

Sunna, Sunnaisierung und *imitatio Muḥammadi*:  
Die Islamisierung der Individualsphäre als Programm der Tablīghī Jamā‘at und  
Da‘wat-e Islāmī

Thomas K. Gugler

ZMO, Berlin

[thomas.gugler@rz.hu-berlin.de](mailto:thomas.gugler@rz.hu-berlin.de)

Die neue islamische Präsenz in Europa manifestiert sich rein äußerlich am deutlichsten in der Form neureligiöser islamischer Missionsbewegungen, von denen die aktivsten aus Südasien kommen. Der folgende Beitrag betrachtet Formen und Funktionen der diversen Sunnaentwürfe und der entsprechenden Sunnaisierungsprogramme der Tablīghī Jamā‘at, Da‘wat-e Islāmī und Sunnī Da‘wat-e Islāmī. Sunnaisierung ist dabei eine apolitische Form durch Individualisierung und Privatisierung transformierter politischer Re-Islamisierung. Als Gegenentwurf zur politischen Re-Islamisierung könnte Sunnaisierung gegen Versuche der Politisierung immunisieren. Sie ermöglicht insbesondere muslimischen Jugendlichen und Konvertiten in der demonstrativen Ablehnung westlicher Kulturgüter wie Radio, Fernsehgerät oder körperbetonter Kleidung autonom religionsspezifisches Authentizitäts-, Sozial- und Vertrauenskapital zu generieren. Dabei setzen multiple Loyalitäten der Essentialisierungslogik religiöser Akteure eine Ambiguitätstoleranz entgegen, die in der Verbindung mit erhöhter kultureller Mobilität der jugendlichen Muslime Europas bei der Umsetzung gruppenspezifischer Sunnaisierungsstrategien südasiatischer Missionsbewegungen zu spezifischen Ambivalenzphänomenen führt.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Die hier vorgetragenen zentralen Erkenntnisse basieren inhaltlich auf Feldforschungen und Interviews während Feldaufenthalten in Pakistan (November 2006), Spanien (November 2007), Indien (Januar-April 2008) und England (Mai 2008), die im Rahmen des Verbundprojekts „Muslime in Europe und ihre Herkunftsgesellschaften in Asien und Afrika“ vom BMBF unter der Förderrichtlinie „Geisteswissenschaften im Dialog mit der Gesellschaft“ finanziell unterstützt wurden. Eindrücke der Feldforschung stehen online auf:

Die neue Visibilität und Inszenierung islamischer Religiosität scheint nicht nur ein Zeichen der Islamisierung Europas (Tibi, 2006) zu sein, sondern zugleich ein Zeichen für die Bereitschaft vieler Muslime Europas, sich hier zu integrieren. Bei der Betrachtung der zunehmenden Präsenz des Islams in Europa gilt es Struktur und Dynamik zu unterscheiden.

Zunächst zum strukturellen Aspekt: Die „neue islamische Präsenz“ (vgl. Tiesler, 2006: 36-72) und die Europäisierung des Islams, die eine Folge transnationaler Migration, gesteigener Mobilität und der damit verbundenen intensivierten Begegnung des Islams mit Europa ist, wirft Forschungsfragen auf, die man möglicherweise prägnanter formulieren und beantworten kann, wenn man neue islamische Bewegungen im Kontext der „new religious movements“ (NRM) (Barker, 2001: 10-27) betrachtet. Die entscheidenden *differentiae specifica*e von NRMs zu anderen religiösen Bewegungen sind, dass NRMs mehrheitlich Konvertiten resp. „erwachte“ Revertiten rekrutieren, d.h. die spezifische religiöse Identität nicht durch Familienzugehörigkeit vorbestimmt ist, die spezifische Religiosität in der sozialen Umgebung atypisch ist, sich die Konvertiten aus einer klar abgrenzbaren sozialen Schicht, meist der neuen Mittelschicht rekrutieren, der Bewegung eine oder mehrere charismatische Führungspersönlichkeiten vorstehen, die Grenze zwischen Mitgliedern und Nichtmitgliedern klar durch religiöse Symbole sichtbar markiert wird und die Organisationsform als

---

[http://zmo.de/muslime\\_in\\_europa/ergebnisse/gugler/index-spain2.htm](http://zmo.de/muslime_in_europa/ergebnisse/gugler/index-spain2.htm) [30.05.2008] und:  
[http://zmo.de/muslime\\_in\\_europa/ergebnisse/gugler](http://zmo.de/muslime_in_europa/ergebnisse/gugler) [30.05.2008].

gewissermaßen fluid bezeichnet werden kann (Clarke, 2008). NRMs, die als Kleingruppen hoch engagierter und enthusiastischer Frommer mit ihren Missionsbemühungen den Säkularismus in Frage zu stellen drohen (Roy, 2007) und deshalb mit dem Argwohn sowohl der deutschen wie der muslimischen „Mehrheitsgesellschaft“ konfrontiert sind, sind in ihren Kommunikationsstrategien (Clark, 2007) und institutionellen Organisationsstrukturen ideal an die Bedingungen der globalisierten Welt angepasst. Die Glaubenssysteme der NRMs tendieren zu einfachen Schwarz-Weiß-Formeln, ohne die verschwommenen Grautöne, die die älteren Religionen charakterisieren (Barker, 2001). In aller Regel wird man kaum Einwände finden können gegen die Art, wie die meist jungen und gebildeten Anhänger der NRMs ihre Religiosität ausleben. 1996 hat die Deutsche Bundesregierung die Enquete-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen“ eingesetzt, die 1998 ihren Abschlussbericht vorgelegt hat. Aus politischen Gründen wurden damals islamische Bewegungen nicht in die Betrachtungen der Enquete-Kommission miteinbezogen, da sie in den Verantwortungsbereich des Verfassungsschutzes fallen, der bekanntlich kein Grundrecht auf Beibehaltung der kulturellen Identität kennt. Gerade bei islamischen Missionsbewegungen wie der Tablīghī Jamā‘at oder der Da‘wat-e Islāmī fällt die strukturelle Nähe zu Gruppen wie Hare Krishna (ISKCON) oder Scientology (beispielsweise aufgrund bewegungsinterner Nachrichten- und Informationsdienste) ins Auge. In der *American Academy of Religion* hat man sich aus politischen Gründen für das Gegenteil entschieden: Da die NRM-Sektion traditionell das FBI berät, hat man dort nach dem 11. September die islamischen

Gruppen integriert. Eine vergleichbare Situation findet man in Italien.<sup>2</sup> Die Frage, ob es „Neue Islamische Bewegungen“ im Sinne sog. Sekten und Psychogruppen gibt, ist zentral zur Bestimmung von Forschungskonzepten und Analysemethoden. Im Sonderfall Deutschland tendiert man beispielsweise dazu, Neue Islamische Bewegungen eher mit Reformbewegungen vergangener Jahrhunderte zu kontextualisieren als mit modernen, erfahrungsorientierten neu-religiösen Bewegungen.<sup>3</sup> Möglicherweise aber macht es Sinn, den Islam im gleichen theoretischen Rahmen zu betrachten wie andere Religionen.

Zu dem dynamischen Aspekt: Das Grundrecht der Religionsfreiheit in Europa, das das Recht zu missionieren und zu konvertieren impliziert, hat zur Entwicklung eines zunehmend pluralistischen religiösen Marktes geführt, auf dem unterschiedliche Sinnanbieter ihre Heilsprodukte anbieten. Wenn wir die dramatischen religiösen Wandlungsprozesse der Gegenwart analysieren, beobachten wir zwei parallel ablaufende Transformationsphänomene, die beide durch das Marktmodell und dessen Ökonomisierungsdynamik erklärt werden können.

Auf der einen Seite ist religiöse Pluralität in der Praxis oft konkurrenzbestimmt und konfliktreich. Religiöser Pluralismus erzeugt einen erhöhten religionsspezifischen Identitätspräsentationsbedarf (vgl. Jonker, 2006) und die Koexistenz Angehöriger unterschiedlicher Religionen zwingt religiöse Akteure, Grenzen zu ziehen und

---

<sup>2</sup> Z. B. CESNUR in Turin: <http://www.cesnur.org> [30.05.2008].

<sup>3</sup> Vgl. Tiesler, 2006: 213.

Identitäten klar zu formulieren (Graf, 2007[b]). Wenn islamische Sinnstifter unter dem Leistungsdruck eines pluralistischen Religionsmarktes potentielle Anhänger mobilisieren wollen, sind sie gezwungen, ihre Heilsgüter neu zu essentialisieren und islamische Frömmigkeitsentwürfe im sozialen Raum zu inszenieren. Neues Eindeutigkeitspathos verschärft dabei gezielt symbolische Distinktionskämpfe (Graf 2007[a]: 66). Islamische Sinnunternehmer drängen unter neuem Vereindeutigungsdruck mit ihren Symbolsystemen in den öffentlichen Raum, benutzen zunehmend essentialistische Sprachfiguren und vertreten mit diesen religiösen Substanzsprachen den Standpunkt einer prononcierten Neoorthodoxie, um ihre Heilsangebote, z.B. die Befreiung von Sündenangst, kundenspezifisch zu formulieren, ihre „corporate identity“ zu pflegen und die besondere Qualität ihrer Güter und Dienstleistungen sichtbar zu machen.<sup>4</sup>

Gleichzeitig bringt die Moderne auf der anderen Seite eine neue, außerordentliche Ambiguität (vgl. Bauman, 2005) in islamische Interpretationen, die es Anbietern von Sinnsystemen erlaubt, unterschiedliche islamische Identitäten zu integrieren und neue kollektive Handlungsräume zu schaffen. Dies wird insbesondere an zwei Beispielen von Neofundamentalismus (Roy, 2005: 1-6) deutlich: Auf der einen Seite beobachten wir gegenwärtig parallel zur Liberalisierung der „public sphere“ die Entstehung eines *Post-Wahhabismus*, der eine neue Toleranz in Salafi-Lesarten bringt und in seinen Organisationsformen mit Sufi-Bewegungen vergleichbar ist (z. B. Tablīghī Jamā‘at). Auf der anderen Seite sehen wir die

---

<sup>4</sup> S. a. Iannaccone, 1998, Eilinghoff, 2004 und Held et. al., 2007.

Entstehung eines *Sufi-Islamismus* (z. B. Daʿwat-e Islāmī), beispielsweise in Senegal und Nigeria, wo traditionelle Sufi-Bewegungen im Zuge der Demokratisierung und Liberalisierung des öffentlichen Raumes zunehmend Salafi-Werte aufgreifen und Zweckbündnisse mit militanten *ǧihādī*-Gruppen eingehen. Wir beobachten zweckrationale Optimierungsstrategien von Religionskonzernen unter den Bedingungen eines zunehmend durch Kartellbildung geprägten Marktgeschehens (Graf 2007[b]: 21).<sup>5</sup> Eine neue Essentialisierungs- und Dehybridisierungslogik geht augenscheinlich mit einer neuen integrativen Ambiguitätstoleranz islamischer Interpretationen einher, die traditionelle Unterscheidungen beispielsweise zwischen Salafi und Sufi-Werten in Frage stellen.

Zentrale Hauptmerkmale der modernitätsspezifischen Transformationsdynamik des Islams sind die zunehmende Beschleunigung innerislamischer Differenzierung, Pluralisierung und Subjektivierungstendenzen.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> S. a. Finke und Stark, 2005. Ein weiteres Beispiel einer in Deutschland aktiven Missionsbewegung, die dieses Erfolgsmodell aufgreift, ist die jüdische Gruppierung „Juden für Jesus“ ([www.judenfuerjesus.de](http://www.judenfuerjesus.de), [www.jewsforjesus.org](http://www.jewsforjesus.org) [30.05.2008]).

<sup>6</sup> S. z. B. Eck, Diana L., 2007: Prospects for Pluralism: Voice and Vision in the Study of Religion. *Journal of the American Academy of Religion*. 75 (4): 743-776. Für Südasien zentral die Studie: Sikand, Yoginder, 2003: *Sacred Spaces: Exploring Traditions of Shared Faith in India*. New Delhi: Penguin Books.

Zum europäischen Kontext siehe: Graf 2007[a]: 15-17, Kippenberg, Hans G.: Europäische Religionsgeschichte: Schauplatz von Pluralisierung und Modernisierung der Religionen. In: Graf, 2007[a]: 45-71. Und: Schulze, Reinhard: Der Islam in der europäischen Religionsgeschichte. In: Graf, 2007[a]: 151-171.

Im südasiatischen Islam unterscheiden wir neben zahlreichen kleineren Denkschulen zwei große, miteinander rivalisierende Traditionen: Deoband und die Barelwīs. Aus der Denktradition des im Jahre 1867 in Deoband gegründeten Seminars ist ab 1926 die Missionsbewegung Tablīghī Jamā‘at entstanden, die seit den 1960ern global agiert. Die Barelwī-Tradition entstand um 1900 als Gegenreformbewegung zum puristischen Seminar in Deoband, in der Stadt Bareilly. Die mit Ahmad Rizā Khān Barelwī (1856-1921) verbundene Denktradition der *Ahl-e Sunnat wa Jamā‘at* repräsentiert einen sufinahen Volksislam und ihre ‘*ulemā*’ stützten Schreinkultur und Heiligenverehrung, insbesondere die Verehrung des Propheten (Sanyal, 1996). Aus dieser Tradition ging 1981 die Da‘wat-e Islāmī hervor. Diese in Karachi gegründete Missionsbewegung bekennt sich zu einer *silsila*, die auf ‘Abd al-Qadīr Ğīlānī (1088-1166) zurückgeht.

Die mit Deoband konkurrierende Denkschule der *Ahl-e Sunnat* („People of the Prophet“) hat mit der Da‘wat-e Islāmī einen Missionsbewegung ins Leben gerufen, die die Tablīghī Jamā‘at in Organisation und Vorgehensweise kopiert:<sup>7</sup> Beide Bewegungen bestehen aus sich kurzfristig bildenden Kleingruppen<sup>8</sup> von fünf bis

---

<sup>7</sup> Gugler, Thomas K., 2007: Die islamische Missionsbewegung Da‘wat-e Islami. Die Barelwi-Antwort auf die transnationalen missionarischen Bemühungen der Tablighi Jama‘at. [www.suedasien.info/analysen/2169](http://www.suedasien.info/analysen/2169) [30.05.2008].

<sup>8</sup> Präziser: Schwärme, nach Bauman, 2007[b]: 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, angelockt von neuen und beweglichen Zielen, wieder zusammen (...) In Schwärmen gibt es nur „mechanische Solidität“ (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 (...) Die Konsumgesellschaft tendiert zur Auflösung

zehn hochengagierten Laienpredigern, die als radikale Heilssucher wenigstens zeitweise zu nominellen Virtuosen<sup>9</sup> werden. Sie bilden die so genannten Medinakarawanen (*madanī qāfila, jamā'at*),<sup>10</sup> die auf Missionstouren umherreisen, Muslime der Nachbarschaft zu wöchentlichen (*šab-e jum'a*) und jährlichen Versammlungen (*ijtimā'*) in die Moschee einladen (*naikī kī da'wat*), in der sie religiöse Vorträge (*bayān*) halten, aus ihrem Sunnakatechismus (*darsī kitāb*), der ihre „corporate identity“ kodifiziert, vorlesen (*dars*) und die Anwesenden bitten, sich für Predigerreisen zu registrieren (*taškīl*). Der Leiter des Schwarmes (Urdū: *amīr, negrān*) ist angehalten einen Bericht über den Erfolg und die missionarischen Bemühungen zu verfassen (*karguzārī, madanī report*).

Beide Bewegungen implementieren mit repressivem Gruppenzwang und hohem Konformitätsdruck eine strikte Kleidernorm, bestehend aus einem weißen *šalwār-qamīz* (bzw. *madanī burqa*) und meistens einem Turban, dem sogenannte *imāma-šarīf*, der entweder weiß (Tablīghī Jamā'at und Sunnī Da'wat-e Islāmī) oder grün (Da'wat-e Islāmī) ist. Der grüne Turban ist das Markenzeichen (Berger, 1980) der noch jungen, und daher sehr um Profilbildung bemühten „Markenmuğāhedīn“ (Subjektsprache: „Soldiers of Madina“) der Da'wat-e Islāmī.<sup>11</sup> Adrett gekleidete Menschen und eine demonstrative Kultur von Reinheit und Disziplin sind dabei

---

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

<sup>9</sup> Der klassische Gegensatz zwischen religiösen Laien und Virtuosen wird durch den Laienprediger aufgelöst, der wenigstens zeitweise zum Virtuosen wird, nach der Definition: „Virtuosen halten der Gesellschaft in übersteigerter Form vor Augen, was in moderaterer Form von allen erwartet wird.“ (Riesebrodt 2007: 176).

<sup>10</sup> Madanī in'amat 60 und 67.

<sup>11</sup> Madanī in'amat 50.



wichtige Elemente neu essentialisierter Zeichensysteme. Anhänger der Tablighī Jamā'at und Da'wat-e Islāmī stehen sich beim „God selling“ (Moore, 1994) 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 religiöser Handlungen bedingt dabei deren Aufführungs- und Eventcharakter, so etwa bei der jährlichen *ijtimā'* (vgl. auch: Forschungskonsortium WJT 2007). Beide Missionsbewegungen sind zentrale Akteure transnationaler Islamisierung und insbesondere die Da'wat-e Islāmī unternimmt den titanischen Versuch innerhalb der translokalen Sufi-Bruderschaft die ideale islamische Gesellschaft, den Gesinnungsstaat von Medina aufzubauen. Der Laienprediger wird als Missionar, *dā'ī*, zum idealen, perfekten Muslim, sozusagen zum „Super-Muslim“ (Malik, 1998: 34), Über-Muslim, und durch seine Nachahmung des Propheten zu einem Rollenmodell für den allgemeinen Muslim. Mit dem Konzept des Laienpredigers als perfekten Muslim unterstützt die Da'wat-e Islāmī den in kapitalistisch transformierten Gesellschaften verbreiteten Trend hin zu Individualisierung des religiösen Partizipationsverhaltens sowie den Trend hin zu steigender Konsumentenautonomie.<sup>12</sup> Da der Laienprediger nicht nur zugleich zum Konsument und Anbieter religiöser

---

<sup>12</sup> Expressiver Individualismus: Religion als Erlebniskultur und Erfahrungsindustrie. Das Absorbieren von *faiz* steht hierbei im Mittelpunkt: Faizan-e Madina, Faizan-e Sunnat, etc. S. a. Werbner 2003: 170 zu „economy of faiz“.

Dienstleistungen, sondern auch zur vermarkteten Ware selbst wird,<sup>13</sup> können beide Missionsbewegungen dezentral kundenorientiert agieren, wobei immer mehr Sinnunternehmer immer mehr Erlösungsgewissheit propagieren und generieren, d. h. mehr Anbieter erzeugen auch mehr Nachfrage. Da die Anhänger der Da'wat-e Islāmī als *murīd* durch den *bai'a* dauerhaft an den *amīr* gebunden werden, kann die Da'wat-e Islāmī wirksamer als die Tablīghī Jamā'at Kundentreue sichern.

Von den Missionsbewegungen fokussiert insbesondere die Da'wat-e Islāmī systematisch neue Konsumentengruppen, vor allem muslimische Jugendliche, die bisher in ihren religiösen Feldern (Bourdieu, 2000), die traditionell von älteren Männern dominiert werden, untergeordnete Rollen einnahmen und deshalb soziales Kapital über Sportvereine generieren mussten (beispielsweise Cricket im Falle männlicher pakistanischer Jugendlicher der zweiten Generation in England).<sup>14</sup> Diese Jugendlichen generieren in der Nachahmung des Propheten relativ autonom Sozial- und Vertrauenskapital. Die *imitatio Muḥammadi* ist Zweck zum *ṭawāb* für das Jenseits und im Diesseits Mittel zum „empowerment“,<sup>15</sup> zu neuer Ich-Stärke, da muslimische Jugendliche hier mit selbstgenerierten

---

<sup>13</sup> S. Bauman, 2007[a]: 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, 2007[b]: 132: „Die hervorstechendste, allerdings sorgsam verborgene Eigenschaft der Konsumgesellschaft ist die Transformation des Verbrauchers in eine Ware.“

<sup>14</sup> Werbner, 2002: 222. Als Feld der Frauen bestimmt Werbner die Hochzeits- und Familienfeierkultur. Zum migrationsbedingten Verlust von Sozialkapital siehe Putnam, 2007.

<sup>15</sup> Vgl. Tiesler, 2006: 26: Kleidernorm als „freedom ticket“.

symbolischen Kapitalien<sup>16</sup> relativ rasch zu religiösen Autoritäten aufsteigen und die islamische Glaubenspraxis in ihrem Umfeld beeinflussen können. Dies mag ein Grund dafür sein, dass Ramadan 2007 mit „In the Footsteps of the Prophet“ dem Thema Nachfolge vs. Nachahmung eine an ein breiteres Publikum gerichtete Publikation widmet. 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 diese Gruppen in den Kontext von „health & wealth“-Religionen stellen, die einen gesunden und billigen Lebensstil ohne Alkohol, Liebhaber, Diskotheken, dafür aber mit „Sport“ und zugleich die Möglichkeit, in bereits bestehende Händlernetzwerke integriert zu werden, religiös legitimieren. Mit dieser Integration in expandierende Import-Export-Netzwerke unterstützt die Da‘wat-e Islāmī Prozesse der Mittelschichtbildung mit langfristigen sozial-strukturellen Folgewirkungen. Die Da‘wat-e Islāmī entfaltet ihre Mobilisierungsdynamik unter der jüngeren Generation also durch einen Fokus auf Lebensweisen. Dieses „Lifestyle-Shopping“ (Shields, 1992) 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.

---

<sup>16</sup> Vgl. hierzu Kippenberg, 2006 und van der Veer, 2006.

Der Begriff Sunna ist in der Moderne zum zentralen Punkt in muslimischen Debatten über religiöse Autorität geworden (Juynboll, 1997). Das Hauptwerk des Gründers und *amīr* der Da‘wat-e Islāmī, („*Amīr-e Ahl-e Sunnat*“) Maulānā Muḥammad Ilyās Qādrī ‘Aṭṭār (geb. 1950) ist der *Faiḏān-e Sunnat* (Karachi 2006; Urdū für „Segnungen der Sunna“). Sowohl Inhalt als auch Titel sind angelehnt an den *Faḏā‘il-e A‘imāl* (New Delhi 1996; Urdū für „Tugendhafte Handlungen“) von Maulānā Muḥammad Zakarīyā (1898-1982), dem Neffen von Muḥammad Ilyās (1885-1944), dem Gründer der Tablīghī Jamā‘at. Beide Werke sind Beispiele für konkurrierende Aneignungsstrategien der Sunna des Propheten, also rivalisierende Interpretations- und Deutungs-codes angewandt auf Hadithe, und institutionsbindende Aktualisierung bei gleichzeitiger Traditionspflege (Deoband resp. Barelwī). In diesem Zusammenhang gibt es als dritten Sunnakatechismus den *Faiḏān-e Šarī‘at* von Ibrāhīm Āšī, der mittlerweile als *Barakāt-e Šarī‘at* (Segnungen der Šarī‘a, 2005-2007) von Maulānā Muḥammad Šākir ‘Alī Nūrī (geb. 1963) umgeschrieben und u. a. auch ins Englische übertragen wurde. Šākir ‘Alī Nūrī begründete in Mumbai 1991 die indische Missionsbewegung Sunnī Da‘wat-e Islāmī als Abspaltung der pakistanischen Da‘wat-e Islāmī. Diese Bewegung ist mittlerweile in zahlreichen Ländern aktiv und unterhält ein europäisches Zentrum im britischen Preston, das dem Weltzentrum in Mumbai unterstellt ist. Man bemerkt das zunehmende Gewicht, das die Termini in ihrer Erscheinungsfolge von Tugendhaftigkeit (Tablīghī Jamā‘at), über Sunna (Da‘wat-e Islāmī) zu Šarī‘a (Sunnī Da‘wat-e Islāmī) erhalten haben.

Im Wesentlichen wird in diesen Werken anhand von Beispielen aus der Hadith-Literatur erläutert, wie man seinen Lebensstil reformieren soll. Im Kontext von Diaspora-Gemeinden werden Entwürfe von „Sunna des Propheten“ (*sunnat al-nabi*) immer weniger im Gegensatz zu *bid'a* konstruiert,<sup>17</sup> sondern zunehmend im Gegensatz zu westlichen Lebensstilen (vgl. Metcalf, 1993[a] und [b]). Der Konstruktion von *sunnūn* folgt die Forderung nach Sunnifizierung<sup>18</sup> (Benedict, 1965) resp. „Sunnatisation of life“ (Malik, 2003), der Anpassung der Alltagswelt an die Lebensweise des Propheten, der unpolitischen Islamisierung des persönlichen Tagesablaufes mit der Legitimation durch Hadithe, zumeist ohne Rückgriff auf den Koran. Der Leitspruch der Da'wat-e Islāmī lautet: „Ich muss mich und die Leute der ganzen Welt zu reformieren versuchen“ (*mujhe apnī aur zarī dunyā ke logon kī islāh kī koshish karnī hai*). Durch die Laisierung und Entklerikalisierung, die mit der Sunnaisierung, der religiösen Überformung des Alltagsverhaltens mit Rücksicht auf übermenschliche Mächte (Riesebrodt, 2007)<sup>19</sup> einhergeht, gewinnt das scheinbar Profane einen religiösen Verpflichtungscharakter. Dietrich Rösslers bekannter Satz „Religion ist überall“ (Rössler, 1976: 7) wird bei den Missionsbewegungen zu „Every action you make is 'ibādat, rewarding – its

---

<sup>17</sup> Zu „Sunnah and Related Concepts“ vgl. Bravmann, 1972: 122-198.

<sup>18</sup> “Sunnification means the abandonment of local and sectarian practices in favour of a uniform orthodox practice.” (Benedict, 1965: 39).

<sup>19</sup> Riesebrodt 2007: 114. Ein Problem der Riesebrodtschen Religionsdefinition ist sicherlich die zumeist flüssige Grenze zwischen verhaltensregulierenden und interventionistischen Praktiken. Durch die Inszenierung gewinnen im Falle der Laienprediger die verhaltensregulierenden Praktiken zusätzlich den Charakter diskursiver Praktiken.

following the command of Allāh“-<sup>20</sup> „ISLAM means I Submit to the Law of Allāh and Muḥammad“.<sup>21</sup> Sunnaisierung könnte als auf die Individualsphäre fokussierte, quasi privatisierte und individualisierte, Form der (Re-)Islamisierung junge Muslime durch die mit ihr verbundenen alternativen Identifikationsangebote sowohl gegen *ḡihādistische* Indoktrination als auch gegen die den Staat fokussierenden Islamisierungsprogramme immunisieren.<sup>22</sup> In jedem Fall fischen die Missionsbewegungen im gleichen Wasser wie *ḡihādistische* Bewegungen und ziehen die gleiche Konsumentengruppe junger und sozial oft alienierter Muslime an.

Ich lasse hier einige Beispiele zur Sunnaisierung des alltäglichen Verhaltens folgen: Der *Faizān-e Sunnat* beschreibt nicht nur in Dutzenden Kapiteln, wie man die Morgenhygiene sunnaisiert, sich korrekt den Bart parfümiert oder in der Art des Propheten die Achselhaare entfernt, oder wie man nach der Sunna zu essen und zu trinken hat, sondern auch wie ganz alltägliche Handlungen wie das Treppen-Steigen oder das Betreten eines öffentlichen Verkehrsmittels zum Gottesdienst und einem Liebesbeweis für den Propheten wird. So soll man etwa, wenn man Stufen hinaufgeht, *Allāhu-akbar* murmeln, beim Herabsteigen *Ṣubḥān-allāh*. Die Da‘wat-e Islāmī erreichte einen zweifelhaften Bekanntheitsgrad in Pakistan, da sie in Fünfergruppen kurz vor Gebetszeiten systematisch Busse betreten, mit dem rechten Fuß zuerst und dabei *Allāhu-akbar* beten, diese zur

---

<sup>20</sup> Vgl. Garbin, David und Iqbal, Jamil: „Diasporic identities and sacralised territories: Islamisation and urban change in East London.“ (Unveröffentlichtes Manuskript).

<sup>21</sup> Interview mit einem Laienprediger der Tablīghī Jamā‘at in Bangalore, Februar 2008.

<sup>22</sup> Vgl. Singerman, 2004, und Puschnerat, 2007:68-69.

Gebetszeit anhalten und die Leute zum gemeinsamen Gebet einladen. Der *madanī cadār* (Medina-Schal) dient dann fünf Betenden als Unterlage am Straßenrand. Der Busfahrer wird bei dieser Gelegenheit angewiesen beim Starten des Motors deutlich *Allāhu-akbar* zu sprechen und beim Anhalten mit *Subhān-allāh* für die unfallfreie Fahrt zu danken. Ganz im Sinne von Lübbe (1998) wird Sunna hier zu einem System zur Kontingenzbewältigung, das Handlungssicherheit generiert, in der durch Zunahme von Komplexität (Luhmann, 1982) gekennzeichneten flüchtigen Moderne (Baumann, 2007[b]). Sunna wird dabei zur prophetischen Gesetzesoffenbarung und ist damit keineswegs nur Spezialgesetz für die Frommen, Offenbarungsgläubigen, sondern repräsentiert eine universell gültige, alle Menschen bindende absolute Norm, die zur einzig tragfähigen Grundlage der Ordnungen menschlichen Zusammenlebens stilisiert wird (vgl. Graf, 2006[a]: 15). In der Praxis aber gibt es Gottes Gesetz nur im Plural. Konkurrierende islamische Sinnstifter selektieren Hadithe unterschiedlich, diese werden verschiedenartig interpretiert und so beobachten wir eine Diversifikation der Sunnaisierungsangebote auf den religiösen Märkten Europas. Die neue Pluralität islamischer Frömmigkeitsformen provoziert einen erhöhten theologischen Reflexionsbedarf. Dies ist insbesondere bedeutsam, wenn unter Bedingungen eines strukturellen Erlösungszwangs das Erlösen des Anderen als systematisches Mittel zur Heilsgewinnmaximierung (Graf, 2007[a]) propagiert wird. Anhänger der Daʿwat-e Islāmī sind nebst ihrer Liebe zu Muḥammad in Pakistan überaus bekannt für ihre Liebe zu Lautsprechern.



Der Faizān-e Madīna in Barcelona eröffnete im April 2007 und ist das wichtigste Zentrum der Daʿwat-e Islāmī in Kontinentaleuropa. Wegen der Gesetze zur Lärmbelästigung und der Wochenarbeitsstage wird das wöchentliche Treffen hier Sonntag nachmittags und nicht, wie in Pakistan üblich, Donnerstag nachts, gefeiert. Die Sprache des *dars*, der Lesung aus dem *Faizān-e Sunnat*, bleibt Urdū.





**Bewerbung der Madanī Qāfilas im Faīẓan-e Madīna in Bradford. Auf dem Medressenpult unter dem Plakat notiert der negrān die Namen in ein Verwaltungsheft.**

Die Liebe zu Lautsprechern wird in Europa zur Kernkompetenz der *Madrassa*-Netzwerke „*Madrassa-tul-Madīna*“, die mit dem Argument des „confidence-building“ den Eltern glaubwürdig vermitteln, dass die Schüler bei der Da‘wat-e Islāmī lernen, Vorträge vor größeren Gruppen zu halten, was deren Leistung auch an staatlichen Schulen verbessern soll. Der Neukonstruktion der *sunnūn* folgt quasi als Glaubensbekenntnis deren Inszenierung im öffentlichen Raum. Diese Verbühnung wird der Da‘wat-e Islāmī zur Richtlinie für Sunni-Identität, ja einer Art islamischem Konfessionalismus,<sup>23</sup> und Mittel zum Zweck der Medina-Revolution

<sup>23</sup> Während meines Feldaufenthaltes in Pakistan im November 2006 erklärten mir Laienprediger, dass Tablīghīs Schiiten seien, da sie sich nicht an die Sunna hielten.

(*madanī revolution*) hin zum Modell Medinas und Muḥammad Muṣṭafās. Die Nachahmung des Lebensstils des Propheten soll ekstatische Liebe zu Muḥammad Muṣṭafā erzeugen. Die *imitatio* wird dabei zur Erfahrungsindustrie, die die Absorption von *faiz* generiert und eine durch das Licht des Propheten durchtränkte Welt konstituiert (*Faizān-e Sunnat, Faizān-e Madīna*).

Die nachahmende Frömmigkeit der *imitatio Muḥammadi* wird in der *qāfila* (Missionsreise) in die Frömmigkeit der Aktion transformiert und nimmt Züge einer Erlebnisindustrie an. Eine der Predigerformeln lautet:

„Um Glückseligkeit zu erlangen, schließ Dich der Karawane an!

Um die Sunnas zu lernen, schließ Dich der Karawane an!

Wenn du Liebe zu Muṣṭafā entwickeln möchtest

und Ehrfurcht zu Gott, schließ dich der Karawane an!“<sup>24</sup>

*Madanī qāfila* ist in Anlehnung an die *hiġra* (Metcalf, 2006) und an *ġihād* konzeptionalisiert und für die neuen Anhänger eine Art „Grundkurs in den Sunnas“. Diese neuen Anhänger werden bei ihrer ersten *madanī qāfila* mit dem Zeichenhaushalt der Da‘wat-e Islāmī ausgestattet: Kleidungsnorm ist der weiße *šalwār-qamīz*, der grüne Turban (*‘imāma-šarīf*), dessen beide Enden lose bis zum Schulterblatt hängen, und über die rechte Schulter der gefaltete braune *madanī cadār* (Medina-Schal), der auch als Unterlage zum Gebet dienen kann. *Miswāk* und Bartkamm werden unabhängig von deren Gebrauch und selbst ohne

---

<sup>24</sup> „Lutne Rahmaten qafile me calo, sikhne sunnaten qafile me calo ulfate Mustafa aur khaufe Khuda cahiye gar tumhen qafile me calo!“

Bartwuchs als Frömmigkeits-Accessoires und Symbole der Reinheit benutzt. Der *miswāk*, den europäische Anhänger in der Regel nicht zur Mundhygiene benutzen, steckt neben einem grünen Bartkamm aus Plastik mit der Aufschrift „I love Da‘wat-e Islāmī“ (*mujhe Da‘wat-e Islāmī se pyār hai*) in der linken Brusttasche des Hemdes. Da Ilyās Qādrī früher den Beruf des Parfumeurs ausübte, bekommt der Erstling einen *‘Aṭṭārī*-Duft als Zugabe.

Derart vorbildlich gekleidete Muslime werden in Pakistan respektvoll als „*Maulānāī*“ angesprochen, und so entspricht die Sunnaisierung des Erscheinungsbildes in soziologischer Perspektive einer Ašrafisierung, d.h. einem Aufstieg im indisch-muslimischen „Kastensystem“. Die Reformbemühungen der Sunnaisierung beinhalten als bildungspolitisches Moment der Konversion die Urduisierung, zumindest im Sinne der Lesefähigkeit, und die Verbreitung einer „Islamologie“.<sup>25</sup>

Die Teilnehmer einer *madanī qāfila* (Medina-Karawane) werden weiterhin von einem *negrān* (Beobachter) betreut.

Religiöse Symbolsprachen sind von hoher widersprüchlicher semiotischer Komplexität. Um Ambivalenzphänomene bei der Umsetzung von Sunna und die Spannweite der Auslegung dieses hoch ambivalenten religiösen Zeichensystems

---

<sup>25</sup> [www.jamiatulmadina.com/branches.asp](http://www.jamiatulmadina.com/branches.asp) [30.05.2008]. Die Da‘wat-e Islami unterhält in Pakistan neben etwa tausend Madrassen 52 *jami‘as*. Die *imitatio Muhammadi* wurde als Massenbewegung in Südasien zuerst von der *Tarīqa-ye Muhammadiya* detailliert konzeptionalisiert. Die zentrale Studie zu dieser Bewegung ist: Pearson, Harlan O., 2008: *Islamic Reform and Revival in Nineteenth-century India. The Tarīqah-i Muhammadīyah*. New Delhi: Yoda.

zu begrenzen, hat Ilyās Qādrī ‘Aṭṭār die Sunna als Norm – vergleichbar zu den *che bātein* der Tablighī Jamā‘at – in einem Fragebogen mit 72 items, den sog. *madanī in‘amat* (Medina-Belohnungen) essentialisiert und kodifiziert. Diese Liturgie des Alltags ist Quelle für den Sinn religiöser Praktiken (Riesebrodt, 2007)<sup>26</sup> und als Kanon von Etikette Werkzeug zur autonomen Selbstdisziplinierung und Selbstverbesserung. Die allabendliche Evaluation der eigenen Performanz bezüglich dieser 72 *madanī in‘ama*<sup>27</sup> in einem Heftchen (*madanī card*) offeriert einen konstanten Investitionsanreiz für das Jenseitskonto bei gleichzeitigen Sanktionsdrohungen: Erlösung zwingt zur Selbstzucht und reflektierter Selbstbegrenzung. Zum ersten Donnerstag des Monats errechnet der Anhänger eine Gesamtpunktzahl der täglich eingehaltenen *in‘amat* und gibt dieses Formular, die *madanī card*, mitsamt seinen Kontaktdaten seinem *negrān* (Verantwortlichen),<sup>28</sup> der sie auf Richtigkeit prüft. Jeweils etwa fünf *murīd* ist idealtypischerweise ein *negrān* als Kontrollsystem zugeordnet. Jeweil fünf *negrān* ein *negrān-e negrān* usw. Jeder Anhänger hat einen „Supervisor“ und ist gleichzeitig verantwortlich für eine Gruppe „unter“ ihm. Obgleich jeder *negrān* nur

---

<sup>26</sup> S. 125: „Als Alternative zu intellektualistischen und subjektivistischen Deutungen des Sinns religiöser Praktiken schlage ich vor, den Cultus und seine Liturgien als Quelle zur Ermittlung des Sinns religiöser Praktiken zu privilegieren. Dabei verstehe ich unter Liturgien hier jegliche Art von institutionalisierten Regeln und Sinngewebungen für den Verkehr der Menschen mit übermenschlichen Mächten....“

<sup>27</sup> Die fünfzig täglichen, acht wöchentlichen, sechs monatlichen und acht jährlichen Belohnungen bei Erfüllung der Pflichten sind unterschiedlich gewichtet. Für Frauen gibt es 63 *madanī in‘amat* (45 täglich, 5 wöchentlich, 5 monatlich und 8 jährlich).

<sup>28</sup> *Madani in‘amat* 59.

eine eingeschränkte Entscheidungsbefugnis hat, hat er ein hohes Maß an lokaler Befehlsautorität.

Die Da'wat-e Islāmī rekrutiert ihre Mitglieder in erster Linie aus jugendlichen Pakistanis, d.h. die Bewegung konzentriert ihre Aktivitäten auf Südasien, insbesondere Pakistan und Bangladesh, auf die Golfstaaten und Südafrika. Außerhalb Südasiens sind insbesondere pakistanische Studenten eine zentrale Zielgruppe der missionarischen Bemühungen der Bewegung.

Die Da'wat-e Islāmī ist in Europa eine neue Bewegung, die erst 2002 ein erstes eigenes Zentrum im britischen Bradford eröffnet hat. Zum Geburtstag des Propheten im April 2007 eröffnete die Da'wat-e Islāmī ein Zentrum in Barcelona, das das erste Zentrum in Kontinentaleuropa ist. Mittlerweile führt die europäische Sektion der Da'wat-e Islāmī fünf Zentren in Griechenland, das für viele pakistanische Immigranten, die über Iran und die Türkei emigrieren, das erste europäische Land ihres Aufenthalts in Europa ist, drei Zentren in Spanien und drei Zentren in England.

In Deutschland organisierte die Doppelspitze aus zwei pakistanischen Studenten aus Frankfurt a. M. und Stuttgart 2005 samstägliche Treffen in Frankfurt a. M., also einer Stadt, die einen relativ hohen Anteil südasiatischer Immigranten hat. Als ein Edikt Ilyās 'Aṭṭārs die Durchführung des wöchentlichen Treffens nur am Donnerstag erlaubte, hörte diese Gewohnheit in Deutschland auf. Zentral für ein Verständnis der Da'wat-e Islāmī ist auch der Vergleich zur Tablighī Jamā'at, der die Bewegung den Konkurrenzkampf angekündigt hat. Die Tablighīs haben ihr

Head Office für Europa in Dewsbury, von dem wenige Kilometer entfernt die Da‘wat-e Islāmī ihr Head Office für Europa gründete. Beide Bewegungen haben das nationale Verwaltungszentrum für Spanien im Stadtviertel El Raval in Barcelona und auch in Deutschland ist die Zentrale der Tablighīs bei Frankfurt a. M.

Ein spezifisch deutsches Element in den Aktivitäten der Da‘wat-e Islami hierzulande scheint die Zusammenarbeit mit Pakistanisch-Deutschen Kulturvereinen<sup>29</sup> sowie seit April 2008 die ersten Übersetzungen der Werke Ilyās Qādrī ‘Atṭār’s ins Deutsche.<sup>30</sup> Für die deutschen Heftchen, z. B. „Verheerende Konsequenzen der Musik und des Gesangs“<sup>31</sup> (vom Juni 2008) oder „Nachlässigkeit“<sup>32</sup> (Oktober 2008), ist bislang kein Druck geplant, sie erscheinen online, so dass jeder überall Zugriff auf sie hat und keine Druckkosten anfallen.

Migration wirkt in der Regel religionsproduktiv (Lehmann, 2005, Casanova, 2006). Lebensentwürfe der Diaspora zeichnen sich neben hoher kultureller Mobilität (Papastergiadis, 2000) insbesondere durch multiple Loyalitäten aus, die Ambivalenzen hervorbringen, denen nicht notwendigerweise Entschlossenheit folgt und die immer wieder eine Quelle von Kreativität werden. In diesem Sinne entstehen bei der Umsetzung komplexer religiöser Zeichensysteme in Diasporagemeinden spezifische Ambivalenzphänomene. Bereits erwähnt wurde,

---

<sup>29</sup> Vgl. <http://www.pdkv.de/german/frame.html> [15.06.2008].

<sup>30</sup> Z. B. <http://www.dawateislami.org/library/download/pdf/2008/lit-426-1.pdf> [15.06.2008].

<sup>31</sup> <http://www.dawateislami.org/library/download/pdf/2008/lit-442-1.pdf> [15.06.2008].

<sup>32</sup> <http://www.dawateislami.org/library/download/pdf/2008/lit-462-1.pdf> [15.11.2008].

dass europäische Anhänger *miswāk* als Reinheitssymbol annehmen und sichtbar herumtragen, aber zur Mundhygiene meist doch westliche Zahnbürste und -pasta benutzen. Anpassung und Abgrenzung sind sowohl Strategien, als auch Ressourcen und Entwicklungsaufgaben. Da Anpassung in der Fremde anfänglich eine notwendige Strategie ist, feierte die Da‘wat-e Islāmī Gemeinde in Frankfurt a. M. bis 2005 ihre wöchentliche Versammlung (*haftawa ijtimā‘*) am Samstag. Da Abgrenzung eine notwendige Strategie zur Entwicklung und Bewahrung von Autonomie und Eigenständigkeit ist, entschied der *amīr*, der mittlerweile seinen Wohnsitz von Karachi nach Dubai verlegte, dass die wöchentliche *ijtimā‘* am Donnerstag stattfinden soll. Seitdem gibt es in Deutschland keine regelmäßigen wöchentlichen *ijtimā’s* der Da‘wat-e Islāmī mehr. Der Wochentag der *ijtimā‘* (Donnerstag) bestimmt gleichzeitig den Wochentag der wöchentlichen *qāfila* (Mittwoch), während der zur *ijtimā‘* eingeladen wird. Weiterhin kontrovers diskutiert wird in der Diaspora der fest vorgeschriebene und an der Zentrale, dem *Faizān-e Madīna* in Karachi, orientierte mehrstündige Programmablauf der wöchentlichen *ijtimā‘*: Da es vielen Muslimen beispielsweise in London nicht möglich ist, an einem Donnerstag vier Stunden in der Moschee zu verbringen, müssen einige ihre Teilnahme am Programm auf Höhepunkte beschränken oder die Gemeinde strukturiert um. Bei Moscheebauten sind manche Diaspora-Gemeinschaften auf staatliche Unterstützung und öffentliche Spenden angewiesen, obgleich der *amīr* das Annehmen von Geldspenden von Nichtmuslimen verbietet. In Pakistan führt die Bewegung einen massiven Straßenkampf gegen Fernseher, Satellitenschüsseln, Radios und CDs (*madanī in‘amat* 30). Gleichzeitig drängt die

amerikanische Sektion den *amīr* zur Aufnahme einer DVD, um auf dem amerikanischen Predigermarkt konkurrenzfähig zu bleiben. Mittlerweile hat sie sich auch durchgesetzt und Ilyās ʿAttār befand in einem Rechtsgutachten im November 2007, dass bewegte Bilder nicht wie im Islam verbotene Standbilder oder Fotografien zu bewerten sind. Zwischen November 2007 und März 2008 brachte die Daʿwat-e Islāmī etwa sechzig DVDs und VCDs heraus.

Die Verwendung von Termini aus der Religionsökonomie soll gläubige Menschen nicht auf Religionskonsumenten reduzieren, sondern verdeutlichen, dass diverse rivalisierende Bewegungen auf dem zunehmend pluralistischen religiösen Markt in Europa gezwungen sind, ihre Produkte und Dienstleistungen neu zu standardisieren, wenn sie sich im europäischen Wettbewerb behaupten wollen. Missionsbewegungen konkurrierender Traditionen müssen die erfolgreichen Güter und Dienstleistungen ihrer Gegenspieler kopieren, wenn Kartellbildung und Fusion ausgeschlossen ist.

Religiöse Deutungskulturen existieren nur in permanenten Prozessen der aktualisierenden Auslegung überlieferter Mythen. Religiöse Symbolsprachen bilden extrem interpretationsoffene, variationsreiche kulturelle Deutungssysteme und entziehen sich schon deswegen jeder reifizierenden Festlegung, weil die Akteure der religiösen Sinnwelten in aller Regel fiktionale Akteure sind (vgl. a. Gugler, 2008[a]). Fiktionale Handlungssubjekte aber lassen sich auf Realakteure nie eindeutig, sondern stets nur im Modus der arbiträren Auswahlentscheidung unter einer Fülle von Optionen beziehen (Graf, 2006[b]). Hadithe werden von



konkurrierenden Schulen unterschiedlich selektiert und sowohl Auslegung wie Bezug auf die individuelle Lebensrealität variieren dramatisch. Die dramatischen und tiefgreifenden Wandlungsprozesse islamischer Frömmigkeitskulturen, insbesondere in Bezug auf die *imitatio Muḥammadi*, führen also zu einer Neukonstitution des Religiösen als symbolische Deutungskultur und Lebenswelt eigener Art. Religion ist ein System von Lebensweisen und selbst die Neukonstruktionen harter konfessionsspezifischer Identitäten und die Versuche, Milieuhomogenität zu erzeugen (Gugler, 2007), können nicht darüber hinwegtäuschen, dass die entscheidende Grundsignatur des religiösen Wandels in der Gegenwartsmoderne ein expandierender Pluralismus ist,<sup>33</sup> die beschleunigte Pluralisierung der Glaubenswelten, Wertvorstellungen und Lebensweisen der Bürger.

---

<sup>33</sup> Vgl. Diana L. Eck, die an der Harvard University das Pluralismus-Projekt ins Leben gerufen hat ([www.pluralism.org](http://www.pluralism.org) [30.05.2008]), das die Religionsgeografie entscheidend geprägt hat. Hierbei betont Eck insbesondere die Unterscheidung von „pluralism“ und „diversity“ („From Diversity to Pluralism“: [www.pluralism.org/pluralism/essays/from\\_diversity\\_to\\_pluralism.php](http://www.pluralism.org/pluralism/essays/from_diversity_to_pluralism.php)), da „diversity“ allein nach Ecks Harvard-Kollegen Putnam 2007 offenbar mit zahlreichen negativen Begleiterscheinungen, insbesondere einem Verlust von Sozialkapital, einhergeht.

Literaturhinweise:

Āṣī, Muḥammad Ibrāhīm, 2006 (1999): *Faizān-e Šarīat*. New Delhi: Farid Book Depot.

‘Aṭṭār, Muḥammad Ilyās Qādrī, 2006: *Faizān-e Sunnat*. 3rd Rev. Ed. Karachi: Maktaba tul-Madīna.

Barker, Eileen/Warburg, Margit (Hg.), 2001: *New Religions and New Religiosity*. Aarhus: Aarhus University.

Bauman, Zygmunt, 2007[a]: *Consuming Life*. Cambridge: Polity.

Ders., 2007[b]: *Leben in der flüchtigen Moderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Ders., 2005: *Moderne und Ambiguität. Das Ende der Eindeutigkeit*. Hamburg: Hamburger Edition.

Benedict, Burton, 1965: *Mauritius - The Problems of a Plural Society*. London: Pall Mall.

Berger, Peter, 1980: *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

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

Bravmann, M. M., 1972: *The Spiritual Background of Early Islam*. Leiden: Brill.

Casanova, Jose, 2006: „Einwanderung und der neue religiöse Pluralismus. Ein Vergleich zwischen der EU und den USA“, in *Leviathan* 34:182-207.

Clark, Lynn Schofield (Hg.), 2007: *Religion, Media, and the Marketplace*. New Brunswick: Rutgers University.

Clarke, Peter (Hg.), 2008: *Encyclopedia of New Religious Movements*. London: Routledge.

Eilinghoff, Christian, 2004: *Ökonomische Analyse der Religion. Theoretische Konzepte und rechtspolitische Empfehlungen*. Frankfurt a. M.

Finke, Roger und Stark, Rodney, 2005: *The Churching of America, 1776-2005. Winners and Losers in Our Religious Economy*. New Brunswick: Rutgers University.

Forschungskonsortium WJT, 2007: *Megaparty Glaubensfest. Weltjugendtag: Erlebnis – Medien – Organisation*. Wiesbaden: VS-Verlag für Sozialwissenschaften.

Graf, Friedrich Wilhelm und Klaus Große Kracht (Hg.), 2007[a]: *Religion und Gesellschaft. Europa im 20. Jahrhundert*. Köln: Böhlau.

Ders. 2007[b]: *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*. Erweiterte Neuauflage. München: Beck.

Ders., 2006[a]: *Moses Vermächtnis. Über göttliche und menschliche Gesetze*. München: Beck.

Ders., 2006[b]: „Religiöse Transformationsprozesse der Moderne deuten“, in Tobias Mörschel (Hg.), *Macht Glaube Politik? Religion und Politik in Europa und Amerika*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht: 49-60.

Gugler, Thomas K., 2008[a]: *Anmerkungen zur Historizität des Krishna*. München: Grin.

Ders., 2008[b]: *Jihād, Da´wa, and Hijra: Islamic Missionary Movements in Europe*, in Itzchak Weismann et. al. (Hg.): *Islamic Fundamentalism and Sufism*.

*Continuities and Confrontations through Globalization and Modernity.* Haifa University (i. E.).

Ders., 2008[c]: Public Religiosity and the Symbols of the Super Muslim: Sunna and Sunnaization in Muslim Faith Movements from South Asia. In: *Third Frame: Literature, Culture and Society* 1/3: 43-60.

Ders., 2007: „Islamische Pluralismen“, in *Gigi. Zeitschrift für sexuelle Emanzipation* 50: 22-25.

Held, Martin/Kubon-Gilke, Gisela/Sturm, Richard (Hg.), 2007: *Ökonomie und Religion.* Marburg: Metropolis.

Iannaccone, Laurence R., 1998: „Introduction to the economics of religion“, in *Journal of Economic Literature* 36: 1465-1495.

Jonker, Gerdien and Valerie Amiraux (Hg.), 2006: *Politics of Visibility. Young Muslims in European Public Spaces.* Bielefeld: transcript.

Juynboll, G. H. A., 1997: „Sunna“ in *Encyclopedia of Islam*<sup>2</sup>Vol. IX: 878-881.

Kippenberg, Hans G., 2006: „Das Sozialkapital religiöser Gemeinschaften im Zeitalter der Globalisierung“, in Georg Pfeiderer/Ekkehard W. Stegemann (Hg.): *Religion und Respekt. Beiträge zu einem spannungsreichen Verhältnis.* Zürich: Theologischer Verlag: 245-271.

Lehmann, Hartmut (Hg.), 2005: *Migration und Religion im Zeitalter der Globalisierung.* Göttingen: Wallstein.

Lübbe, Hermann, 1998: „Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung“, in Gerhart von Graevenitz/Odo Marquard (Hg.): *Kontingenz.* München: Fink: 35-47.

Luhmann, Niklas, 1982: *Funktion der Religion.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Malik, Jamal, 2003: „Muslim Culture and Reform in 18<sup>th</sup> Century South Asia”, in *Journal of the Royal Asiatic Society* 13/2: 227-243.

Ders., 1998: “Islamic Mission and Call: the case of the International Islamic University, Islamabad”, in *Islam and Christian-Muslim Relations*, 9/1: 31-45.

Metcalf, Barbara D., 1996: “New Medinas. The Tablīghī Jamā‘at in America and Europe”, in Barbara D. Metcalf (Hg.): *Making Muslim Space in North America and Europe*. Berkeley: University of California: 110-127.

Dies., 1993[a]: “Living Hadīth in the Tablīghī Jamā‘at ”, in *Journal of Asian Studies* 52/3: 584-608.

Dies., 1993[b]: “Remaking Ourselves: Islamic Self-Fashioning in a Global Movement of Spiritual Renewal” in Martin E. Marty/R. Scott Appleby (Eds.): *Accounting for Fundamentalisms*. Chicago: University of Chicago: 706-725.

Moore, Robert Laurence, 1994: *Selling God. American Religion in the Marketplace of Culture*. New York: Oxford University.

Papastergiadis, Nikos, 2000: *The Turbulence of Migration. Globalization, Deterritorialization and Hybridity*. Cambridge: Polity.

Puschnerat, Tania, 2007: „Islamismus und Verfassungsschutz. Begriffsdefinitionen, Kategorisierungen und Diagnosen“, in Janbernd Oebbecke/Bodo Pieroth/Emanuel Towfigh (Hg.): *Islam und Verfassungsschutz*. Frankfurt a. M.: Peter Lang: 57-72.

Putnam, Robert, 2007: “E Pluribus Unum: Diversity and Community in the Twenty-first Century”, in *Scandinavian Political Studies* 30/2: 137-174.

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

Riesebrodt, Martin, 2007: *Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen*. München: Beck.

Rössler, Dietrich, 1976: *Die Vernunft der Religion*. München: Piper.

Roy, Olivier, 2007: *Secularism confronts Islam*. New York: Columbia University.

Ders., 2005: *Globalized 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.

Šākīr ‘Ālī Nūrī, Muḥammad, 2006: *Barakāt-e Šarī‘at*, III. Vol. Mumbai: Maktaba-ye Taiba.

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

Singerman, Diane, 2004: “The Networked World of Islamist Social Movements”, in Quintan Wiktorowicz (Hg.): *Islamic Activism. A Social Movement Theory Approach*. Bloomington: Indiana University: 143-163.

Tibi, Bassam, 2006: “Europeanizing Islam or the Islamization of Europe: political democracy vs. cultural difference”, in Timothy A. Byrnes/Peter J. Katzenstein: *Religion in an Expanding Europe*. Cambridge: Cambridge University: 204-224.

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. Molendijk (Hg.): *Cultures of Conversions*. Leuven: Peeters: 1-14.

Werbner, Pnina 2003: *Pilgrims of Love. The Anthropology of a Global Sufi Cult*.  
Bloomington: Indiana University.

Dies., 2002: *Imagined Diasporas among Manchester Muslims. The Public  
Performance of Pakistani Transnational Identity Politics*. Oxford: Currey.

Dies., 1996: "The making of Muslim dissent: hybridized discourses, lay preachers,  
and radical rhetoric among British Pakistanis", in *American Ethnologist* 23/1: 102-  
122.

Zakarīyā, Muḥammad, 2001: *Fazā'il-e A'māl*. II Bde. New Delhi: Idāra-e Dīniyāt.