- und Heiligenkult insbesondere die rituelle Verehrung des Propheten. Ahmad Raza Khan gilt den Barelwis als *mujaddid* des 14. Jahrhunderts und resoluter Verteidiger traditioneller Frömmigkeitsformen. Die meisten Muslime Südasiens, etwa 70 % der Sunniten, werden den Barelwis zugerechnet.¹ Barelwis nennen sich selbst *Ahl-e Sunnat wa Jama'at*, weil sie ausdrücken wollen, dass sie als Sunniten die Sunna praktizieren und die Mehrheitsgesellschaft bilden (Sanyal, 1996). Neben dem Sunni-Schia-Konflikt, der auch aus anderen islamischen Ländern bekannt ist, gibt es den südasienstypischen innersunnitischen Konflikt zwischen Deobandis und Barelwis.² Theologische Differenzen kreisen um die Frage inwieweit dem Propheten Muhammad besondere Fähigkeiten zugesprochen werden können. Barelwis glauben, dass der Prophet als göttliches Licht eigener Natur (*nur-e muhammadi*) vor der Schöpfung erschaffen wurde, omnipräsenter Zeuge der Tätigkeiten der Menschen ist (*hazir-o nazir*) und folglich unfehlbarer und allwissender (*ilm-e ghaib*) einziger Mittler (*wasila*) zu Allah. Da den Barelwis die Rückbindung zu Allah nur über den Propheten Muhammad möglich scheint, betrachten sie auch dessen Geburtstag (*milad al-nabi*) als zentralen islamischen Feiertag. Der *murshid* oder *shaikh*, der die Verbindung zum geliebten Propheten Muhammad Mustafa herstellt, wird zu einem wesentlichen Merkmal der Barelwis – gerade gegenüber den Puristen aus Deoband, die die direkte Verbindung zu Allah im Gebet fokussieren.

Deobandis sehen in der Zuschreibung übermenschlicher Eigenschaften zum Propheten Muhammad *shirk*, Viel- und Fremdgötterei, und lehnen die Möglichkeit von Vermittlung ab – Allah allein ist anbetungswürdig und Bittgebete (*dua*) dürfen an niemand anderen gerichtet werden. Deobandis nennen Barelwis *bidatis* (Anhänger von Neuerungen) und Barelwis nennen Deobandis mit dem Verweis auf Abdul Wahhab (1703-1792) aus dem saudischen Najd *Wahhabis*. Barelwis gilt das Leugnen der besonderen Stellung Muhammads als Blasphemie. Als Konfliktparteien stehen sich also die rational argumentierenden Neo-Orthodoxien der Puristen aus Deoband und die eher emotional gebundenen Prophetenliebhaber der Barelwis gegenüber. Seit den 1880ern entsteht eine Tradition gegenseitigen Misstrauens zwischen den Akteuren beider Reformbewegungen.

Barelwis sind durchaus politisch engagiert (Malik, 1990) und ihre *ulama* ist bekannt für eine zur Radikalität neigende Rhetorik, die sich möglicherweise durch die Trennung zwischen

¹ International Crisis Group. (2005). *The State of Sectarianism in Pakistan*. Brüssel.

² Behuria, Ashok K. (2008). Sects Within Sect: The Case of Deobandi-Barelvi Encounter in Pakistan. *Strategic Analysis*, 32(1), 57-80.

segnenden *shaikh* und anklagenden Imam erklärt: Der anklagende Imam schafft quasi ein Gegengewicht zum allsegnenden Volksheiligen – wohingegen bei den Deobandis beide Funktionen einer Person zufallen.³ Als Liebhaber des Propheten reagieren insbesondere Barelwis besonders sensibel auf Taktlosigkeiten gegenüber Muhammad wie bei dem Skandal um die satanischen Verse Salman Rushdies oder der cartoon-Affäre.⁴ *Barelwis* können aber nicht als monolithische Gruppe betrachtet werden, man sollte mittlerweile präziser von vielen unterschiedlichen *Barelwi*-Bewegungen sprechen, die mit unterschiedlichen Fokus und Vorgehen ihr Verständnis des Programms Ahmad Rezas praktizieren und in die durch grenzüberschreitende Ideenkommunikation charakterisierte globalisierte Gegenwartsmoderne zu übersetzen versuchen. Die transnational erfolgreichsten *Barelwi*-Bewegungen sind *Minhaj al-Qur'an* und die *Da'wat-e Islami*.

1.2. Missionsbewegungen des Reform-Islams

Es liegt im Wesen der Reformbewegungen, dass sie einen missionarischen Anspruch haben. Auf diesen missionarischen Anspruch passt der Begriff der „inneren Mission“. Obgleich der Begriff "innere Mission" aus dem Protestantismus stammt, es für ihn kein Äquivalent im Arabischen oder Urdu gibt und beide Bewegungen auch eine Reihe von Konvertiten mobilisieren konnten, ist der Terminus zur Charakterisierung des "Islamischen Programms" der reformistischen Missionsbewegungen geeignet. Ihr zentrales Anliegen ist, Muslime zum rechten Islam zu erziehen.

Seit dem Ende des 19. Jahrhunderts werden die neuzeitlichen Divinaldiskurse vermehrt bereichert durch subjektive Prophetenerscheinungen, ihre Selbstverständigungsdebatten folglich zunehmend charakterisiert von Konkurrenzkämpfen um gesellschaftliche Wirkkraft einander bitter befehlender Divinalakteure, die sich im „Wettlauf um Seelen“ im Sinne einer radikalen Fremdgötterkritik wechselseitig bestenfalls Abgötterei (Deobandis den Barelwis) und Bigotterie (Barelwis den Deobandis) vorwerfen.

Die *Barelwi-ulama* produzierte eine eindrucksvolle Literaturliste gegen die Missionsbemühungen der mit der Schule aus Deoband assoziierten islamischen Erweckungsbewegung *Tablighi Jama'at*. Am weitesten verbreitet sind die Schriften des charismatischen Diskutanten Arshad al-Qadiri (1925 – 2002), der die Tablighis durchaus im

³ Pnina Werbner. (1996). The making of Muslim dissent: hybridized discourses, lay preachers, and radical rhetoric among British Pakistanis. *American Ethnologist*, 23(1), 102-122.

⁴ Modood, Tariq. (1990). British Asian Muslims and the Rushdie Affair. *Political Quarterly*, 6 (2), 143-160.

Nietzeanischen Sinn des Prophetenmordes anklagt: „Wir betrachten diese Bewegung als Akteur der religiösen Ermordung, deren Hauptziel die Person des Propheten darstellt.“⁵

Um den zunehmenden Erfolg der Tablighis zu begrenzen, gründet Arshad al-Qadiri gemeinsam mit dem damaligen JUP-Vorstizenden Shah Ahmad Nurani und Pir Maruf Hussain Shah 1972 die World Islamic Mission (WIM) in Mekka (<http://www.wimnet.org> [31.01.2009]). Mit dem Hauptsitz in einer ehemaligen Kirche im britischen Bradford (<http://www.wimuk.com> [31.01.2009], Abb. 1) sollte die WIM die *Barelwi*-Version der *Tablighi Jama'at* werden, die wenige Busminuten entfernt in Dewsbury ihre europäische Zentrale etablierte. Bereits 1963 gründet Pir Maruf Hussain Shah die *Jami'at-e Tabligh al-Islam*.⁶ Die Moschee der WIM beinhaltet seit 1974 auch ein Seminar für islamische Mission (Islamic Missionary College), das auf Initiative von Arshad al-Qadiri, der 1973-1976 als WIM-Repräsentant in Bradford tätig war, etabliert wurde.



Abb. 1: Islamic Missionary College der World Islamic Mission in Bradford.

⁵ al-Qadiri, 2000, S. 89. Eigenübersetzung.

⁶ Zu Pir Maruf Hussain Shah siehe: Lewis, Philip. (1994). *Islamic Britain. Religion, Politics and Identity among British Muslims*. London: I. B. Tauris, S. 81-89.

1984 organisiert die WIM die erste öffentliche *milad*-Prozession in Bradford. Aufgrund finanzieller Schwierigkeiten nimmt das Missionsseminar in Bradford nie wirklich seine Arbeit auf.

Im September 1981 unternehmen Arshad al-Qadiri und Shah Ahmad Nurani mit anderen *Barelwi*-Gelehrten den zweiten Versuch der Etablierung einer *Barelwi Tablighi Jama'at*. Bei einem Treffen im Haus von JUP-Vorsitzenden Shah Ahmad Nurani in Karachi wird Maulana Muhammad Ilyas Qadiri Attar (geb. 1950), *khalifa* von Maulana Wiqar ad-din Qadiri, als Vorsitzender der *Barelwi Tablighi Jama'at Da'wat-e Islami* ernannt. Sie soll in den nächsten zwanzig Jahren zur zentralen Missionsbewegung der *Barelwi*-Traditionen werden. Diese heute in mehr als sechzig Ländern aktive Bewegung mit geschätzten zehn Millionen Anhängern hat ihren Hauptsitz im *Faizan-e Madina*, in Karachi. Ilyas Attar Qadiri ist *amir* (Vorsitzender) und führt als *murshid* (spiritueller Meister) seine *silsila* (Kette der Schülernachfolge) auf den Sufi-Prediger Abd al-Qadir Jilani (1088-1166) zurück. Analog den Gepflogenheiten eines Sufi-Ordens ist Ilyas Attar idealtypischerweise *shaikh* (*murshid*) jedes Anhängers (*murid*). Die Verbindung zu Allah wird über den *murshid* und dessen Verbindung zum Propheten Muhammad Mustafa, dem Auserwählten, hergestellt, dem die Anhänger in liebevoller Hingabe ergeben sind. Der Personenkult um Ilyas Attar ist in der *Da'wat-e Islami* folglich von zentraler Bedeutung. Oder wie der Missionar (*da'i*) die Chance der Verbindung über Ilyas Attar zu Muhammad ausdrückt: "If you miss the link, you will sink."

1.3. *Nizam-e Mustafa* und die Islamisierung Pakistans

Die *Barelwi*-getragene politische Massenbewegung zur Implementierung des islamischen Rechts *Tahrik-e Nizam-e Mustafa* (Urdu: Bewegung zur Implementierung des Gesetzes Muhammads) bereitete den Weg für die Islamisierung Pakistans und dem Militärregime von Zia al-Haq (1977-1988). Der Wahlspruch „*Nizam-e Mustafa*“ wurde vom damaligen Vorstand der JUP (*Jam'iyat-e Ulama-e Pakistan*), der mit *Barelwi*-Institutionen verbundene Partei, Shah Ahmed Nurani (1926-2003), entscheidend geprägt. *Barelwi*-Proteste gegen das Wahlergebnis führten zur Verhängung des Ausnahmezustandes und ebneten der Islamisierungspolitik von Militärdiktator Zia al-Haq (1977-1988) den Weg. Shah Ahmed Nurani schloss sich mit der PPP (*Pakistan People's Party*) der Opposition gegen das Militärregime an. Das Islamisierungsprogramm Zia al-Haqs diskriminiert systematisch Schiiten und *Barelwis* zu Gunsten Graduiertes von *Deobandi*-affilierten

Ausbildungseinrichtungen. Auch die staatlich regulierte Verteilung des *zakat* fördert bevorzugt *Deobandi* und *Ahl-e Hadith* Moscheen, was zu einer Art Deobandisierung von Moscheen auf dem Verwaltungsweg führt. Dies stürzte die *Barelwi*-nahe politische Partei JUP in einen Zustand der Lethargie. Aus dieser Krise heraus entsteht zuerst im Oktober 1980 die *Barelwi*-Modernisierungsbewegung *Minhaj al-Qur'an* (<http://www.minhaj.org> [31.01.2009]) unter Leitung von Muhammad Tahir al-Qadiri (geb. 1950) in Lahore und kurz darauf im September 1981 die *Da'wat-e Islami* in Karachi als möglicher neofundamentalistischer Ausweg aus dem Scheitern der politischen Islamisierungsbemühungen. Die Orientierung an der *Tablighi Jama'at* ist dabei nicht ganz zufällig programmatisch: Zia al-Haq legalisiert *Tabligh*-Arbeit innerhalb der Armee und er ist sowohl erster Politiker wie erster Armeechef, der die jährliche *ijtema* der *Tablighi Jama'at* in Raiwind besucht. Die Gründung der „apolitischen“ Missionsbewegung *Da'wat-e Islami* wurde unter anderem von *Barelwi*-Gelehrten wie Arshad al-Qadiri (1925-2002) und dem JUP-Vorsitzenden Shah Ahmad Nurani beschlossen. Als *amir* wurde der Memon Maulana Muhammad Ilyas Qadiri Attar (geb. 1950) erwählt, i) weil er als Punjab President der JUP-Studentenbewegung *Anjuman-e Talaba-ye Islam* bewiesen hatte, dass er Jugendliche mobilisieren kann, ii) weil sein Name an den des *Tablighi* Gründers Maulana Ilyas erinnert, und iii) er als Memon mit sehr guten Kontakten zu bedeutenden Geschäftsmännern auch als glaubwürdiger Garant für die Finanzierung galt. In der *Dar-ul 'ulum* Amjadia wurde Maulana Muhammad Ilyas Qadiri Attar 1981 als *amir* eingesetzt um insbesondere die *Barelwi*-Jugend vor schleichender Deobandisierung durch *Tablighi* Aktivisten zu schützen und gegen diese zurückzugewinnen.

Man kann die *Da'wat-e Islami* dem Neo-Fundamentalismus, wie Roy (2005) ihn definiert, zuordnen. Sie ist in gewisser Weise ein „Machtschattengewächs“ (Ottfried Fischer) aus den unheiligen Hainen der politisierten Religionen (Graf, 2009): Dem Scheitern der politischen Islamisierungsbemühungen der *Tahrik-e Nizam-e Mustafa*, die den Staat fokussierten, entwächst ein „apolitisches“ post-islamistisches Islamisierungsbestreben, das durch *da'wah* am Einzelindividuum ansetzt und eine Re-Islamisierung nicht *top down*, sondern von unten nach oben, vom Individuum zur Gesellschaft, anstrebt, um so Konfliktpotentiale der Parteipolitik zu umgehen.

Nach dem Gründungsbeschluss im September 1981, werden bald erste wöchentlichen *ijtemas* Donnerstags nach dem Abendgebet in der *Ghulzar-e Habib Masjid*, Soldier Bazaar, in Karachi initiiert. Von hier aus breitet sich die Bewegung im Schneeballsystem rasch im Sindh aus. Angeblich finden bereits nach einem Jahr in 300 Moscheen in Karachi regelmäßige

Aktivitäten statt. 1988 werden die zentralen Anschauungen in der ersten Version des *Faizan-e Sunnat* festgehalten, dem Werk des Gründers, dem die Laienprediger von nun an ihre Lesungen (*dars*) entnehmen, die sie nach dem Gebet in anderen Moscheen tätigen. Als erste eigenständige Institution eröffnet der *Faizan-e Madina* in Hyderabad. In Karachi entsteht das Weltzentrum der Bewegung, *Faizan-e Madina*, in Purana Sabji Mandi. Karachi ist die größte Stadt Pakistans und als Hafenstadt insbesondere für internationale Handelsbeziehungen bedeutend. Einige der reichsten Geschäftsmänner Pakistans, insbesondere unter den Memon, patronisieren die *Da'wat-e Islami*, die auch außerordentlich freundschaftliche Beziehungen zur regierenden Partei MQM (*Muttahida Qaumi Movement*) entwickelt (s. a. Verkaaik, 2004).

Die Zielgruppe der *Da'wat-e Islami* sind dem Gründungsauftrag entsprechend insbesondere jugendliche Muslime, zu einem Großteil aus dem Studentenmilieu. Um diese Gesellschaftsschicht effektiver und früher zu erreichen, hat die *Da'wat-e Islami* ein eigenes Netzwerk mit Madrassen aufgebaut, *Madrassa-tul-Madina*, das gegenwärtig mehr als 1 000 Madrassen und 52 *jami'as* (höhere Bildungseinrichtungen für islamisches Wissen)⁷ in Pakistan führt.⁸ Weltweit soll Ilyas Attar nach Eigenangaben etwa zehn Millionen *murid* haben. Allein in Karachi geben etwa 80.000 Leute monatlich eine *madani-card* ab, durch die die Beziehung zum *murshid* formalisiert wird.

Neben dem Hauptzentrum in Karachi sind Dubai und Durban zentrale Drehscheiben der Aktivitäten der *Barelwis*. Dubai ist seit wenigen Jahren die Wahlheimat von Ilyas Attar und zentraler finanzieller Knotenpunkt der Geschäftsbeziehungen zwischen Pakistan und den Golfländern. Durban hat sich zunehmend zu einem bedeutenden intellektuellen Zentrum der *Barelwi*-Bewegungen entwickelt. Zahlreiche Standardwerke werden in Durban ins Englische übersetzt und ediert. Seit 1990 ist die *Da'wat-e Islami* in Indien aktiv, wo sie insbesondere in Mumbai, Ahmedabad und Bareilly eigene Zentren etabliert hat. 1992 spaltet sich der *negrans* (Beobachter) für Indien, Maulana Muhammad Shakir Ali Nuri (geb. 1963), ab und gründet die *Sunni Da'wat-e Islami* (www.sunnidawateislami.net) mit Sitz in der *Ismail Habib Masjid* in Mumbai.⁹ Der Zusatztitel „Sunni“ soll auf das *Barelwi*-Erbe hinweisen, da Kritiker der Bewegung anfänglich vorwarfen eine Tarnorganisation der *Tablighi Jama'at* zur Deobandisierung der *Barelwis* von innen heraus zu sein. Anhänger der *Sunni Da'wat-e Islami*

⁷ <http://www.jamiatulmadina.com/branches.asp> [31.01.2009].

⁸ Vgl. a. International Crisis Group. (2007). *Pakistan: Karachi's Madrasas and violent Extremism*. Brüssel: Asia Report N° 190.

⁹ Gugler, Thomas K. (2008): Parrots of Paradise – Symbols of the Super-Muslim: Sunnah, Sunnaization and Self-Fashioning in the Islamic Missionary Movements Tablighi Jama'at, Da'wat-e Islami and Sunni Da'wat-e Islami: <http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/savifadok/volltexte/2008/142> [31.01.2009].

tragen einen weißen Turban. Die *Sunni Da'wat-e Islami* richtet jährlich eine dreitägige *Sunni-ijtema* für Indien aus. Die in Mumbai stattfindende Großveranstaltung richtet sich am ersten Tag exklusiv an die weiblichen Anhängerinnen. Die *Sunni Da'wat-e Islami* führt *Youth Education Centres* in den britischen Kleinstädten Preston und Blackburn, in denen unter anderem Koranklassen und samstägliche *ijtemas* stattfinden. Die ersten europäischen regelmäßigen Treffen der *Da'wat-e Islami* finden in den Räumlichkeiten der World Islamic Mission in Bradford statt. In Europa ist die Bewegung seit dem Jahr 2000 mit einem eigenständigen Zentrum *Faizan-e Madina* in England vertreten. Mittlerweile gibt es drei eigenständige Zentren der Bewegung in England, drei in Spanien und fünf in Griechenland. Das Europazentrum der *Da'wat-e Islami* ist der *Faizan-e Madina* im britischen Accrington, wo die Akteure der Bewegung, wie im Falle der World Islamic Mission, eine ehemalige Kirche erwarben, um mit hoher gesellschaftlicher Symbolkraft aufzutreten (Abb. 2).



Abb.

2: Der Faizan-e Madina in Accrington beinhaltet das Büro des Europaverantwortlichen.

Zentral ist die Unterscheidung zwischen Moschee (*masjid*) und Zentrum (Urdu: *markaz*). Die *Faizan-e Madinas* begreifen sich als Zentren für vielfältige missionarische Bemühungen und damit als mehr denn Moscheen.

2. Organisationsformen, Alltagspraxis und Aktivitäten

Obgleich die *Tablighi Jama'at* und die *Da'wat-e Islami* miteinander rivalisieren und permanent symbolische Hierarchisierungs- und Verteilungskämpfe um gesellschaftlich zugestandene Anerkennung austragen, ähneln sie sich stark in Struktur und Vorgehen. Auch die *Da'wat-e Islami* gibt sich demonstrativ strikt apolitisch, widmet sich insbesondere der inneren Mission, d.h. ihre Laienprediger rufen sunnitische Muslime zum Guten auf (*naiki ki da'wat*), d. i. in die Moschee zu gehen und die Lebensweise des Propheten und seiner Gefährten (*sunna*) zu praktizieren und organisieren sich überwiegend über sich kurzfristig bildende Kleingruppen von reisenden Laienpredigern (*madani qafila* - Medinakarawane).



Abb. 3: Madani qafila britischer Muslime bei der jährlichen Zusammenkunft im pakistanischen Multan.

Auch die *Da'wat-e Islami* agiert im Wesentlichen über Kleingruppen – eigentlich Schwärmen -¹⁰ von fünf bis zehn hochengagierten Laienpredigern, die als radikale Heilssucher wenigstens

¹⁰ Vgl. Bauman, Zygmunt. (2007). *Leben in der flüchtigen Moderne*. Frankfurt a. M.: suhrkamp, S 160-163: „In der Flüchtigen Moderne wird die Gruppe mit ihren Anführern, ihrer Hierarchie und Hackordnung durch den Schwarm ersetzt (...) Schwärme bedürfen nicht der Selbstproduktion oder Selbsterhaltung; sie versammeln sich bei Gelegenheit, lösen sich auf und finden bei anderen Gelegenheiten, angezogen von neuen und beweglichen Zielen, wieder zusammen (...) In Schwärmen gibt es nur „mechanische Solidarisität“ (Durkheim): Jeder Teilnehmer kopiert die Bewegungen der anderen, wobei er jedoch seine Aufgabe von Anfang bis Ende selbständig ausführt. In einem Schwarm gibt es keine Spezialisten (...) Jeder ist ein Hansdampf in allen Gassen

zeitweise zu Virtuosen und idealen Muslimen werden, nach dem Verständnis: „Virtuosen halten der Gesellschaft in übersteigerter Form vor Augen, was in moderaterer Form von allen erwartet wird.“¹¹

Laienprediger bilden die so genannten Medinakarawanen (*madani qafila*), die auf Missionstouren umherreisen (Abb. 3), Muslime der Nachbarschaft zu wöchentlichen und jährlichen Versammlungen (*ijtima*) in die Moschee einladen (*naiki ki da'wat*), in der sie religiöse Vorträge (*bayan*) halten, aus ihrem Sunnakatechismus (*darsi kitab*) der ihre „*corporate identity*“ kodifiziert, vorlesen (*dars*) (Abb. 4) und nach für das individuelle religiöse Gefühl zentrale *nat*- und *zikh*-Ritualen die Anwesenden bitten, sich für Predigerreisen zu registrieren (*madani qafila maktaba*). Der Leiter des Schwarmes (*negrans*) ist angehalten, einen Bericht über den Erfolg und die missionarischen Bemühungen zu verfassen (*madani report*).



Abb. 4: Dars aus dem Faizan-e Sunnat während der wöchentliche ijtema in Bangaluru, Indien.

(...) Die Konsumgesellschaft tendiert zur Auflösung von Gruppen, an ihre Stelle setzt sie den Schwarm (...) Die Bindungen zwischen den Verbrauchern überdauern nie den Akt selbst.“

¹¹ Riesebrodt, Martin. (2007). *Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen*. München: Beck, S. 176.

Über dem organisatorischem Aufbau steht Gründer und Anführer Maulana Muhammad Ilyas Qadiri Attar (geboren 1950) als „*Amir-e Ahl-e Sunnat*“ (Anführer der Barelwis), einem Titel, dessen Verwendung Anhänger anderer *Barelwi*-Bewegungen kritisieren. Sein ältester Sohn, Ubaid Raza, vertritt ihn bisweilen. Das höchste Gremium unter ihm ist der in Karachi ansässige *shura*-Rat (Vorstand), der von einem Vorstandsvorsitzenden, *negrān-e shura*, geleitet wird. Dieser *shura*-Rat, der *Markazi majlis-e shura* (Zentraler Komiteevorstand), koordiniert die Aktivitäten der einzelnen Arbeitsgruppen, *Majalis* (Komitees). Es gibt Dutzende Arbeitsgruppen wie zum Beispiel Majlis für Missionsarbeit in Gefängnissen, Majlis für Übersetzungen, Majlis Internationale Angelegenheiten, Majlis für Fatawa per email oder Handy, Majlis für Madrassen, Majlis für Medienarbeit oder Majlis-e IT zur systematischen Nutzung offener Onlineforen wie *youtube* und zur Homepagebetreuung (www.dawateislami.net [31.01.2009]) etc.

Im Übrigen wird die Organisation *bottom up* aufgebaut: für jede Moschee, in der regelmäßig Aktivitäten stattfinden, - das sind meistens Moscheen die nicht direkt mit der Bewegung assoziiert sind, aber Vortragstätigkeiten von Reisepredigern nicht unterbinden - gibt es idealtypischerweise einen *negrān* (Beobachter). Drei bis sechs solcher *negrān* bzw. durch einen *negrān* betreute Moscheen bilden einen *halqa* (Kreis), der sich in dem *majlis-e meshawarat* dieses *halqa*s verwaltet. Fünf *halqa*s bilden idealtypischerweise einen *ilaqa* (Gegend), der wieder durch einen eigens designiertes *negrān*-team (= *meshawarat*), dem *Territory Advisory Committee*, kontrolliert wird. Fünf bis sechs *ilaqa*s bilden idealtypischerweise einen *tehsil*, der durch einen *Tehsil Advisory Committee* verwaltet wird. Vier bis fünf *tehsils* bilden eine Division und werden durch ein *Divisional Administrative Cabinet* verwaltet. Diese unterstehen dem *State Administrative Cabinet* (*zuba*), die wiederum den *National Administrative Cabinet* oder *Intizami Kabina* unterstellt sind, die direkt ihre Anweisungen von Karachi bekommen.¹²

Die grundlegende Organisationseinheit der *Da'wat-e Islami* ist also der zentrumsunabhängige *halqa* und nicht etwa eine Moschee oder ein Zentrum. Ilyas Attar analogisiert die Bedeutung des *halqa* für die Bewegung mit der Rolle der Familie für die Gesellschaft. In Ländern wie Deutschland, in denen weniger Anhänger zu verwalten und weniger Moscheen zu betreuen sind, werden Ebenen zusammengelegt. In Deutschland konkret unterhält die *Da'wat-e Islami* gegenwärtig zwei *halqa*s, jeweils in Stuttgart und Frankfurt a. M., die dem *negrān* für Deutschland Bericht erstatten, der in der Autoritätshierarchie dem *negrān* für Europa im

¹² Vgl. z. B.:

http://www.faizanemadinanorway.net/index.php?option=com_content&task=view&id=13&Itemid=30
[31.01.2009].

britischen Accrington unterstellt ist, aber direkt mit der Verwaltungszentrale in Karachi kommuniziert, da dort die Verwaltungseinheiten nach Nationen unterteilt sind.

Nach dem Vorbild der sechs grundlegenden Programmpunkte (*che batein*) der *Tablighi Jama'at* wird Sunna bei der *Da'wat-e Islami* in 72 Geboten, den sogenannten Medina-Belohnungen (*madani inamat*), kodifiziert. Die 72 Medinabelohnungen sind in einer Medinakarte, der *madani card*, festgehalten, d. i. ein kleines Büchlein, das der Anhänger allabendlich nach einem Bußritual, dem *Fikr-e Madina*, ausfüllt. Diese *madani card* ist das zentrale Werkzeug der *Da'wat-e Islami* im Kampf um permanente Selbst- und Weltverbesserung. Durch eine segengenerierende Faiz-Ökonomie formalisieren die Medinabelohnungen Frömmigkeitsformen gleichwie durch Paradiespunkte. Am Monatsende errechnet der Anhänger anhand der 30- bzw. 31-tägigen Performanz in den 72 Medinabelohnungsfragen einen monatlichen Punktestand, den er seinem designierten *zimedat* (Ansprechpartner) weiterleitet, der den selbständigen Selbstverbesserungsprozess überschaubar, betreut und Falschausfüllung vermeiden soll. Durch den Treueschwur (*baiya*) zu Ilyas Attar ist die Mitgliedschaft bei der *Da'wat-e Islami* auf Dauer angelegt. Die *Da'wat-e Islami* legen großen Wert auf die Einhaltung von Kleidungsvorschriften. Neben der traditionellen weißen Kleidung der Muslime Südasiens (langes weißes Hemd und Pluderhose - *shalwar-kamiz*) tragen die Anhänger der *Da'wat-e Islami* einen grünen Turban (*imama-sharif*), der mittlerweile zum Markenzeichen der Bewegung geworden ist, sowie einen braunen oder weißen Medinaschal (*madani chadar*), der sich auch als Gebetsteppich verwenden lässt. Als Zeichen der Reinheit sollen sie stets sichtbar einen *miswak* (Wurzelstock) zur Mundhygiene und einen grünen Bartkamm in der Hemdtasche tragen. Die grüne Farbe des Turbans verweist auf die Grabesmoschee Muhammads in Medina, d. h. dieses religiöse Symbol vereint in sich die beiden Leitmotive der Prophetenliebhaber: Muhammad und Medina. Es führte aber auch umgangssprachlich im Urdu zu den Bezeichnungen der Laienprediger als „Rettiche“ oder „Paradiespapageien“. Letzterer Begriff rührt zusätzlich von noch einer weiteren Liebe der Prophetenliebhaber der *Da'wat-e Islami*: der Liebe zu Lautsprechern. Adrett gekleidete Menschen und eine demonstrative Kultur von Reinheit und Disziplin sind zentrale Elemente in den Zeichensystemen wiedererstarkter islamischer Orthodoxien, die mit den Zeichensetzungen ihrer Visibilitätspolitik auch im öffentlichen Raum miteinander konkurrieren.

Transnationale Spiritualität

Für die Laienprediger ist es zentral, jedes der täglichen fünf Gebete gemeinschaftlich in der Moschee zu rezitieren und danach ebenfalls die *sunnats* zu beten sowie *dua* (Bittgebete). Die *Da'wat-e Islami* grenzt sich mit zusätzlicher *Barelwi*- und Sufi-spezifischer Aktionsfrömmigkeit eindeutig von Reformisten aus Deoband ab. Als *Barelwi*-Bewegung organisieren die *Da'wat-e Islami* auf lokaler Ebene *'id-e Milad al-Nabi*-Demonstrationen und *'urs*-Festivals zum Gedenken an zentrale Heilige ihrer *silsila*, insbesondere Ahmed Reza Khan Barelwi (1856-1921) und Abd al-Qadir Jilani (1088-1166). Die Gedenkfeier der *Da'wat-e Islami* am Geburtstag des Propheten in Karachi ist eine der größten Veranstaltungen zu diesem Anlass weltweit.



Abb. 5: Frommer Anhänger beim Bittgebet (*dua*).

Bei diesen Großveranstaltungen und auch den wöchentlichen *ijtemas* zentral ist *na't*, der gesungene Lobpreis des Propheten, oft Gedichte, die von Ahmed Reza Khan Barelwi

geschrieben wurden. Neben *na't* sind laute kollektive *zikh*-sessions, für die die Räumlichkeiten optimal abgedunkelt werden, der körperliche Höhepunkt des individuellen religiösen Erlebens.¹³

Auch für die *Barelwi*-Traditionen neu ist ein in der *Da'wat-e Islami* zentrales Ritual, das jeder Anhänger allabendlich abgeschieden durchführen soll: *Fikr-e Madina*. Beim *Fikr-e Madina* visualisiert der Anhänger still sitzend den Tag des Jüngsten Gerichts, er geht die Taten seines Tages durch und meditiert über den letzten Grund aller Alltagsleistungen. Weinend soll der Meditierende dann mit größtmöglicher Sehnsucht den Propheten um Rettung anrufen und den zentralen slogan der *Da'wat-e Islami* beschwören (vgl. Abb. 5): *Mujhe apni aur zari dunya ke logon ki islah ki koshish karni hai* – „Ich muss mich und alle Leute der Welt zu berichtigen versuchen!“ Dieses hochemotionale Bekenntnis zur permanent zunehmenden Selbst- und Weltverbesserung wird zentrale motivationspsychologische Komponente im Kampf gegen die Triebseele, *nafs*.

Die Symbole des idealen Muslims unterstreichen den Anspruch, als vorbildlicher Muslim, quasi als Liebesbeweis in allen Lebenslagen die Sunna, die Lebensweise und das Verhalten des Propheten, zu praktizieren. Durch diese Zeichensetzung im Alltagsleben vollzieht der Anhänger die Sakralisierung seiner individuellen Umgebung, die dem Nachahmer des Propheten zur Bühne des Glaubensvollzugs wird. Die *imitatio muhammadi* in der Alltagsroutine, die Sunnaisierung der Privatsphäre, ist Mittel und Zweck nicht nur zur *sawab*-Produktion. Die Laienprediger stehen sich beim „*God selling*“¹⁴ als Akteure harter Religion und Anbieter religiöser Dienstleistungen (Missionsreisen) und Heilsgaben in einem aggressiven Konkurrenzkampf gegenüber. Das Konkurrenzverhältnis erstreckt sich auch auf traditionelle Angebote der Freizeitkultur und Urlaubsgestaltung. Die Vermarktung von Sunna führt unter modernitätsspezifischen Voraussetzungen in der Bewerbung der Aufmerksamkeitsökonomien potentieller Anhänger zu deren neuen Aufführungs- und Eventcharakter. Ein Beispiel für neue islamische Megaevents ist die jährliche *ijtima* in Multan oder das europäische Jahrestreffen in Birmingham.¹⁵ Dieses dreitägige medial eindrucksvoll inszenierte und in Echtzeit online übertragene Megaevent wird auch von Stars aus säkularen Bereichen besucht. 2006 beispielsweise nahmen Cricketspieler aus der pakistanischen

¹³ Vgl. a. LaMothe, Kimerer L. (2008): What Bodies Know About Religion and the Study of It. *Journal of the American Academy of Religion*, 76(3), 573-601.

¹⁴ Vgl. a. Moore, Robert Laurence. (1994). *Selling God. American Religion in the Marketplace of Culture*. New York: Oxford University Press.

¹⁵ Vgl. a. Forschungskonsortium WJT. (2007). *Megaparty Glaubensfest. Weltjugendtag: Erlebnis – Medien – Organisation*. Wiesbaden: VS-Verlag für Sozialwissenschaften.

Nationalmannschaft teil. Die Missionsbewegungen sind zentrale Akteure transnationaler Islamisierung und insbesondere die *Da'wat-e Islami* unternimmt den titanischen Versuch innerhalb der translokalen Sufi-Bruderschaft die ideale islamische Gesellschaft, den Gesinnungsstaat von Medina aufzubauen. Der Laienprediger wird als Missionar, *da'i*, zum idealen, perfekten Muslim, sozusagen zum „Super-Muslim“,¹⁶ Über-Muslim, und durch seine Nachahmung des Propheten zu einem Rollenmodell für den gewöhnlichen Muslim.

Mit dem diesem inhärenten Grundprinzip der Laisierung bedient die *Da'wat-e Islami* den in kapitalistisch transformierten Gesellschaften verbreiteten Trend hin zu steigender Konsumentenautonomie, zu Individualisierung des religiösen Partizipationsverhaltens und zu expressivem Individualismus: Religion wird als Erlebniskultur zu einer Art Erfahrungsindustrie. Das Konzept der Erweckungsreisen befriedigt Abenteuerlust ebenso wie ein Verlangen nach Selbst- und Weltverbesserung. Da der Laienprediger nicht nur zugleich Konsument und Anbieter religiöser Dienstleistungen, sondern auch zur vermarkteten Ware selbst wird,¹⁷ agiert die *Da'wat-e Islami* dezentral und kundenorientiert. Mehr Sinnunternehmer propagieren und generieren immer mehr Erlösungsgewissheit, d. h. mehr Anbieter erzeugen mehr Nachfrage. Da die Anhänger der *Da'wat-e Islami* als *murid* durch den *baiya* dauerhaft an den *amir* gebunden werden, sichert die *Da'wat-e Islami* wirksam langfristige Kundentreue.

Die *Da'wat-e Islami* fokussiert systematisch neue Konsumentengruppen, vor allem muslimische Jugendliche, die bisher in ihren religiösen Feldern,¹⁸ die traditionell von älteren Männern dominiert werden, untergeordnete Rollen einnehmen und deshalb häufig soziales Kapital über Sportvereine generieren.¹⁹ Diese Jugendlichen generieren in der Nachahmung des Propheten relativ autonom Sozial- und Vertrauenskapital. Die *imitatio muhammadi* ist Zweck zum *sawab* für das Jenseits und im Diesseits Mittel zum „empowerment“,²⁰ zu neuer

¹⁶ Malik, Jamal. (1998). *Islamic Mission and Call: the case of the International Islamic University, Islamabad. Islam and Christian-Muslim Relations*, 9(1), 31-45.

¹⁷ S. Bauman, Zygmunt. (2007). *Consuming Life*. Cambridge: Polity, S. 6: „And the commodity they are prompted to put on the market, promote and sell are themselves. They are, simultaneously, promoters of commodities and the commodities they promote (...) The test they need to pass in order to be admitted to the social prizes they covet demands them to recast themselves as commodities: that is, as products capable of catching the attention and attracting demand and customers.“ Vgl. a. Bauman, Zygmunt. (2007). *Leben in der flüchtigen Moderne*. Frankfurt a. M.: suhrkamp, S. 132: „Die hervorstechendste, allerdings sorgsam verborgene Eigenschaft der Konsumgesellschaft ist die Transformation des Verbrauchers in eine Ware.“

¹⁸ Bourdieu, Pierre. (2000). *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*. Konstanz: UVK.

¹⁹ Werbner, Pnina. (2002). *Imagined Diasporas among Manchester Muslims. The Public Performance of Pakistani Transnational Identity Politics*. Oxford: Currey, S. 222. Als Feld der Frauen bestimmt Werbner die Hochzeits- und Familienfeierkultur. Zum migrationsbedingten Verlust von Sozialkapital siehe Putnam, 2007.

²⁰ Vgl. Tiesler, 2006, S. 26: Kleidernorm als „freedom ticket“.

Ich-Stärke, da muslimische Jugendliche hier mit selbstgeneriertem symbolischen Kapital²¹ relativ rasch zu religiösen Autoritäten aufsteigen und die islamische Glaubenspraxis in ihrem Umfeld beeinflussen. Dies mag ein Grund dafür sein, dass Ramadan dem Thema Nachfolge vs. Nachahmung des Propheten eine an ein breiteres Publikum gerichtete Publikation widmet.²² Jugendliche mit Migrationshintergrund, die in Deutschland bisweilen in eigenen Stadtbezirken oder Kleinstädten in der Isolation ethnischer Kolonien festsitzen, finden in diesen Bewegungen eine neue Mobilität und neben Heilsgütern auch Möglichkeiten, materiell zu profitieren. Man kann die *Da'wat-e Islami* im Kontext der „*health & wealth*“-Religionen verstehen, die einen gesunden und billigen Lebensstil ohne Alkohol, Liebhaber, Diskotheken, und zugleich die Möglichkeit, in bereits bestehende Händlernetzwerke integriert zu werden, religiös legitimieren. Mit dieser Integration in permanent expandierende Import-Export-Netzwerke unterstützt die *Da'wat-e Islami* Prozesse der Mittelschichtbildung mit langfristigen sozial-strukturellen Folgewirkungen. Die *Da'wat-e Islami* entfaltet ihre Mobilisierungsdynamik unter der jüngeren Generation durch einen Fokus auf Lebensweisen. Dieses „*Lifestyle-Shopping*“²³ soll der in der Diaspora omnipräsenten Gefahr permanenter Verführung mit starker Abgrenzung im persönlichen Lebensstil entgegenwirken. Sunna wird dabei zu einem normativen System von Lebensweisen, augenscheinlich mit der Transformationskraft, eine Konkurrenzgesellschaft vereinzelter Egozentriker in eine dichte Gemeinschaft geschwisterlich liebevoller Prophetenkinder zu verwandeln.

3. Lehre und Weltanschauung

Der Verlag der *Da'wat-e Islami, Maktaba-tul-Madina*, verlegt über zweihundert Werke von „*Amir-e Ahl-e Sunnat*“ Maulana Muhammad Ilyas Qadiri Attar. Sein Hauptwerk ist der *Faizan-e Sunnat* (1988, Urdu: Segnungen der Sunna). Das Werk ist die *Barelwi*-Antwort auf das Hauptwerk des *Tablighi*-Gelehrten Maulana Muhammad Zakariya Khandalawi, dem *Faza'il-e A'mal* (1985, Urdu: Segensvolle Verhaltensformen), das davor *Tablighi Nishab* (1955, Urdu: *Tablighi Curriculum*) hieß. Beide Sunnakatechismen unterteilen sich in unterschiedliche Bücher, die auch einzeln vertrieben werden. Der *Faizan-e Sunnat* hat zwei weitere wichtige Werke inspiriert, den *Faizan-e Shari'at* [*Sunni Da'wat-e Islami ka maqbul-e 'ilm-e Tablighi Nishab*] (1999, Urdu: Segnungen der Sharia)²⁴ von Maulana Muhammad

²¹ Vgl. hierzu van der Veer (2006) und Kippenberg (2006).

²² Ramadan, Tariq.(2007). *In the Footsteps of the Prophet. Lessons from the Life of Muhammad*. New York: Oxford University Press.

²³ Shields, Rob (Hrsg.) (1992). *Lifestyle Shopping. The Subject of Consumption*. London: Routledge.

²⁴ Ashi, Muhammad Ibrahim. (2006). *Faizan-e Shari'at*. New Delhi: Farid Book Depot (Erstauflage: 1999).

Ibrahim Ashi und *Barakat-e Shari'at* (2006, Urdu: Verdienst der Sharia) von Maulana Muhammad Ali Shakir Nuri (geboren 1963), *amir* der indischen Abspaltung der *Da'wat-e Islami, Sunni Da'wat-e Islami* (seit 1992).²⁵ Alle vier Werke beschreiben detailliert das Verhalten des Propheten und zeigen auf, wie sich der religiöse Laie durch einfache Verhaltensänderungen in seinem Alltagsleben ein religiöses Band mit dem Zeitgeist der Stifterzeit herzustellen vermag.

Daneben gibt es Hunderte kleinerer Schriften und Reden Ilyas Attars, die als Kassetten, CDs, VCDs und DVDs im Umlauf sind. Seit September 2008 hat die *Da'wat-e Islami* ihren eigenen Fernsehsender „*Madani Channel*“ (<http://madani.dawateislami.net> [31.01.2009]), der die Botschaften der Prophetenliebhaber in über hundert Länder sendet.

Imitatio Muhammadi: Sunna, Sunnaisierung und Selbststigmatisierung

Der Prophet gilt den Barelwis als einziger Weg zu Allah. Die im öffentlichen Raum inszenierte *imitatio muhammadi* soll den *nizam-e mustafa*, das Prophetensystem, sichtbar in der Gesellschaft etablieren. Für diese demonstrativ-apolitischen Islamisierungsbemühungen möchte ich den Begriff Sunnaisierung vorschlagen, da die Akteure dieser Form der Islamisierung, die auf die Individualsphäre abzielt, in erster Linie mit Hadithen, dem Propheten zugeschriebenen Aussprüchen, argumentieren und weniger mit dem Koran, wie Islamisten, deren Anstrengungen den Staat fokussieren. Sunnaisierung kann als Privatisierung oder Individualisierung politischer Re-Islamisierung verstanden werden. Anhand von *ahadith* wird erläutert, wie man seinen Lebensstil re-formiert und durch permanente Selbstverbesserung die Nachahmung bzw. Nachfolge des Propheten sichtbar macht. Durch die Laisierung und Entklerikalisierung, die mit der Sunnaisierung, der religiösen Überformung des Alltagsverhaltens mit Rücksicht auf die Prophetenmacht (vgl. Riesebrodt, 2007: 114) einhergeht, gewinnt das scheinbar Profane einen religiösen Verpflichtungscharakter. Dietrich Rösslers bekannter Satz „Religion ist überall“²⁶ wird bei den Laienmissionaren zu „Every action you make is *ibadat*, rewarding.“²⁷ Auch im Alltag gilt die einfache Sunnaisierungserklärungsformel: „ISLAM means I Submit to the Law of Allah and Muhammad“.²⁸ Im Kontext von Diaspora-Gemeinden werden Entwürfe von "Sunna des

²⁵ Shakir Ali Nuri, Muhammad. (2006). *Barakat-e Shari'at*, III Vols. Mumbai: Maktaba-ye Taiba.

²⁶ Rössler, Dietrich. (1976). *Die Vernunft der Religion*. München: Piper, S. 7.

²⁷ Vgl. Garbin, David & Iqbal, Jamil: „Diasporic identities and sacralised territories: Islamisation and urban change in East London.“ (Unveröffentlichtes Manuskript).

²⁸ Interview mit einem Laienprediger der Tablighi Jama'at in Bangaluru, Februar 2008.

Propheten" (*sunnat al-nabi*) immer weniger im Gegensatz zu *bid'a* (Neuerung) konstruiert, sondern zunehmend im Gegensatz zu westlichen Lebensstilen.

4. Die Bewegung in Europa

Die Bewegung ist seit dem Jahr 2000 mit eigenen Institutionen in Europa vertreten. Die missionarischen Bemühungen entfaltete die Bewegung zuerst im britischen Bradford. Hierfür nutzte sie Örtlichkeiten der von Arshad al-Qadiri (1925-2002) und Shah Ahmad Nurani (1926-2003) gegründeten Vorgängerversion, der World Islamic Mission. Im Jahr 2000 eröffnete die *Da'wat-e Islami* als erstes eigenes Zentrum den *Faizan-e Madina* in Bradford. 2003 eröffnete die *Da'wat-e Islami* den zweiten *Faizan-e Madina* im britischen Birmingham. Der *Faizan-e Madina* in Bradford war bis 2006 das Hauptzentrum der *Da'wat-e Islami* für Europa. Dann gründet der *negrani* für Europa im Ort seines Wohnsitzes, Accrington, den dritten *Faizan-e Madina* Englands. Alle *Faizan-e Madinas* beinhalten eigene DVD- und Bücherverkaufsstellen, *Maktaba-tul-Madinas*, und Koranschulen, *Madrassa-tul-Madinas*. Wöchentliche Treffen finden in zahlreichen anderen Moscheen statt, von denen in einigen *Da'wat-e Islami* Akteure auch Koranklassen einrichteten. In allen britischen *Faizan-e Madinas* gibt es Treffen der weiblichen Mitglieder, die in der Regel besser besucht sind als die Veranstaltungen, die sich nur an männliche Mitglieder richten. Seit wenigen Jahren gibt es eine jährliche *ijtema* für Europa in Birmingham, an der etwa 15.000 Muslime teilnehmen. Zum Geburtstag des Propheten, im April 2007, eröffnete die *Da'wat-e Islami* den *Faizan-e Madina* in Barcelona als erstes eigenständiges Zentrum der Bewegung in Spanien. Im selben Jahr übernahm die Bewegung eine *Barelwi*-Moschee in Besos, einem Vorort von Barcelona. Die *Barelwi*-Moscheen in Malaga und Valencia, die als Beinamen auch den Titel *Faizan-e Madina* tragen, gelten der Bewegung ebenfalls als Zentren, in denen *Maktaba-tul-Madinas* und *Madrassa-tul-Madinas* etabliert sind.



Abb. 6: Sikh konvertiert zum Islam im Faizan-e Madina in Athen und nimmt den Namen Saif Ullah (Schwert Allahs) an.

Anzahlmäßig die meisten europäischen Zentren führt die *Da'wat-e Islami* in Griechenland. 2004 eröffnet der *Faizan-e Madina* in Omonia, Athen. Da Omonia ein Straßenzug ungewollter Elemente Athens bildet, vor allem dominiert durch Heroinsüchtige, Drogendealer und illegale Immigranten, eröffnet 2006 ein weiterer *Faizan-e Madina* für Athen in einem Vorort. Der *Faizan-e Madina* in Omonia wird nun in *Faizan-e Attar* umbenannt. Weitere *Faizan-e Madinas* gibt es seit 2007 in Theben und seit 2008 in Marathonas. In Griechenland gibt es bislang keine regelmäßigen Treffen weiblicher Anhänger.

Die *Da'wat-e Islami* hat in Deutschland, wo sich auffallend wenige Immigranten aus Pakistan ansiedeln, bislang keine eigenen *Faizan-e Madinas* gegründet und die Gesamtanhängerzahl überschreitet wohl nicht die Hundert. In Deutschland gab es bis 2006 eine wöchentliche Versammlung (*ijtema*) in Frankfurt a.M., die am Samstag gefeiert wurde. Seit 2007 gibt es eine Anordnung von Ilyas Attar, dass die wöchentliche *ijtemas* auch in den europäischen Ländern nach Möglichkeit am Donnerstag gefeiert werden sollen. In Folge dieser Entscheidung und der Unvereinbarkeit mit der Alltagsorganisation (arbeitsfreie Tage sind samstags und sonntags) ist die wöchentliche *ijtema* in Frankfurt a. M. vorübergehend eingestellt worden. Die beiden *halqas* in Stuttgart und Frankfurt a. M. operieren über unregelmäßige Treffen im privaten Umfeld und wenige koordinierte Aktivitäten in Moscheen,

die nicht direkt mit der *Da'wat-e Islami* verbunden sind. Des Weiteren gibt es Kooperationen mit Kulturvereinen, z. B. dem Pakistanisch-Deutschen Kulturverein in Nürnberg.²⁹ In Deutschland ansässige Aktivisten haben seit April 2008 drei Werke von Ilyas Attar ins Deutsche übertragen. Diese sind die kleineren Schriften i) „Nachlässigkeit“³⁰ über geschlechtliche Sittsamkeit und das Verschleierungsgebot, ii) die Erbauungserzählung „Der König der Dschinn“³¹ und iii) „Verheerende Konsequenzen der Musik und des Gesangs“ zum Musikverbot.³²

Im europäischen Kontext gibt es selbstredend diasporaspezifische Debatten. Einige Aspekte der Bewegung werden von westlich geprägten Anhängern kontrovers diskutiert, wie etwa die Dauer des *ijtema* - Programms, das sich in Pakistan über mehrere Stunden erstreckt, oder die Frage, ob Spendengelder von Personen oder Institutionen angenommen werden dürfen, die nur lose mit dem Islam verbunden sind oder gar als ungläubig gelten, wie zum Beispiel staatliche Fördermittel beim Moscheebau.

Die Anhänger sind in der Regel Migranten pakistanischer Herkunft, zumeist zwischen 18 und 30 Jahren. In England sind die Anhänger meist Migranten der zweiten Generation, während in Kontinentaleuropa die meisten Anhänger mit Studentenvisum oder als irreguläre Immigranten mit der Hoffnung auf bessere Zukunftschancen einreisen. Im Geschlechterverhältnis dominieren die Frauen in England signifikant mit etwa 60:40, wobei nur männliche Anhänger die Predigerreisen absolvieren und die öffentliche Visibilitätspolitik bestimmen. In England kommen den *Madrassa-tul-Madinas* erheblich mehr Bedeutung zu. Einerseits, da die Diasporagemeinden der zweiten und dritten Generation kinderreicher sind als die Diasporagesellschaften in Kontinentaleuropa, die von männlichen Arbeitsmigranten dominiert wird, andererseits, da hier die Bewegung versucht, über die Kinder auch andere Familienmitglieder zu mobilisieren.

Im Geschlechterverhältnis gibt es eine wichtige Verschiebung in Kontinentaleuropa, wo die pakistanischen Migranten meist erst vor wenigen Jahren eingetroffen sind und nur in seltenen Ausnahmefällen bereits ihre Familien hier angesiedelt haben. Insbesondere in Griechenland gibt es unter den Migranten aus Pakistan einen deutlich höheren Anteil „irregulärer“ Migranten. Irreguläre Migranten aus Pakistan sind üblicherweise männlich und so entsteht ein stark einseitiges Geschlechterverhältnis mit einem entsprechenden Mangel an hier

²⁹ <http://www.pdkv.de/german/frame.html> [31.01.2009].

³⁰ <http://www.dawateislami.org/library/download/pdf/2008/lit-462-1.pdf> [31.01.2009].

³¹ <http://www.dawateislami.org/library/download/pdf/2008/lit-426-1.pdf> [31.01.2009].

³² <http://www.dawateislami.org/library/download/pdf/2008/lit-442-1.pdf> [31.01.2009].

angesiedelten Kindern. Die Lebenswelten dieser irregulären Migranten sind geprägt von der Grundsignatur der Unsicherheit sowie der Verschmelzung zahlreicher Stressfaktoren wie höhere Migrationskosten, hohe Erwartungshaltung der in Pakistan verbliebenen Familie, die sich häufig für die Überfahrt nach Europa stark verschuldet hat, die Unfähigkeit strukturell in das Gastland integriert werden zu können, unsichere und gesetzeswidrig anmutende Arbeitsbedingungen bei gleichzeitigem Generalverdacht durch Sicherheitsbehörden. In Spanien und Griechenland arbeiten irreguläre Immigranten aus Pakistan oft zwölf bis sechzehn Stunden im Straßenbau oder als Erntehelfer wenigstens sechs Tage die Woche, d. h. ohne regelmäßigen Schlaf oder irgendeine Gesundheitsgrundversorgung.³³

5. Einschätzung

Die *Da'wat-e Islami* hat mit vielen anderen Erweckungsbewegungen die Gemeinsamkeit, dass sie die gegenwärtigen Gesellschaften für angebliche Glaubensmängel scharf kritisiert und häufig mit einer Semantik der Verdammnis belegt. Das Sufierbe aber gibt der *Barelwi*-Bewegung *Da'wat-e Islami*, gerade im Vergleich zu anderen missionierenden Bewegungen, ein eher emotional geprägtes Erscheinungsbild, das einen *softening-effect* auf Verhaltensmuster vermuten lässt, wo Erweckte ihre Liebe zu Muhammad und Medina entdecken. Dieser schlägt sich aber nicht zwingend in der religiösen Rhetorik nieder. In der gelebten Praxis allerdings führt die emotionale Grundsignatur der Divinaldiskurse der *Da'wat-e Islami* häufig zu einer expressiven ästhetischen Vielfaltsfreude, die freilich durch die Sharia begrenzt bleibt. In diesem Zusammenhang sind die bewegungsinternen Glaubenskonnrollprogramme wie die 72 *madani inamat*-Formulare oder das *negan*-Betreuersystem zu verstehen.

Der Begriff Sunna ist gegenwärtig wohl der zentrale Terminus in Debatten zu religiöser Autorität im Islam. Die *Da'wat-e Islami* entfaltet ihre Mobilisierungsdynamik durch einen Fokus auf Sunna als einem normativen System von Lebensweisen. Durch die Selbstdisziplinierung sollen die überwiegend jugendlichen Anhänger, die in der Diaspora häufig einen Migrationshintergrund haben, befähigt werden, in der Nachahmung des Propheten autonom Sozial- und Vertrauenskapital zu generieren. Dieses wird nach der These des Harvard-Soziologen Robert Putnam (2007), migrationsbedingt in Frage gestellt bzw. geht durch die Herauslösung aus dem Ursprungsland verloren. Symbolische Kapitalien sind

³³ Vgl. a. Ahmad, Ali Nobil. (2008). Dead men working: time and space in London's ("illegal") migrant economy. *Work, employment, and society*, 22(2), 301-317.

anscheinend nicht beliebig in jede Kultur umwechselbar. Sunnaisierung kann als auf die Individualsphäre fokussierte, quasi privatisierte und individualisierte Form der (Re-)Islamisierung junge Muslime durch die mit ihr verbundenen alternativen Identifikationsangebote sowohl gegen *jihadistische* Indoktrination als auch politisierte Islamisierungsprogramme immunisieren.³⁴ Die *Da'wat-e Islami* entfaltet wie *jihadistische* Bewegungen ihre Attraktionskraft insbesondere unter jungen und sozial oft alienierten Muslimen.³⁵ Die neofundamentalistischen Missionare scheinen sehr erfolgreich die Verbreitung eines apolitisch ausformulierten friedlichen Islams zu fördern, der militanten Predigern der politischen Islamisierung in sehr effizienter Weise eine in gleicher dichotomer Weltsicht gemalte friedliche Alternative der persönlichen Transformation entgegensetzt. Diese Kraft der Neofundamentalisten wird in der Zukunft zentral sein, um Terrornetzwerke zu neutralisieren, denn die Laienprediger fischen in den gleichen Wässern wie militante Akteure: unter jungen, ungebundenen, oft von der Gastgesellschaft desillusionierten aber idealistischen Muslimen, deren Mangel an gesellschaftlichen Verpflichtungen mit männlich-jugendlicher Abenteuerlust und einem ansteckend-brennenden Verlangen nach Weltverbesserung ideal in heroische Projektvorhaben integriert werden. Dass sie dabei auch Opportunisten anziehen, die sich den Friedensmissionaren der Individualreform anschließen um Verfolgung durch Sicherheitsorgane zu entgehen, führte in den letzten Jahren zu zunehmenden Prüfprozessen neuer Anhänger durch die Laienpredigerorganisationen. Die *Da'wat-e Islami* distanziert sich auch zunehmend von quasimilitanten Abspaltungen wie der *Sunni Tahrik* (Sunnitischen Organisation). Nach der Militäroperation „*Clean Up*“ 1992 in Karachi schließen sich einige MQM-Aktivistinnen der als apolitisch geltenden *Dawat-e Islami* an, um Verfolgung durch Sicherheitsorgane zu entgehen (s. Verkaaik, 2004). 1992 gründete Salim Qadiri, der Bezirksnegrans der *Dawat-e Islami* von Saidabad die *Sunni Tahrik* (<http://www.sunnitehreek.com.pk/st/index.php> [31.01.2009]), um im Kampf gegen die Deobandisierung zurückzugewinnen. Die bedeutendsten Anschläge auf *Deobandi*-Berühmtheiten der späten 1990er, wie die Ermordung des Binori Town Direktors Yusuf Ludhianvi (1932-2000), werden von Aktivistinnen der *Sunni Tahrik* ausgeführt. Bis zur Gründung der *Sunni Tahrik* galten die *Barelwi*-Gruppen als vergleichsweise gewaltlos. Seit den Anschlägen im Nishtar Park in Karachi im April 2006, der bislang größte sektiererisch

³⁴ Puschnerat, Tania. (2007). Islamismus und Verfassungsschutz. Begriffsdefinitionen, Kategorisierungen und Diagnosen. In Janbernd Oebbecke et. al. (Hrsg.), *Islam und Verfassungsschutz* (S. 57-72). Frankfurt a. M.: Peter Lang.

³⁵ Sageman, Marc. (2004). *Understanding Terror Networks*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, S. 182.

motivierter Selbstmordanschlag in der Geschichte Pakistans, ist die Sunni Tahrik eine marginalisierte Kraft in Karachi, die nun mit dem Motto wirbt: „Lebe, und lass leben!“

Wenn die *Da'wat-e Islami* auch offiziell der Politik folgt, jeden ohne Vorverurteilung aufgrund von Vergangenheiten aufzunehmen, da ausnahmslos jedem die Option zur aufrichtigen Reue und Reversion eröffnet wird, haben die sehr effektiven bürokratischen Strukturen der *Dawat-e Islami* eigene Instrumente entwickelt, um Infiltrierung durch radikale Elemente wirkungsvoll zu begrenzen. Der „softening-effect“ ihrer neofundamentalistischen Friedensbotschaft der Prophetenliebe ist eine zentrale Kraft militanter Bewegungen ihre Mobilisierungsdynamik zu nehmen.

6. Internetquellen

Homepages:

<http://www.dawateislami.net>

<http://www.trueislam.info>

<http://www.ahadees.com>

<http://www.fazaneattar.net>

<http://www.fazanemadinacanada.net>

<http://www.fazanemadinanorway.net>

<http://www.fazanemadina.org>

<http://www.jamiatulmadina.net>

<http://www.attari.net>

Mitgenutzte Homepages:

<http://www.alahazratnetwork.org>

<http://www.khatmeqadria.net>

<http://www.nooremadinah.net>

<http://www.ahlesunnat.net>

Internetforen:

<http://www.islamimehfil.info/forum>

<http://ashraf786.proboards15.com>

<http://madani.16.forumer.com>

<http://www.yanabi.com/forum>

<http://www.sunniforum.com/forum>

<http://www.dawateislami.co.uk>

Reaktionen/Verweise aus Internetforen zur Projekthomepage (Auswahl):

http://madani.16.forumer.com/a/report-written-by-german-student-about-dawateislami_post1971.html

<http://ashraf786.proboards15.com/index.cgi?board=dawat&action=print&thread=1171126630>

<http://ashraf786.proboards15.com/index.cgi?board=dawat&action=display&thread=1171126630&page=2>

<http://madani.16.forumer.com/viewtopic.php?t=2321>

<http://www.sunniforum.com/forum/showthread.php?t=19252>

Projekthomepages mit visuellen Eindrücken:

http://www.zmo.de/muslime_in_europa/ergebnisse/gugler/index.html

http://www.zmo.de/muslime_in_europa/ergebnisse/gugler/index_uk08.htm

http://www.zmo.de/muslime_in_europa/ergebnisse/gugler/index-spain2.htm

Literaturhinweise:

- Ahmad, Mujeeb. (1999). Da'wat-e Islami. An Aspiring Transnational Movement. *ISIM Newsletter*, 4, 16.
- Attar, Muhammad Ilyas Qadiri. (2006). *Faizan-e Sunnat*. 3. Aufl. Karachi: Maktaba tul-Madina.
- Barker, Eileen & Warburg Margit (Hrsg.). (2001). *New religions and new religiosity*. Aarhus: Aarhus University Press.
- Behuria, Ashok K. (2008). Sects Within Sect: The Case of Deobandi-Barelvi Encounter in Pakistan. *Strategic Analysis*, 32(1), 57-80.
- Einstein, Mara. (2008). *Brands of Faith. Marketing religion in a commercial age*. London: Routledge.
- Ellingson, Stephen. (2007). *The Megachurch and the Mainline. Remaking religious tradition in the Twenty-first Century*. Chicago: University of Chicago Press.
- Finke, Roger & Rodney Stark. (2005). *The Churching of America, 1776-2005. Winners and Losers in Our Religious Economy*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Graf, Friedrich Wilhelm. (2006). *Moses Vermächtnis. Über göttliche und menschliche Gesetze*. München: C. H. Beck.
- Graf, Friedrich Wilhelm. (2009). *Missbrauchte Götter: Zum Menschenbilderstreit in der Moderne*. München: C. H. Beck.
- Gugler, Thomas K. (2007). *Die pakistanische Missionsbewegung Da'wat-e Islami. Die Barelwi Antwort auf die missionarischen Bemühungen der Tablighi Jama'at?: <http://www.suedasien.info/analysen/2169> [31.01.2009]*.
- Gugler, Thomas K. (2008[a]). Public Religiosity and the Symbols of the Super Muslim. Sunna and Sunnaization in Muslim Faith Movements from South Asia. *Third Frame: Literature, Culture and Society*, 1 (3), 43-60 [hrsg. v. Mushirul Hassan, New Delhi: Cambridge University Press].
- Gugler, Thomas K. (2008[b]). Queer Jihad und Tugendterror. *Gigi. Zeitschrift für sexuelle Emanzipation*, 57, 6-10.
- Gugler, Thomas K. (2009). Ozeanisches Gefühl der Unsterblichkeit. I. d. R.: *Leipziger Studien zu Kultur und Geschichte Süd- und Zentralasiens. Bd. 3*. Hrsg. v. Eli Franco et. al. Münster: Lit.
- Jonker, Gerdien & Valerie Amiraux. (Hrsg.). (2006). *Politics of Visibility. Young Muslims in European Public Spaces*. Bielefeld: transcript.
- Kippenberg, Hans G. (2006). Das Sozialkapital religiöser Gemeinschaften im Zeitalter der Globalisierung. In Georg Pfeiderer & Ekkehard W. Stegemann (Hrsg.), *Religion und Respekt. Beiträge zu einem spannungsreichen Verhältnis* (S. 245-271). Zürich: Theologischer Verlag.
- Malik, Jamal. (2008). *Islam in South Asia. A Short History*. Leiden: Brill.
- Malik, Jamal. (1990). The Luminous Nurani. Charisma and political mobilization among the Barelwis in Pakistan. *Social Analysis. Journal of Cultural and Social Practice*. Special Issue ed. by Pnina Werbner: *Person, Myth and Society in South Asian Islam*, 38-50.
- Putnam, Robert. (2007). E Pluribus Unum: Diversity and Community in the Twenty-first Century. *Scandinavian Political Studies* 30(2), 137-174.
- al-Qadiri, Arshad. (2000). *Tablighi Jama'at*. Delhi: Maktaba Jam-e Nur.
- Roy, Olivier. (2005). *Globalised Islam. The Search for a New Ummah*. New Delhi: Rupa.

- Sanyal, Usha. (1996). *Devotional Islam & Politics in British India. Ahmad Riza Khan Barelwi and His Movement 1870-1920*. Delhi: Oxford University Press.
- Sanyal, Usha. (1998). Generational Changes in the Leadership of the Ahl-e Sunnat Movement in North India During the Twentieth Century. *Modern Asian Studies*, 32 (3), 635-656.
- Tiesler, Nina Clara. (2006). *Muslimen in Europa. Religion und Identitätspolitik unter veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen*. Münster: Lit.
- van der Veer, Peter. (2006). Conversion and Coercion. The Politics of Sincerity and Authenticity. In Jan. N. Bremmer, Wout J. van Bekkum & Arie L. Molendjik (Hrsg.), *Cultures of Conversions* (S. 1-14). Leuven: Peeters.
- Verkaaik, Oskar. (2004). *Migrants and Militants. Fun and Urban Violence in Pakistan*. Princeton: Princeton University Press.
- Weismann, Itzhak. (2007). Sufi Fundamentalism between India and the Middle East. In Julia Day Howell & Martin van Bruinessen (Hrsg.): *Sufism and the Modern in Islam* (S. 115-128). London: I. B. Tauris.
- Weismann, Itzhak. (2004). *Taste of Modernity. Sufism, Salafiyya & Arabism in Late Ottoman Damascus*. Leiden: Brill.
- Werbner, Pnina. (2003) *Pilgrims of Love. The Anthropology of a Global Sufi Cult*. Bloomington: Indiana University Press.