

“Parrots of Paradise”<sup>1</sup> - Symbols of the Super-Muslim  
Sunna, Sunnatisierung und imitatio Muhammadi  
in der pakistanischen Missionsbewegung Da‘wat-e Islami

Tagung: Die Sunna leben – Islamische Religionspraxis in der Diaspora zwischen Norm und Umsetzung. Heidelberg, 26.-27. Juli 2007.

Thomas K. Gugler, ZMO Berlin

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

[http://zmo.de/muslime\\_in\\_europa/teilprojekte/tp1.html](http://zmo.de/muslime_in_europa/teilprojekte/tp1.html)

Erlauben Sie mir, mit zwei kurzen Vorbemerkungen zu beginnen: die erste zur Struktur und eine weitere zur Dynamik der neuen Sichtbarwerdung des Islams in Europa. Die neue Visibilität und Inszenierung islamischer Religiosität scheint mir dabei weniger ein Zeichen der Islamisierung Europas (Tibi 2006) zu sein als ein Zeichen für die Bereitschaft vieler Muslime Europas sich hier zu integrieren.

Zu dem strukturellen Aspekt: Die Neue Islamische Präsenz<sup>2</sup> in Europa und die Europäisierung des Islams, die eine natürliche 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 Neuer Religiöser Bewegungen (NRM)<sup>3</sup> betrachtet. NRMs, die als Kleingruppen hoch engagierter und enthusiastischer Frommer Säkularismus in Frage zu stellen drohen (Roy 2007) und deshalb mit dem Argwohn der deutschen Mehrheitsgesellschaft konfrontiert sind, sind in ihren Kommunikationsstrategien (Clark 2007) und institutionellen Organisationsstrukturen an die Bedingungen der globalisierten Welt angepasst. Die Glaubenssysteme der NRMs tendieren zu unkomplexen schwarz-weiß-Formeln, ohne das verschwommene Grau, das die älteren Religionen erworben haben. In aller Regel sind die meist jungen und relativ gebildeten Anhängern der NRMs harmlos und sollten in Frieden gelassen ihre Religiosität praktizieren dürfen. 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

---

<sup>1</sup> Urdu-Umsg. für Da‘wat-e Islami -Anhänger (wg grünen Turban): jannat ke tuthe.

<sup>2</sup> Gerholm 1988, S. a. Tiesler 2006, S. 36 – 72.

<sup>3</sup> Barker, Eileen: New Religions and New Religiosity. In: Barker 1998, S. 10-27.

Verfassungsschutzes fallen, der bekanntlich kein Grundrecht auf Kulturkreiswahrung kennt. Gerade bei islamischen Missionsbewegungen wie der Tablighi Jama'at oder der Da'wat-e Islami fällt die strukturelle Nähe zu Gruppen wie Hare Krishna (ISKCON) oder Scientology (bewegungsinterne 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. Die gleiche Situation in Italien.<sup>4</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>5</sup> Möglicherweise aber macht es Sinn, den Islam im gleichen theoretischen Rahmen zu betrachten wie andere Religionen.

Zu dem dynamischen Aspekt: Wenn wir religiöse Wandlungsprozesse in der Gegenwartsmoderne analysieren, beobachten wir zwei parallel ablaufende Transformationsphänomene.

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 Identitäten klar zu formulieren (Graf 2007a). 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.<sup>6</sup> Islamische Sinnunternehmer drängen unter neuem Vereindeutigungsdruck mit ihren Symbolsystemen in den öffentlichen Raum und benutzen zunehmend essentialistische Sprachfiguren und religiöse Substanzsprachen (prononcierte Neoorthodoxie) um ihre Heilsangebote (z. B. Befreiung von Sündenangst) kundenspezifisch zu formulieren, ihre corporate identity zu pflegen (Konfessionsbranding)<sup>7</sup> und die besondere

---

<sup>4</sup> Z. B. CESNUR in Turin: <http://www.cesnur.org>.

<sup>5</sup> Vgl. Tiesler 2006, S. 213: „Ebenso wie die Europäisierung ist die Islamisierung der NIP ein Produkt neuer globaler Interessenlagen und des europäischen Kontextes – und weder ein Import aus den Herkunftsländern der ersten Einwanderer noch eine Fortsetzung zurückgelassener und partiell renovierter Traditionen.“

<sup>6</sup> Graf 2007a, S. 66.

<sup>7</sup> Vgl. Graf 2003.

Qualität ihrer Güter und Dienstleistungen sichtbar zu machen (s. a. Iannaccone 1998, Eilinghoff 2004 und Held et. al. 2007).

Gleichzeitig bringt die Moderne auf der anderen Seite eine neue, außerordentliche Ambiguität (vgl. Bauman 1991)<sup>8</sup> 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) deutlich: Auf der einen Seite beobachten wir gegenwärtig die Entstehung eines Post-Wahhabismus, der eine neue Toleranz in Salafi-Lesarten bringt und in seinen Organisationsformen mit Sufi-Bewegungen vergleichbar ist (z. B. Tablighi Jama'at). Auf der anderen Seite sehen wir die Entstehung eines Sufi-Islamismus<sup>9</sup> (z. B. Da'wat-e Islami), 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 jihadi-Gruppen eingehen. Wir beobachten zweckrationale Optimierungsstrategien von Religionskonzernen unter den Bedingungen eines zunehmend durch Kartellbildung geprägten Marktgeschehens (Finke und Stark 2005).<sup>10, 11</sup> Also: Prozesse neuer Essentialisierung und Dehybridisierung gehen einher mit einer neuen integrativen Ambiguität islamischer Interpretationen.

Das Hauptmerkmal der modernitätsspezifischen Dynamik der Transformation des Islams ist die dramatische Beschleunigung innerislamischer Differenzierung und Pluralisierung.

Im südasiatischen Islam unterscheiden wir neben zahlreichen kleineren Denkschulen zwei große, miteinander rivalisierende Traditionen: Deoband und die Barelwis. Aus der Denktradition, die von dem 1867 in gegründeten Seminar in Deoband ausgeht, ist ab 1926 die Missionsbewegung Tablighi Jama'at entstanden, die seit den 1960ern global agiert. Die Barelwi-Tradition entstand um 1900 als Gegenreformbewegung zur puristischen Seminar in Deoband, unweit der Stadt Bareilly. Die mit Ahmad Reza Khan Barelwi (1856-1921) verbundenen Denktradition der Ahl-e Sunnat wa Jama'at repräsentiert einen sufinahen Volksislam und ihre 'ulema stützt Schreinkultur und Heiligenverehrung, insbesondere die

---

<sup>8</sup> „The gift of God was, so to speak, the knowledge of ambivalence and the skill of living with this knowledge.” (S. 173-74).

<sup>9</sup> Da manche dieser Gruppen massiv gegen gängige Sufi-Praktiken vorgehen, erscheint der Begriff Neo-Sufismus irreführend (vgl. Pearson 1979, S. 309). Zur Salafisierung von Sufi-Gruppen s. a. Weismann 2004 und Hansen 2003.

<sup>10</sup> Graf 2007a, S. 21.

<sup>11</sup> Ein weiteres Beispiel einer in Deutschland sehr 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) ).

Verehrung des Propheten. Aus dieser Tradition ging 1981 die Da'wat-e Islami (Islamische Mission) hervor. Diese in Karachi gegründete Missionsbewegung bekennt sich zu einer silsila, die auf 'Abd al-Qadir Jilani (1088-1166) zurückgeht.

Die mit Deoband konkurrierende Denkschule der Ahl-e Sunnat („People of the Prophet“) hat mit der Da'wat-e Islami einen Missionsbewegung ins Leben gerufen, die die Tablighi Jama'at in Organisation und Vorgehensweise kopiert:<sup>12</sup> beide Bewegungen bestehen aus sich kurzfristig bildenden Kleingruppen (genauer: Schwärmen, vgl. Bauman 2007b)<sup>13</sup> von fünf bis zehn hochengagierten Laienpredigern, die als radikale Heilssucher wenigstens zeitweise zu nominell Virtuosen<sup>14</sup> werden, - die sogenannten Madinakarawanen (madani qafila) -<sup>15</sup> die umherreisen, Muslime der Nachbarschaft zu wöchentlichen und jährlichen Versammlungen (ijtema') in die Moschee einladen (naiki ki da'wat), in der sie religiöse Vorträge (bayan) halten und die Anwesenden bitten, sich für Predigerreisen zu registrieren. Beide Bewegungen implementieren mit repressivem Gruppenzwang und hohem Konformitätsdruck eine strikte Kleidernorm, bestehend aus einem weißen shalwar-qamiz (bzw. madani burqa) und meistens einem Turban, dem sogenannte 'imama-sharif, der entweder weiß (Tablighi Jama'at) oder grün (Da'wat-e Islami) ist. Der grüne Turban (vgl. madani in'amat 50) ist das Markenzeichen (Berger 1980) der noch jungen, und daher sehr um Profilbildung bemühten Markenmujahedin (Subjektsprache: Soldiers of Madina) der Da'wat-e Islami. Adrett gekleidete Menschen und eine demonstrative Kultur von Reinheit und Disziplin sind dabei wichtige Elemente neu essentialisierter Zeichensysteme. Anhänger der Tablighi Jama'at und Da'wat-e Islami stehen sich beim „God selling“ (Moore 1994) als Akteure harter Religion und Anbieter religiöser Dienstleistungen (Missionsreisen) und Heilsgaben in einem aggressiven Konkurrenzkampf gegenüber. Durch das Konkurrenzverhältnis mit traditionellen Angeboten der Freizeitkultur und Urlaubsgestaltung bedingt die Vermarktung religiöser Handlungen deren Verbühnung mit Eventcharakter (z. B. ijtema'). Beide Missionsbewegungen sind zentrale Akteure transnationaler Islamisierung und insbesondere die Da'wat-e Islami unternimmt den

---

<sup>12</sup> Gugler 2007b.

<sup>13</sup> 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... Die Konsumgesellschaft tendiert zur Auflösung von Gruppen, an ihre Stelle setzt sie den Schwarm... Die Bindungen zwischen den Verbrauchern überdauern nie den Akt selbst.“

<sup>14</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, S. 176).

<sup>15</sup> S. Madani in'amat 60 und 67.

titanischen Versuch innerhalb der translokalen Sufi-Bruderschaft durch Herzensjihad und Tugendterror (Mortalitätssalienz)<sup>16</sup> die ideale islamische Gesellschaft (Gesinnungsstaat) von Medina aufzubauen (Gugler 2007e). Der Laienprediger wird als Missionar (da'ī) zum idealen, perfekten Muslim,<sup>17</sup> sozusagen zum Super-Muslim<sup>18</sup> (Über-Muslim)<sup>19</sup>, der durch seine Nachahmung des Propheten quasi zu einem Rollenmodell für den gewöhnlichen Muslim wird. Mit dem Konzept des Laienpredigers als perfekten Muslim unterstützt die Da'wat-e Islami den in kapitalistisch transformierten Gesellschaften verbreiteten Trend hin zu Individualisierung des religiösen Partizipationsverhaltens (expressiver Individualismus: Religion als Erlebniskultur und Erfahrungsindustrie<sup>20</sup>) sowie den Trend hin zu steigender Konsumentenautonomie. Da der Laienprediger nicht nur zugleich zum Konsument und Anbieter religiöser Dienstleistungen, sondern auch zur vermarkteten Ware selbst wird (vgl. Bauman 2007a<sup>21</sup> und 2007b<sup>22</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 (vgl. z. B. Bauman 2007a: Consuming Life). Da die Anhänger der Da'wat-e Islami als murid durch den bai'ā dauerhaft an den amir gebunden werden, kann die Da'wat-e Islami, im Gegensatz zur Tablighi Jama'at, Kundentreue sichern.

Von den Missionsbewegungen fokussiert insbesondere die Da'wat-e Islami systematisch neue Konsumentengruppen, vor allem muslimische Jugendliche, die bisher im religiösen Feld (Bourdieu 2000), das traditionell von älteren Männern dominiert wird, eine untergeordnete Rolle einnahmen und deshalb Sozialkapitalien über Sportvereine generieren mussten (Cricket für pakistanische Jugendliche in UK – zum migrationsbedingten Verlust von Sozialkapital siehe Putnam 2007).<sup>23</sup> Diese Jugendlichen generieren in der Nachahmung des Propheten relativ autonom Sozial- und Vertrauenskapital. Die imitatio Muhammadi ist Zweck zum sawab für das Jenseits (Heilsgewinnmaximierung, Graf 2007a) und im Diesseits Mittel zum

---

<sup>16</sup> Gugler 2006.

<sup>17</sup> S. a. Thielmann 2005.

<sup>18</sup> Malik 1998, S. 34.

<sup>19</sup> Vgl. Aschheim, Steven E.: Nietzsche und die Deutschen. Karriere eines Kults. Stuttgart: Metzler 1996.

Vgl. a. Kalthoff, Albert: Die Religion der Modernen. Jena: Diederichs 1905.

<sup>20</sup> Absorbieren von faiz im Mittelpunkt: Faizan-e Madina, Faizan-e Sunnat, etc. Vgl. a. Werbner 2003, S. 170 zu „economy of faiz“.

<sup>21</sup> 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.“

<sup>22</sup> S. 132: „Die hervorstechendste, allerdings sorgsam verborgene Eigenschaft der Konsumgesellschaft ist die Transformation des Verbrauchers in eine Ware.“

<sup>23</sup> Werbner 2002, S. 222. Als Feld der Frauen bestimmt Werbner die Hochzeits- und Familienfeierkultur.

empowerment (Kleidernorm als „freedom ticket“)<sup>24, 25</sup> zu neuer Ich-Stärke, da muslimische Jugendliche hier mit selbstgenerierten symbolischen Kapitalien relativ schnell zu religiösen Autoritäten aufsteigen und islamische Glaubenspraxis in ihrem Umfeld beeinflussen können (dies mag ein Grund sein, weshalb Ramadan 2007 mit „In the Footsteps of the Prophet“ dem Thema Nachfolge vs. Nachahmung eine breitere Publikation widmet). Jugendliche mit Migrationshintergrund, die in Deutschland oft in eigenen Stadtbezirken oder Kleinstädten festsitzen, finden in diesen Bewegungen eine neue Mobilität und neben Heilsgütern auch Möglichkeiten materiell zu profitieren. Man kann diese Gruppen im Kontext von health & wealth-Religionen betrachten, die sowohl einen gesunden und billigen Lebensstil (kein Alkohol / Zigaretten / Liebhaber / Diskotheken, dafür „Sport“ etc.) als auch Möglichkeiten in bereits bestehende Händlernetzwerke integriert zu werden religiös legitimieren. Mit dieser Integration in 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 (Oertel 2004) also durch einen Fokus auf Lebensweisen, quasi einem Lifestyle-Shopping (Shields 1992), indem sie der in der Diaspora omnipräsenten Gefahr permanenter Verführung mit starker Abgrenzung im persönlichen Lebensstil entgegenzuwirken versucht. Sunna wird dabei zu einem normativen System von Lebensweisen, augenscheinlich mit der Transsubstantiationskraft, eine Konkurrenzgesellschaft vereinzelter Egozentriker in eine dichte Gemeinschaft geschwisterlich liebevoller Prophetenkinder zu verwandeln.<sup>26</sup> Weber und Troeltsch prägten hier in Heidelberg für vergleichbare Phänomene den Begriff der religiös kodierten Lebensführung als Norm von Lebensführung.

Der Begriff Sunna ist in der Moderne zum zentralen Punkt in muslimischen Debatten über religiöse Autorität geworden (Juynboll 1997). Das Hauptwerk des Gründers und amir der Da'wat-e Islami, („Amir-e Ahl-e Sunnat“) Maulana Muhammad Ilyas Qadri Attar (geb. 1950) ist der Faizan-e Sunnat (Karachi 2006; Urdu: Segnungen der Sunna). Sowohl Inhalt als Titel sind angelehnt an den Faza'il-e A'mal (New Delhi 1996; Urdu: Virtuous Deeds) von Maulana Muhammad Zakariyya (1898-1982), dem Neffen von Muhammad Ilyas (1885-1944), dem Gründer der Tablighi Jama'at. Beide Werke sind Beispiele für konkurrierende Aneignungsstrategien, Deutungs-codes und institutionsbindender Aktualisierung bei

---

<sup>24</sup> Tiesler 2006, S. 26.

<sup>25</sup> „Wer gegen Gott und seinen Gesandten widerspenstig ist, ist (damit vom rechten Weg) offensichtlich abgeirrt.“ (Sure 33,36)

<sup>26</sup> Vgl. Graf 2007b.

gleichzeitiger Traditionspflege (Deoband resp. Barelwi). Im Wesentlichen wird anhand von Hadithen erläutert, wie man seinen Lebensstil reformieren soll. Im Kontext von Diaspora-Gemeinden werden Entwürfe von „Sunna des Propheten“ (sunnat al-nabi)<sup>27</sup> immer weniger im Gegensatz zu bid'a konstruiert,<sup>28</sup> sondern zunehmend im Gegensatz zu westlichen Lebensstilen. Der Konstruktion von sunnun folgt die Forderung nach Sunnifizierung<sup>29</sup> (Benedict 1965) resp. „Sunnatisierung der Lebenswelten“ (Malik 2003),<sup>30</sup> der Anpassung der Alltagswelt an die Lebensweise des Propheten, der unpolitischen Islamisierung des persönlichen Tagesablaufes mit der Legitimation durch hadithe, ohne Rückgriff auf den Koran. Der Leitspruch der Da'wat-e Islami lautet: Ich muss mich und die Leute der ganzen Welt zu reformieren versuchen (*mujhe apni aur sari dunya ke logon ki islah ki koshish karni hai*). Durch die Laisierung und Entklerikalisierung, die mit dieser religiösen Überformung (Sunnatisierung) des Alltagsverhaltens mit Rücksicht auf übermenschliche Mächte (Riesebrodt 2007)<sup>31</sup> einhergeht, gewinnt das scheinbar Profane einen religiösen Verpflichtungscharakter, ganz im Sinne von Dietrich Rösslers bekannten Satz „Religion ist überall“.<sup>32</sup>

Ein paar Beispiele: Der Faizan-e Sunnat beschreibt nicht nur in Dutzenden Kapiteln wie man die Morgenhygiene sunnatisiert, 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 - die Da'wat-e Islami erreichte einen zweifelhaften Bekanntheitsgrad in Pakistan, da sie in Fünfergruppen kurz vor Gebetszeiten systematisch Busse betreten, diese zur Gebetszeit anhalten und die Leute zum gemeinsamen Gebet einladen - durch die Sunnatisierung zu Gottesdienst und einem Liebesbeweis zum Propheten wird (wenn man Stufen hinaufgeht soll man beispielsweise Allahu-akbar murmeln, beim Herabsteigen Subhanallah). Ganz im Sinne von Hermann Lübbe 1998 wird Sunna hier zu

---

<sup>27</sup> S. a. Schacht, J.: Sur l'expressions „sunna du Propète. In: Mélanges d'orientalisme offerts à Henri Massé. Tehran: Impr. de l'Univ. 1963, S. 361-365.

<sup>28</sup> Zur Bestimmung von „Sunnah and Related Concepts“ siehe Bravmann 1972, S. 122-198.

<sup>29</sup> „Sunnification means the abandonment of local and sectarian practices in favour of a uniform orthodox practice.“ (Benedict 1965, S. 39).

<sup>30</sup> Vgl. auch Malik 2002, S. 21: „General Musharraf called for a peaceful „Sunnatization“ of life-worlds, referring to Islamic mysticism and prohibiting madrasa students from going for divine force. The reconstruction of tradition ought to serve to raise the madrasa and bring it to a level with the mainstream.“

<sup>31</sup> Riesebrodt 2007, S. 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.

<sup>32</sup> Rössler 1976, S. 7.

einem System zur Kontingenzbewältigung, das Handlungssicherheit generiert, in der durch Zunahme von Komplexität (Luhmann) gekennzeichneten flüchtigen Moderne (Bauman). 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.<sup>33</sup> 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 Sunnatisierungsangebote 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 2007a) propagiert wird. Anhänger der Da'wat-e Islami sind nebst ihrer Liebe zu Muhammad in Pakistan überaus bekannt für ihre Liebe zu Lautsprechern.

Der Neukonstruktion der sunnun folgt quasi als Glaubensbekenntnis deren Inszenierung im öffentlichen Raum (Jonker 2006, Goffman 1971). Diese Verbühnung wird der Da'wat-e Islami zur Richtlinie für Sunni-Identität (islamischer Konfessionalismus)<sup>34</sup> und Mittel zum Zweck der Medina-Revolution (madani revolution) hin zu Medina und Muhammad Mustafa. Die Nachahmung des Lebensstils des Propheten soll ekstatische Liebe zu Muhammad Mustafa (resp. Bibi Fatima für die Frauen) erzeugen. Die imitatio wird dabei zur Erfahrungsindustrie, die die Absorbition von faiz generiert und eine durch das Licht des Propheten durchtränkte Welt konstituiert (Faizan-e Sunnat, Faizan-e Madina).

Die prophetische Frömmigkeit der imitatio muhammadi wird in der Erlebnisindustrie qafila (Missionsreise) in Aktionsfrömmigkeit umgewandelt. 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 Mustafa entwickeln möchtest

und Ehrfurcht zu Gott, schließ dich der Karawane an!“<sup>35</sup>

---

<sup>33</sup> Graf 2006a, S. 15.

<sup>34</sup> Während meiner Feldforschung in Pakistan im November 2006 erklärten mir Laienprediger, dass Tablighis Shi'as seien müssten, da sie sich nicht an die Sunna halten.

<sup>35</sup> „Lutne Rahmaten qafile me calo, sikhne sunnatn qafile me calo ulfate Mustafa aur khaufe Khuda cahiye gar tumhen qafile me calo!“



Die madani qafila ist in Anlehnung an die hijra konzeptionalisiert und für die neuen Anhänger eine Art „Grundkurs in den Sunnas“. Anhänger werden bei ihrer ersten madani qafila mit dem Zeichenhaushalt der Daʿwat-e Islami ausgestattet: Kleidungsnorm ist der weiße shalwar-qamiz, der grüne Turban (ʿimama-sharif), dessen beide Enden lose bis zum Schulterblatt hängen, und über die rechte Schulter der gefaltete braune madani chadar (Medina-Schal), der auch als Unterlage zum Gebet dienen kann. Unabhängig von Bartwuchs und deren Gebrauch werden miswak (Wurzelstock)<sup>36</sup> und Bartkamm als Frömmigkeits-Accessoire und Symbol der Reinheit benutzt. Der miswak, den europäische Anhänger in der Regel nicht zur Mundhygiene benutzen, steckt neben einem grünen Bartkamm aus Plastik mit der Aufschrift „I love Daʿwat-e Islami“ (mujhe daʿwat-e islami se pyar karta hun) in der linken Brusttasche des Hemdes. Da Ilyas Qadri von Berufswegen Parfumeur ist, bekommt der Erstling einen Attari-Duft als Zugabe.

Derart vorbildlich gekleidete Muslime werden in Pakistan respektvoll als „Maulanaji“ angesprochen und so entspricht die Sunnatisierung des Erscheinungsbildes in soziologischer Perspektive einer Ashrafisierung, d. h. ein Aufstieg im indisch-muslimischen „Kastensystem“ (Verkaaik 2004). Die Reformbemühung der Sunnatisierung beinhaltet als bildungspolitisches Moment der Konversion (van der Veer 2006) Urduisierung, d. i. die Verbreitung der Lesefähigkeit, und „Islamologie“.<sup>37, 38</sup>

Die Teilnehmer einer madani qafila (Medina-Karawane) werden weiterhin von einem negran (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 rational zu begrenzen, hat Ilyas Qadri die Sunna als Norm– vergleichbar zu den che baatein der Tablighi Jamaʿat -<sup>39</sup> in einem Fragebogen mit 72 items, den sog. madani inʿamat (Medina-Belohnungen) essentialisiert und kodifiziert. Diese Liturgie des Alltags ist Quelle für Sinn religiöser Praktiken (Riesebrodt 2007)<sup>40</sup> und als Kanon von Etiquette Werkzeug zur autonomen Selbstdisziplinierung und

---

<sup>36</sup> Wurzelstück des Zahnbürstenbaumes (Salvadora Perscia).

<sup>37</sup> [www.jamiatulmadina.com/branches.asp](http://www.jamiatulmadina.com/branches.asp). Die Daʿwat-e Islami unterhält neben etwa tausend Madrassen 52 jamiʿas.

<sup>38</sup> Die imitation muhammadi wurde als Massenbewegung in Südasien zuerst von der Tariqa-ye Muhammadiya umfangreich konzeptionalisiert (Pearson 1979. Vgl. auch: Muhammad b. ʿAli al-Birkawi (1523-1573): al-tariqa al-muhammadiya wa al-sira al-ahmadiya.

<sup>39</sup> Kalima, salat, ʿilm / dhikr, ikram-e muslim, ikhlas-e niyyat und tafrigh-e waqt.

<sup>40</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

Selbstverbesserung. Die allabendliche Evaluation der eigenen Performanz bezüglich dieser 72 madani in´amat<sup>41</sup> in einem Heftchen offeriert einen konstanten Investitionsanreiz für das Jenseitskonto (resp. 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 madani card, mitsamt seinen Kontaktdaten seinem negran (Beobachter),<sup>42</sup> der diese auf Richtigkeit prüft. Jeweils etwa fünf murid ist ein negran als Kontrollsystem zugeordnet. Jeweil fünf negran ein negran-e negran usw. Jeder Anhänger hat einen „Supervisor“ und ist gleichzeitig verantwortlich für eine Gruppe unter ihm. Obgleich der negran nur eine eingeschränkte Entscheidungsbefugnis hat, hat er ein hohes Maß an lokaler Befehlsautorität.

Migration wirkt in der Regel religionsproduktiv (Lehmann 2005, Casanova 2006b). Lebensentwürfe der Diaspora zeichnen sich neben hoher kultureller Mobilität (Papastergiadis 2000) insbesondere durch multiple Loyalitäten (vgl. Hitzler 1999) 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, dass europäische Anhänger den miswak als Reinheitssymbol annehmen und herumtragen, aber zur Mundhygiene meist doch westliche Zahnbürste und –pasta benutzen. Anpassung und Abgrenzung sind Strategien, Ressourcen und Entwicklungsaufgaben. Da Anpassung in der Fremde anfänglich eine notwendige Strategie ist, feierte die Da´wat-e Islami Gemeinde in Frankfurt a. M. bis 2005 ihre wöchentliche Versammlung (ijtema´) am Samstag. Da Abgrenzung eine notwendige Strategie zur Entwicklung und Bewahrung von Autonomie und Eigenständigkeit ist, entschied der Amir, der mittlerweile seinen Wohnsitz von Karachi nach Dubai verlegte, dass die wöchentliche ijtema´ am Donnerstag stattfindet. Seitdem gibt es in Deutschland keine regelmäßigen wöchentlichen ijtema´s der Da´wat-e Islami mehr. Der Wochentag der ijtema´ (Donnerstag) bestimmt gleichzeitig den Wochentag der wöchentlichen qafila (Mittwoch). Weiterhin kontrovers diskutiert wird in der Diaspora der fest vorgeschriebenen und an der Zentrale, dem Faizan-e Madina in Karachi, orientierte mehrstündige Programmablauf der wöchentlichen ijtema´: da es vielen Muslimen

---

zu privilegieren. Dabei verstehe ich unter Liturgien hier jegliche Art von institutionalisierten Regeln und Sinngebungen für den Verkehr der Menschen mit übermenschlichen Mächten....“

<sup>41</sup> Die fünfzig täglichen, acht wöchentlichen, sechs monatlichen und acht jährlichen Belohnungen sind unterschiedlich gewichtet. Für Frauen gibt es 63 madani in´amat (45 täglich, 5 wöchentlich, 5 monatlich und 8 jährlich).

<sup>42</sup> Madani in´amat 59.

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. Bei Moscheebauten sind manche Diaspora-Gemeinschaften auf staatliche Unterstützung und öffentliche Spenden angewiesen, obgleich der amir das Annehmen von Geldspenden von Nichtmuslimen verbietet. In Pakistan führt die Bewegung einen massiven Straßenkampf gegen Fernseher, Satellitenschüsseln, Radios und CDs (madani in 'amat 30). Gleichzeitig drängt die amerikanische Sektion den amir zur Aufnahme einer DVD um auf dem amerikanischen Predigermarkt konkurrenzfähig zu bleiben.

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. Fiktionale Handlungssubjekte aber lassen sich auf Realakteure nie eindeutig, sondern stets nur im Modus der arbiträren Auswahlentscheidung unter einer Fülle von Optionen beziehen (Graf 2006b). Die dramatischen und tiefgreifenden Wandlungsprozesse islamischer Frömmigkeitskulturen (al-Azmeh 1993), insbesondere in Bezug auf die imitatio Muhammadi, 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 2007d), können nicht darüber hinwegtäuschen, dass die entscheidende Grundsignatur des religiösen Wandels in der Gegenwartsmoderne ein expandierender Pluralismus ist,<sup>43</sup> die beschleunigte Pluralisierung der Glaubenswelten, Wertvorstellungen und Lebensweisen der Bürger.

---

<sup>43</sup> Vgl. Diana L. Eck, die an der Harvard University das Pluralismus-Projekt ins Leben gerufen hat ([www.pluralism.org](http://www.pluralism.org)), 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:

- Abbas, Tahir (Hrsg.): Islamic Political Radicalism. A European Perspective. Edingburgh: Edinburgh University 2007.
- Ahmad, Mujeeb: Da'wat-e Islami. An Aspiring Transnational Movement. In: ISIM Newsletter, Nr. 4, 1999, S. 16.
- al-Azmeh, Aziz: Islams and modernities. London: Verso 1993.
- Barker, Eileen u. Warburg Margit (Hrsg.): New religions and new religiosity. Aarhus: Aarhus University 2001.
- Bauman, Zygmunt: Consuming Life. Cambridge: Polity 2007a.
- Ders.: Leben in der flüchtigen Moderne. Frankfurt a. M.: suhrkamp 2007b.
- Ders.: Modernity and Ambivalence. Ithaca: Cornell University 1991.
- Becker, Ernest: Escape from Evil. New York: Free Press 1975.
- Benedict, Burton: Mauritius - The Problems of a Plural Society. London: Pall Mall 1965.
- Berger, Peter L.: Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft. Frankfurt a. M.: suhrkamp 1980.
- Bourdieu, Pierre: Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens. Konstanz: UVK 2000.
- Bravmann, M. M.: The Spiritual Background of Early Islam. Leiden: Brill 1972.
- Casanova, Jose: Religion, European secular identities, and European integration. In: Timothy A. Byrnes and Peter J. Katzenstein: Religion in an Expanding Europe. Cambridge: Cambridge University 2006a, S. 65-92.
- Ders.: Einwanderung und der neue religiöse Pluralismus. Ein Vergleich zwischen der EU und den USA. In: Leviathan 34. 2006b, S. 182-207.
- Ders.: Beyond European and American Exceptionalisms: Towards a Global Perspective. In: Davie/Heelas/Woodhead (Hg.): Predicting Religion. Christian, Secular, and Alternative Futures. Aldershot: Ashgate 2003, S. 17-29.
- Clark, Lynn Schofield (Hg.): Religion, Media, and the Marketplace. New Brunswick: Rutgers University 2007.
- Clifford, James: Notes on Travel and Theory. In: Inscriptions 5: "Traveling Theories, Traveling Theorists". 1989, S. 177-186.
- Eickelman et al.: New media in the Muslim world: the emerging public sphere. Bloomington: Indiana University 1999.
- Eilinghoff, Christian: Ökonomische Analyse der Religion. Theoretische Konzepte und rechtspolitische Empfehlungen. Frankfurt a. M.: Lang 2004.
- Finke, Roger und Rodney Stark: The Churching of America, 1776-2005. Winners and Losers in Our Religious Economy. New Brunswick: Rutgers University 2005.
- Gerholm, Tomas u. Y. Lithman (Hrsg.): The New Islamic Presence in Western Europe. London: Mansell 1988.
- Goffman, Erving: The presentation of self in everyday life. Harmondsworth: Penguin 1971.
- Graf, Friedrich Wilhelm: Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur. Erweiterte Neuauflage. München: Beck 2007a.
- Ders.: Lob der Unterscheidungen. In: Uwe J. Wenzel: Was ist eine gute Religion? München Beck 2007b, S. 11-15.
- Ders.: Moses Vermächtnis. Über göttliche und menschliche Gesetze. München: Beck 2006a.
- Ders.: Religiöse Transformationsprozesse der Moderne deuten. In: Mörschel, Tobias (Hg.), Macht Glaube Politik? Religion und Politik in Europa und Amerika. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006b, S. 49-60.

- Ders.: Cultivating Corporate Identity: Transformation Processes in Postmodern Religious Markets. In: Viggo Mortensen (Hrsg.): Theology and the Religions. A Dialogue. Cambridge: Eerdmans 2003, S. 14-25.
- Ders.: Religion and Globalization. In: Holger Lam et. al. (Hg.): For all the People. Global Theologies in Contexts. Cambridge: Eerdmans 2002, S. 63-72.
- Gugler, Thomas K.: The Islamic Missionary Movement Da'wat-e Islami: The Barelwi response to the translocal activism of Deoband? 2007a: [http://www.zmo.de/muslime\\_in\\_europa/ergebnisse/gugler/index.html](http://www.zmo.de/muslime_in_europa/ergebnisse/gugler/index.html) .
- Ders.: Die pakistanische Missionsbewegung Da'wat-e Islami. In: Al-Ain. 2007b, S. 26-27.
- Ders.: Die unbeugsame Beharrlichkeit der Religion - Reflektionen der Financial Times. 2007c: <http://www.suedasien.info/rezensionen/2059> .
- Ders.: Islamische Pluralismen. In: Gigi No. 50, 2007d, S. 22-25.
- Ders.: Jihad, Da'wa, and Hijra: Islamic Missionary Movements in Europe. Paper presented at the Conference: Islamic Fundamentalism and Sufism, 2007e. <http://www.zmo.de/Mitarbeiter/Gugler/Jihad,%20Dawa%20and%20Hijra.pdf> .
- Ders.: Striving for Failure? – Cognitive and motivational bases of suicide terrorism. Paper presented at Erfurt University, 2006.
- Hansen, Thomas Blom: “We are Arabs from Gujarat” the purification of Muslim identity in contemporary South Africa. RAU Sociology 2003. [www.general.rau.ac.za/sociology/hansen.pdf](http://www.general.rau.ac.za/sociology/hansen.pdf) .
- Held. Martin, Gisela Kubon-Gilke u. Richard Sturm (Hg.): Ökonomie und Religion. Marburg: Metropolis 2007.
- Hitzler, Ronald: Individualisierung des Glaubens. Zur religiösen Dimension der Bastelexistenz. In: Anne Honer, Roland Kurt und Jo Reichertz (Hrsg.): Diesseitsreligion. Zur Deutung der modernen Kultur. Konstanz: UVK 1999, S. 351-368.
- Hüttermann, Jörg: The Appropriation of Pure Origin: the Paradoxes and Uniqueness of a Western Sufi Milieu. In: Nökel et. al.: Islam and the New Europe – Continuities, Changes, Confrontations. Bielefeld: transcript 2005, S. 234-262.
- Iannaccone, Laurence R.: Introduction to the economics of religion. In: Journal of Economic Literature 36, 1998, S. 1465-1495.
- Ilyas Qadri, Muhammad: Faizan-e Sunnat. 3<sup>rd</sup> Aufl. Karachi: Maktaba tul-Madina 2006.
- International Crisis Group (Hg.): Islam and Identity in Germany. Europe Report N° 181 – Brüssel. 14 March 2007.
- Jonker, Gerdien a. Valerie Amiraux (Hrsg.): Politics of Visibility. Young Muslims in European Public Spaces. Bielefeld: transcript 2006.
- Juynboll, G. H. A.: Sunna. In: EI2 Vol. IX, 1997, S. 878-881.
- Lehmann, Hartmut (Hg.): Migration und Religion im Zeitalter der Globalisierung. Göttingen: Wallstein 2005.
- Loimeier, Roman: Der dhikr: Zum sozialen Kontext eines religiösen Rituals. In: Der Islam Bd. 83, 2007. S. 170-186.
- Lübke, Hermann: Kontingenzzerfahrung und Kontingenzbewältigung. In: Gerhart von Graevenitz et. al. (Hrsg.): Kontingenz. München: Fink 1998, S. 35-47.
- Makdisi, George: Ibn Taimiya: A Sufi of the Qadiriya Order. In: American Journal of Arabic Studies. Vol. I. 1973, S. 118-129.
- Malik, Jamal: Muslim Culture and Reform in 18<sup>th</sup> Century South Asia. In: Journal of the Royal Asiatic Society 13 / 2, 2003, S. 227-243.
- Ders.: Learning in Pakistan. In: ISIM Newsletter 10/2002, S. 21.

- Ders.: Islamic Mission and Call: the case of the International Islamic University, Islamabad. In: Islam and Christian-Muslim Relations, Vol. 9, No. 1. 1998, S. 31-45.
- Mandaville, Peter: Transnational Muslim Politics. Reimagining the Umma. London: Routledge 2003.
- Metcalf, Barbara D.: New Medinas. The Tablighi Jama'at in America and Europe. In: Dies. (Hrsg.): Making Muslim Space in North America and Europe. Berkeley: University of California 1996, S. 110-127.
- Michot, Yahya: Muslims under Non-Muslim Rule. Ibn Taymiyya on feeling from sin; kinds of emigration. Oxford: Interface 2006.
- Moore, Robert Laurence: Selling God. American Religion in the Marketplace of Culture. New York: Oxford University 1994.
- Oertel, Holger: Gesucht wird: Gott? Jugend, Identität und Religion in der Spätmoderne. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2004.
- Papastergiadis, Nikos: The Turbulence of Migration. Globalization, Deterritorialization and Hybridity. Cambridge: Polity 2000.
- Pearson, Harlan O.: Islamic Reform and Revival in Nineteenth Century India: The Tariqah-i Muhammadiyah. PhD-Thesis. Duke University 1979.
- Poston, Larry: Islamic Da'wah in the West. Muslim Missionary Activity and the Dynamics of Conversion to Islam. New York: Oxford University 1992.
- Putnam, Robert: E Pluribus Unum: Diversity and Community in the Twenty-first Century. In: Scandinavian Political Studies Vol. 30 No. 2. June 2007, S. 137-174.
- Ramadan, Tariq: In the Footsteps of the Prophet. Lessons from the Life of Muhammad. New York: Oxford University 2007.
- Riesebrodt, Martin: Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen. München: Beck 2007.
- Rössler, Dietrich: Die Vernunft der Religion. München: Piper 1976.
- Roy, Olivier: Secularism confronts Islam. New York: Columbia University 2007.
- Ders.: Globalised Islam. The Search for a New Ummah. New Delhi: Rupa 2005.
- Salvatore, Armando et al. (Hrsg.): Public Islam and the Common Good. Leiden: Brill 2004.
- Sanyal, Usha: Devotional Islam & Politics in British India. Ahmad Riza Khan Bareilwi and His Movement 1870-1920. Delhi: Oxford University 1996.
- Sethi, S., & Seligman, M. E. P.: The hope of fundamentalists. Psychological Science, 5, 1994, S. 58.
- Dies.: Optimism and fundamentalism. Psychological Science, 4, 1993, S. 256-259.
- Shields, Rob (Hrsg.): Lifestyle Shopping. The Subject of Consumption. London: Routledge 1992.
- Sirriyeh, Elizabeth: Sufis and Anti-Sufis. The Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World. London: Routledge 2003.
- Theissen, Gerd: Rituale des Glaubens – Religiöse Rituale im Lichte akademischer Riten. In: Michaels, Axel (Hg.): Die neue Kraft der Rituale. Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2007, S. 11-44.
- Thielmann, Jörn: The Shaping of Islamic Fields in Europe – A Case Study in South-West Germany. In: Nökel et. al.: Islam and the New Europe – Continuities, Changes, Confrontations. Bielefeld: transcript 2005, S. 152-177.
- Tibi, Bassam: Europeanizing Islam or the Islamization of Europe: political democracy vs. cultural difference. In: Timothy A. Byrnes and Peter J. Katzenstein: Religion in an Expanding Europe. Cambridge: Cambridge University 2006, S. 204-224.
- Tiesler, Nina Clara: Muslime in Europa. Religion und Identitätspolitik unter veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen. Münster: Lit 2006.

- van der Veer, Peter: Conversion and Coercion. The Politics of Sincerity and Authenticity. In: Bremmer, Jan N., Wout J. van Bekkum und Arie L. Molendjik (Hrsg.): Cultures of Conversions. Leuven: Peeters 2006, pp. 1-14.
- Verkaaik, Oskar: Migrants and Militants. Fun and Urban Violence in Pakistan. Princeton: Princeton University 2004.
- Weismann, Itzhak: Taste of Modernity. Sufism, Salafiyya & Arabism in Late Ottoman Damascus. Leiden: Brill 2004.
- Werbner, Pnina: The Predicament of Diaspora and Millennial Islam: Reflections on September 11, 2001. In: Nökel et al. (Hrsg.): Islam and the New Europe. 2005, S. 127-151.
- Dies.: Pilgrims of Love. The Anthropology of a Global Sufi Cult. Bloomington: Indiana University 2003.
- Dies.: Imagined Diasporas among Manchester Muslims. The Public Performance of Pakistani Transnational Identity Politics. Oxford: Currey 2002.
- Dies.: The making of Muslim dissent: hybridized discourses, lay preachers, and radical rhetoric among British Pakistanis. In: American Ethnologist 1996a, S. 102-122.
- Dies.: Stamping the Earth with the Name of Allah. Zikr and the Sacralizing of Space among British Muslims. In: Metcalf, B. D. (Hrsg.): Making Muslim Space in North America and Europe. Berkeley: University of California 1996b, S.167-185.
- Zakariyya, M.: Faza'il-e A'mal. II Bde. New Delhi: Idara Isha'at-e Diniyat 2001.
- Zinser, Helmut: Der Markt der Religionen. München: Fink 1997.