



Dokumentationsstelle
Politischer Islam

Sunnaisierung und Blasphemiepolitik

am Beispiel islamischer Laienprediger

Thomas K. Gugler

Österreichischer Fonds zur Dokumentation
von religiös motiviertem politischen
Extremismus (Dokumentationsstelle Politischer Islam)

Impressum

Medieninhaber und Herausgeber

Österreichischer Fonds zur Dokumentation von religiös motiviertem politischen Extremismus (Dokumentationsstelle Politischer Islam), Postfach 0018, 1152 Wien, E-Mail: office@dokumentationsstelle.at

Unternehmensgegenstand

Der Österreichische Fonds zur Dokumentation von religiös motiviertem politischen Extremismus (Dokumentationsstelle Politischer Islam) ist ein Fonds mit eigener Rechtspersönlichkeit, dessen Tätigkeit nicht auf Gewinn gerichtet ist und der ausschließlich gemeinnützige Zwecke im Sinne der §§ 34 bis 47 BAO verfolgt. Erklärtes Ziel ist die wissenschaftliche Dokumentation und Erforschung des Politischen Islam. Alle Medien des Österreichischen Fonds zur Dokumentation von religiös motiviertem politischen Extremismus (Dokumentationsstelle Politischer Islam) dienen der Information über Themen, Projekte und Forschungen des Österreichischen Fonds zur Dokumentation von religiös motiviertem politischen Extremismus (Dokumentationsstelle Politischer Islam) und der Verbreitung von wesentlichen Informationen zum Thema Politischer Islam sowie der Förderung des Bewusstseins der österreichischen Bevölkerung für assoziierte Themen.

Haftungsausschluss

Die Inhalte dieses Mediums wurden mit größtmöglicher Sorgfalt recherchiert und erstellt. Für die Richtigkeit, Vollständigkeit und Aktualität der Inhalte wird keine Haftung übernommen. Weder der Österreichische Fonds zur Dokumentation von religiös motiviertem politischen Extremismus (Dokumentationsstelle Politischer Islam) noch andere an der Erstellung dieses Mediums Beteiligte haften für Schäden jedweder Art, die durch die Nutzung, Anwendung und Weitergabe der dargebotenen Inhalte entstehen. Sofern dieses Medium Verweise auf andere Medien Dritter enthält, auf die der Österreichische Fonds zur Dokumentation von religiös motiviertem politischen Extremismus (Dokumentationsstelle Politischer Islam) keinen Einfluss ausübt, ist eine Haftung für die Inhalte dieser Medien ausgeschlossen. Für die Richtigkeit der Informationen in Medien Dritter ist der jeweilige Medieninhaber verantwortlich.

Urheberrecht

Alle in diesem Medium veröffentlichten Inhalte sind urheberrechtlich geschützt. Ohne vorherige schriftliche Zustimmung des Urhebers ist jede technisch mögliche oder erst in Zukunft möglich werdende Art der Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Verwertung untersagt, sei es entgeltlich oder unentgeltlich. Auch die Übernahme, vollständige oder auszugsweise Weitergabe oder Wiedergabe iSd § 44 Abs. 1 Urheberrechtsgesetz ist nur vorbehaltlich der Zustimmung des Medieninhabers zulässig. Beiträge von ggf. Gastautor/innen drücken deren persönliche Meinung aus und müssen nicht zwangsläufig den Positionen des Medieninhabers entsprechen.

Inhaltsverzeichnis

Das Wichtigste in Kürze	5
Einführung	7
Muslime in Südasien: Deoband und Bareilly	7
Innere Mission „von unten“	10
Laienprediger auf Missionsreisen: Schließ Dich der Karawane an!	13
Prediger im globalen Frömmigkeitswettbewerb	15
Sunna und Sunnaisierung des Individuums	19
Sunnaisierungsbestrebungen in Österreich	25
Blasphemiepolitik	29
Blasphemiepolitik als Aktionsfrömmigkeit	32
Literatur	35



Das Wichtigste in Kürze

Sunnaisierung bezeichnet die scheinbar „apolitische“ Islamisierung persönlicher Kleidung, Rede- und Verhaltensweisen nach dem Vorbild des Propheten Muhammad bzw. Fatimas, der „Herrin der Frauen“ (*saiyidat an-nisā*), wie im *Ḥadīṭ*-Korpus dargestellt. Sie zielt auf das Individuum, nicht auf den Staat und argumentiert abseits des theologischen Korandiskurses. Die *imitatio Muhammadi* als öffentlich inszenierte sichtbare Verfrömmigung der Alltagsroutinen von Einzelakteuren als „bottom-up“ Islamisierungsstrategie für die Gesellschaft wirbt u. a. mit zahlreichen Konsumanreizen (von Reiseutensilien, über Miswak¹ bis zu Brotfladen aus unverarbeitetem Mehl, so wie sie der Prophet aß etc.). Die Sunna des Propheten wird zum zentralen Lifestyle-Produkt, zur Schlüsselroutine für eine religiöse Umgestaltung sämtlicher Alltagsroutinen. In den globalen Kulturkampfarenen der Gegenwart werden die Laienprediger somit zu Akteuren religionsspezifischer Identitätspolitik, die gesellschaftliche Anpassungs- und Abgrenzungsprozesse aushandeln. In Österreich bauen insbesondere Laienpredigerinnen der *Daʿwat-e Islāmī* in der Umgebung von Wien ihre Missionsaktivitäten aktuell aus. Das zunächst aus strategischen Motiven heraus apolitisch gehaltene Islamisierungsprogramm der Sunnaisierung ist durch Debatten um die Blasphemiegesetze in Pakistan während der letzten Dekade zunehmend mit politischer Bedeutung aufgeladen worden. Am 25. September 2020 griff der 25-jährige Pakistaner Zaher Hassan Mehmood, der sich als 18-jähriger Ali Hassan als Geflüchteter in Europa registrieren ließ, vier Menschen in der Nähe des ehemaligen Redaktionssitzes von *Charlie Hebdo* in Paris mit einem Hackmesser an und verletzte zwei von ihnen schwer.² Er war Barelwi³ und Aktivist der *Daʿwat-e Islāmī*. Im Frühjahr 2021 erklärte die TLP (*Taḥrīk-e Labbaik Pākistān*)⁴ den Dschihad gegen Frankreich zur Pflicht aller muslimischen Länder. Die Wahrscheinlichkeit weiterer Gewaltakte der sogenannten Prophetenliebhaber in Europa gegen mutmaßliche Blasphemiker und *Aḥmadīs*⁵ nimmt daher eher zu.

¹ Der *Miswāk* ist ein Wurzelstück des Zahnbürstenbaumes und eine traditionelle Form der Zahnbürste in der muslimischen Welt.

² Gugler, Thomas K. (08.10.2020): „Todbringende Prophetenliebe“, in: *Jungle World*, <https://jungle.world/artikel/2020/41/todbringende-prophetenliebe> [15.07.2023].

³ Zur rituellen Verehrung Muhammads durch die Barelwi siehe S. 8 f.

⁴ Wörtl.: „Bewegung des ‚Ich bin Dir zu Diensten‘ Pakistan“. Die TLP ist eine neuere islamistische Partei in Pakistan; siehe Gugler, Thomas K. (kein Datum): *Die Tehreek-e Labbaik Pakistan im Überblick*, <https://www.ffg.net/files/pub/pub-Kugler-Tehreek-e-Labbaiik.pdf> [16.07.2023].

⁵ *Aḥmadīs* sind Anhänger der islamischen Reformbewegung, die Mirza Ghulam Ahmad im späten 19. Jahrhundert in Britisch-Indien begründete.



Einführung

Die zunehmende Präsenz innerislamischer Konversionsbemühungen in Europa manifestiert sich rein äußerlich am deutlichsten in der Form neureligiöser islamischer Missionsbewegungen, von denen die aktivsten aus Südasien kommen, u. a. die *Tablīgī Ćamā'at* (fortan zumeist Tablighi) und die *Da'wat-e Islāmī*.⁶ Beide Bewegungen zeichnen sich durch eine Frömmigkeit aus, die auf der strikten Nachahmung des Propheten Muhammad bzw. der Altvorderen aufbaut. Sie sind damit ein besonders anschauliches Beispiel dafür, wie das Primat der Sunna (Prophetentradition) über den Koran die Organisation des Alltagslebens überformen kann. Die Bezugnahme auf den Propheten als Vorbild ist für alle Muslime thematisch relevant, in anderen islamischen Glaubensströmungen oft weniger verbindlich.⁷

Muslime in Südasien: Deoband und Bareilly

Islamische Deutungskulturen aus Südasien sind ein zu Unrecht vernachlässigtes Forschungsgebiet im deutschsprachigen Raum, in dem Islamwissenschaft meist mit Arabistik gleichgesetzt wird. Etwa zwei Drittel der ca. 1,9 Milliarden Muslime leben in Asien, ungefähr ein Drittel aller Muslime allein in Südasien, d. h. dort gibt es deutlich mehr Muslime als in den so genannten „Kernregionen“ der islamischen Welt, den arabischen oder nordafrikanischen Staaten, in denen rund ein Viertel der muslimischen Weltbevölkerung lebt. Nach Indonesien liegen die drei Staaten mit den größten muslimischen Populationen auf dem indischen Subkontinent: Pakistan (ca. 215 Millionen), Indien (ca. 205 Millionen) und Bangladesch (ca. 150 Millionen). Ungefähr 80 Prozent der Muslime Südasiens sind Sunniten. Die beiden größten sunnitischen Denkschulen (*makātib-e fikr*) sind jene der Barelwis und der Deobandis.

⁶ Vgl. z. B. Reetz, Dietrich (Hg.) (2010): *Islam in Europa: Religiöses Leben heute Ein Portrait ausgewählter islamischer Gruppen und Institutionen*. Münster: Waxmann.

⁷ Vgl. Yildirim, Cüneyd (2022): „Muhammad als Vorbild: Entwicklungen seit dem 19. Jahrhundert und Typen der imitatio Muhammadi“, in: Peter Antes (Hg.): *Islam III. Vom 19. Jahrhundert bis heute*. Stuttgart: Kohlhammer, S. 218–235.

Die puristische Reformbewegung von Deoband, benannt nach dem gleichnamigen Ort des 1867 gegründeten Seminars,⁸ bemüht sich, den südasiatischen Islam von mutmaßlich hinduistischen Einflüssen zu reinigen und fordert die Rückbesinnung auf die islamische Glaubenspraxis der Stifterzeit.⁹ Die Hochschule in Deoband ist, nach der deutlich moderateren al-Azhar-Universität in Kairo, das wichtigste Zentrum sunnitisch-islamischer Gelehrsamkeit weltweit. Beide religiösen Lehreinrichtungen haben seit dem 19. Jahrhundert eine universitäre Struktur mit dem primären Ziel, religiöse Wissensinhalte zu vermitteln und zu verbreiten. Deobandis dominierten im Wettbewerb mit den Barelwis lange durch die weit höhere Anzahl an Koranschulen und Institutionen für höhere Bildung, also im Generieren von Gelehrten und der Produktion von Literatur. Aus der Tradition Deobands entstanden in den 1920ern die Tablighis und in den 1990ern die Taliban. Pakistan förderte die Talibanisierung Afghanistans an seiner Westgrenze mit dem Ziel der strategischen Tiefe gegen Indien. Pakistan wurde in dieser Zeit zum Weltzentrum des globalen Dschihadismus mit zahlreichen problematischen langfristigen strukturellen Folgewirkungen für die eigene Gesellschaft wie Instabilität, Islamisierung, Radikalisierung und Kalaschnikow-Kultur. Am 26. September 1996 erobern die *Ṭālibān* (wörtl. Schüler) Kabul und halten die Stadt bis November 2001. Am 19. August 2021 rufen sie zum zweiten Mal das Islamische Emirat Afghanistan aus.

Als Gegen-Reformbewegung zu Deoband formiert sich ab 1880 in Bareilly eine Vereinigung von Schulen und Schreibern, aus der eine Denktradition gleichen Namens hervorgeht.¹⁰ Diese mit Ahmad Riza

⁸ Für einen Eindruck von einem Rundgang siehe: Gugler, Thomas K. (10.09.2008): „Die Dār-al-ʿulūm Deoband: Ein Rundgang durch das Zentrum islamischer Gelehrsamkeit in Südasien“, in: *suedasien.info*, <http://www.suedasien.info/analysen/2555> [15.07.2023].

⁹ Die Standard-Einführung zu Deoband ist immer noch: Metcalf, Barbara D. (2005) [1982]: *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860–1900*. New Delhi: Oxford University Press. Zu den Tablighis siehe dies. (2009): „Jihad in the Way of God: A Tablighi Jamaʿat Account of a Mission in India“, in: dies. (Hg.): *Islam in South Asia in Practice*. Princeton: Princeton University Press, S. 240–249; dies. (1996): „New Medinas: The Tablighī Jamāʿat in America and Europe“, in: dies. (Hg.): *Making Muslim Space in North America and Europe*. Berkeley: University of California Press, S. 110–127; dies. (1993): „Living Hadīth in the Tablighī Jamāʿat“, in: *Journal of Asian Studies* 52 (3), S. 584–608; dies. (1993): „Remaking Ourselves: Islamic Self-Fashioning in a Global Movement of Spiritual Renewal“, in: Martin E. Marty und R. Scott Appleby (Hg.): *Accounting for Fundamentalisms*. Chicago: University of Chicago Press, S. 706–725.

¹⁰ Sanyal, Usha (1996): *Devotional Islam and Politics in British India. Ahmad Riza Khan Barelwi and His Movement, 1870–1920*. Delhi: Oxford University Press; dies. (2005): *Ahmad Riza Khan Barelwi: In the Path of the Prophet*. Oxford: Oneworld; dies. (2008): „Ahl-I Sunnat Madrasas: The Madrasa Manzar-I Islam, Bareilly, and Jamia Ashrafiyya, Mubarakpur“, in: Jamal Malik (Hg.): *Madrasas in South Asia: Teaching Terror?* London: Routledge, S. 23–44; dies. (1998): „Generational Changes in the Leadership of the Ahl-e Sunnat Movement in North India During the Twentieth Century“, in: *Modern Asian Studies* 32 (3), S. 635–656.

Khan Barelwi (1856–1921) verbundene Denktradition nennt sich selbst *Ahl-e Sunnat wa-Ġamāʿat*. Barelwis konnten über populäre Volksheilige besser die Massen mobilisieren als Deobandis.

Zwei Drittel der sunnitischen Muslime Südasiens werden den Barelwis zugerechnet. Sie stehen für einen *ṣūfī*-nahen Volksislam und ihre Gelehrten rechtfertigen neben Schrein- und Heiligenkult insbesondere die rituelle Verehrung des Propheten, dem Anhänger dieser Tradition einige theologisch umstrittene Eigenschaften zusprechen. Barelwis glauben, dass der Prophet als göttliches Licht (*nūr-i ḥudā*) eigener Natur vor der Schöpfung erschaffen wurde, dass er in dieser Lichtgestalt (*nūr-i muḥammadī*) – gerechtfertigt mit Verweis auf Koran 5:15 und 33:45 f.¹¹ – unsterblich – abgeleitet daraus, dass Märtyrer nicht als gestorben betrachtet werden sollen (Koran 3:169) und der Tatsache, dass Propheten über Märtyrern stehen – und omnipräsent ist. Er ist allgegenwärtiger Zeuge (*ḥāḍir-o nāẓir*) sämtlicher Taten der Menschen (vgl. Koran 4:41 und 2:143). Er ist allwissend, kennt das Verborgene (*ʿilm-i ġaib*) und die Zukunft (vgl. Koran 72:26 f.), und ist daher unfehlbar. Er ist der einzige Mittler (*waṣīla*) zu Allah. Da den Barelwis die Rückbindung zu Gott nur über die Vermittlung des Propheten Muhammad möglich scheint, wenden sie sich im Bittgebet direkt an ihn (pers. *durūd*, arab. *taṣliya*) und feiern seinen Geburtstag (*mīlād al-nabī*) als den wichtigsten islamischen Feiertag.¹² Deobandis hingegen betrachten den Propheten Muhammad als Menschen; eine Erweiterung der Attribute Allahs auf ihn gilt ihnen als verbotene Vielgötterei, seine Anbetung als Fremdgötterei; Allah allein ist anbetungswürdig. Barelwis wiederum gilt das Leugnen der besonderen Stellung Muhammads als Blasphemie, die in Pakistan mindestens mit der Todesstrafe (Artikel 295-C des Pakistanischen Strafgesetzes) geahndet wird – zusätzlich zu einer Geldstrafe. Als Konfliktparteien stehen sich also die rational argumentierenden Puristen aus Deoband und die eher emotional gebundenen Prophetenliebhaber der Barelwis gegenüber. In der Theologie der Barelwis ist die Prophetenliebe die zentrale Emotion, auf der jede Frömmigkeit aufbaut: „Ohne Liebe zum Propheten sind alle Bekenntnisse zu Allah bedeutungslos“,¹³ schreibt Aḥmad Riḍā Ḥān. Oder: „Wer jemanden mehr liebt als den Propheten, ist kein Muslim. Wer hieran zweifelt, ist ein Feind des Islams.“ Durch die *baiʿat* (Treueschwur) ist die Mitgliedschaft bei der *Daʿwat-e Islāmī* dauerhaft angelegt und die Autoritätsstrukturen durch die größere Nähe zum Sufismus (*taṣawwuf*) auf den ersten Blick hierarchischer und zentralistischer ausgebildet als innerhalb der *Tablīġī Ġamāʿat*.

¹¹ Sämtliche Koranzitate folgen der Übersetzung von Bobzin, Hartmut (2010): *Der Koran*. München: C. H. Beck.

¹² Vgl. auch Arshad, Muhammad Rasheed und Farid Bin Masood (2019): „Discourse on the Significance of Rituals in Religious Socialization“, in: *Journal of Islamic Thought and Civilization* 9 (2), S. 194–211.

¹³ Raza Khan, Imam Ahmad (1996) [1908]: *The Essentials of the Islamic Faith [Tahdīd al-Imān]: The Importance of the Highest Respect for Allah Taʿāla and the Prophet (saw)*. Lahore: Vision Islamic Publications, S. 13, 15 u. 77.

Beide sunnitischen Reformschulen konkurrieren seit über hundert Jahren miteinander um Anhänger, Ressourcen, Autorität und Einfluss auf die Gesellschaft – d. h. um Macht. Ihre Distinktionskämpfe um Symbolkapitalien wie Glaubensstrenge, Schrifttreue, sittlichen Ernst, Ehre und fromme Lebensführung haben sich jüngst dramatisch verschärft und räumlich entgrenzt. In dieser innerislamischen Glaubenskonkurrenz spiegelt sich auch der alte Konflikt zwischen Sufis und Salafisten wider, deren Grenzen und Strategien freilich fluider geworden sind.¹⁴

Innere Mission „von unten“

Die Arten der „Islamisierung“, die von einem Staat mit der islamischen Religion als Staatsreligion ausgehen, zielen darauf ein spezifisches Islamverständnis „von oben“ nach unten durchzusetzen. Um nicht in Konflikt mit politischen Akteuren oder staatlichen Sicherheitsorganen zu geraten, betonen die Laienprediger, dass sie apolitisch seien und die Gesellschaft „von unten“ nach oben zu reformieren beabsichtigen. Der Fokus liegt dabei primär auf dem Individuum und nicht wie bei den klassischen islamistischen Parteien und Verbänden darauf, die Kontrolle über staatsnahe Institutionen zu erlangen oder systematisch Druck auf politische Entscheidungsträger auszuüben. Das Diesseits (*dunyā*) gilt den Laienpredigern ohnehin als wenig erstrebenswert, allein das Jenseits (*āhira*) zählt.

Da'wa, der Ruf, die Einladung oder die missionarische Aktivität, ist eine Glaubenspflicht im Islam. Der Begriff leitet sich von der arabischen Wortwurzel *dāl-'ain-wāw* ab. Als Nomen ist *da'wa* einmal im Koran erwähnt: „Rufe auf dem Wege deines Herrn mit Weisheit und mit schöner Predigt, und streite mit ihnen auf gute Weise!“ (16:125).¹⁵

Als Fokus der *da'wa* unterscheidet man „extern“, Einladung an Nichtmuslime, und „intern“, d. h. Erziehung der Muslime bezüglich Ethik und Glaubensgrundsätzen. Bedeutungsverwandt mit *da'wa* ist der Terminus *tablīg* (arab. Verkündigung), von der Wurzel *bā-lām-ġain*.

Die beiden sunnitischen Reformbewegungen aus Deoband und Bareilly haben mittlerweile eigene Missions- oder Erweckungsbewegungen hervorgebracht:¹⁶ Die *Tablīgī Ġamā'at* wurde 1927 vom

¹⁴ Ridgeon, Lloyd (Hg.) (2015): *Sufis and Salafis in the Contemporary Age*. London: Bloomsbury.

¹⁵ Zum Kontext siehe Weismann, Itzhak und Jamal Malik (Hg.) (2020): *Culture of Da'wa: Islamic Preaching in the Modern World*. Salt Lake City: The University of Utah Press. Siehe auch Waardenburg, Jacques (2002): *Islam: Historical, Social and Political Perspectives*. Berlin: de Gruyter, S. 303–316.

¹⁶ Gugler, Thomas K. (2011): *Mission Medina: Da'wat-e Islāmī und Tablīgī Ġamā'at*. Würzburg: Ergon.

Deobandi Gelehrten Mawlānā Muḥammad Ilyās in der Nähe von Delhi gegründet. Sein Sechspunkte-Aktionsprogramm ruft Kleingruppen hochengagierter Laienanhänger zu Predigeraktivitäten und selbstfinanzierten Missionsreisen auf. Eine Ausarbeitung ist unter dem Titel *Six Fundamentals of Islam* in die englische Übersetzung des *Faḍā'il-e A'māl*, des zentralen Hadith-Kommentars der Bewegung, integriert:

- *kalima ṭayyiba*

Das korrekte Verständnis des islamischen Glaubensbekenntnisses (*šahāda*) ist vierfach: (1) Kenntnis des exakten Wortlauts, (2) Kenntnis der richtigen Übersetzung, (3) Kenntnis der rechten Bedeutung sowie (4) stete Praxis im hieraus resultierenden Handeln.

- *ṣalāh*

Dem Glaubensbekenntnis inhärent ist die Verpflichtung zum fünfmaligen täglichen Pflichtgebet, das nach Möglichkeit gemeinschaftlich vollzogen werden soll.

- *'ilm-o ḍikr*

Die Gebetspraxis sollte ergänzt werden durch islamische Aus- und Weiterbildung und aktives Nachsinnen durch Gedenken und Erinnerung.

- *ikrām-e Muslim*

Wer stets an Gott denkt und sein Muslimsein permanent reflektiert, erweist anderen Muslimen gegenüber Respekt und zeigt vorbildliches Verhalten. Dazu gehört, Muslime als erstes zu begrüßen, nicht zu lästern, seinen Brüdern im Islam vergebend und unterstützend zu begegnen.

- *nīyāt bzw. iḥlās*

Die Berichtigung der Intentionen fordert fromme Handlungen nicht als Selbstzweck oder narzisstische Selbstdarstellungsstrategie zu wählen, sondern Gutes mit der alleinigen Absicht der Zufriedenstellung Gottes zu planen.

- *nafr bzw. da'wat-o tablīg*

Weltliche Verpflichtungen durch Beruf und Familie sollen zugunsten von Verkündigungsreisen und Missionsarbeit zurückgestellt werden. Die Forderung nach permanenter Jenseitsorientierung und -priorisierung geht mit innerweltlicher Askese und radikaler Abwertung alles Diesseitigen einher.

Revolutionär war, dass Muhammad Ilyas die kollektive Glaubenspflicht zur Mission, die damals der theologisch ausgebildeten Elite vorbehalten war, zur individuellen eines jeden Muslims erklärte. Da nicht jeder Muslim eine Koranschule besuchen kann, entwickelte er das Konzept der „mobilen Madrasa“:¹⁷ die kollektive physische Bewegung in Gruppen als reisende Koranschule. Eine Reisegruppe verbringt Tag und Nacht damit, anderen – und dabei auch sich gegenseitig – mit Motivationsreden zentrale islamische Konzepte zu erläutern. Für diese Motivationsreden werden Belohnungen im Paradies versprochen: Wer eine dritte Person zu einem frommen Lebenswandel motiviert, bekommt auch alle deren Gebete und fromme Taten im Jenseits gutgeschrieben. Das Geheimrezept dabei ist, dass die Leute selbst anfangen an ihre eigenen Motivationsreden zu glauben: Lernen durch Lehren.

Der Erfolg der Tablighis explodierte regelrecht, als sie in den 1960ern begannen, internationale Missionsreisen zu organisieren. Für die große Mehrheit der Muslime Südasiens war es damals praktisch unmöglich ohne Hilfe von Dritten internationale Visa zu erhalten. Als sich dann auch immer mehr Barelwi-Jugendliche den Tablighis anschlossen, um international reisen zu können und dabei konfessionell konvertierten, mussten die Barelwis reagieren. Nach diversen erfolglosen Versuchen etablierten Barelwis 1981 eine Gegenbewegung mit dem Namen *Da'wat-e Islāmī*, die das Erfolgsmodell der Tablighi-Missionsreisen kopiert.

¹⁷ Vgl. Kuiper, Matthew J. (2018): *Da'wa and Other Religions: Indian Muslims and the Modern Resurgence of Global Islamic Activism*. New York: Routledge, S. 145: “[...] every Muslim will be an embodied madrasa [...]”

Laienprediger auf Missionsreisen: Schließ Dich der Karawane an!

„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!“¹⁸

Beide Bewegungen agieren u. a. über sich kurzfristig formierende Kleingruppen¹⁹ von fünf bis zehn hochengagierten Laienpredigern, die als radikale Heilssucher wenigstens zeitweise zu nominellen Virtuosen²⁰ werden. Sie bilden die so genannten Medinakarawanen (*madanī qāfila*, *ṣamā'at*), die auf Missionstouren umherreisen, Muslime der Nachbarschaft zu wöchentlichen (*ṣab-e ḡum'a*) und jährlichen Versammlungen (*iḡtimā*) in die Moschee einladen (*naikī kī da'wat*), in der sie religiöse Vorträge (*bayān*) halten, aus ihrem Sunna-Katechismus (*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*). Die nachahmende Frömmigkeit der

¹⁸ Eine zentrale Predigerformel lautet: «*Lauṭne Raḥmaten qāfile me calo, sikhne sunnatn qāfile me calo, ulfate Muṣṭafā aur ḥaufe ḥudā cāhiye gar tumhen qāfile me calo!*» Der Aufruf sich der Karawane anzuschließen, greift nicht zufällig wortgenau den immens erfolgreichen Slogan der *Muḡāhidīn* aus Afghanistan auf. 'Abdullah 'Azzām prägte 1987 den Terminus „sich der Karawane anschließen“ (arab. *ilhāq bi-l-qāfila*, Urdu: *qāfile me calo*), der in der Folge von zahlreichen anderen islamistischen Ideologen wie Ḥāmid al-'Alī oder Abū Muṣ'ab al-Zarqāwī aufgegriffen wurde. Der Terminus suggeriert die Einmaligkeit der Möglichkeit sich der rasch vorbeiziehenden Karawane (wie in der Wüste) anzuschließen, die diejenigen dem Verderben geweiht zurücklässt, die zögern und zurückbleiben.

¹⁹ Präziser: „Schwärme“. Vgl. Bauman, Zygmunt (2007): *Leben in der flüchtigen Moderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 160–163: „In der Flüchtigen Moderne wird die Gruppe mit ihren Anführern, ihrer Hierarchie und Hackordnung durch den Schwarm ersetzt. [...] Schwärme bedürfen nicht der Selbstproduktion oder Selbsterhaltung; sie versammeln sich bei Gelegenheit, lösen sich auf und finden bei anderen Gelegenheiten, angelockt von neuen und beweglichen Zielen, wieder zusammen. [...] In Schwärmen gibt es nur (um noch einmal Durkheim zu zitieren) ‚mechanische Solidarität‘: ‚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.“

²⁰ Der klassische Gegensatz zwischen religiösen Laien und Virtuosen wird durch den Laienprediger aufgelöst, der wenigstens zeitweise zum Virtuosen wird, nach der Definition von Riesebrodt, Martin (2007): *Cultus und Heilsversprechen: Eine Theorie der Religionen*. München: C. H. Beck, S. 176: „Virtuosen halten der Gesellschaft in übersteigerter Form vor Augen, was in moderaterer Form von allen erwartet wird.“

imitatio Muḥammadi wird in der *qāfila* (Missionsreise) in die Aktionsfrömmigkeit transformiert und nimmt Züge einer Erlebnisindustrie an.

Für das konkrete Erleben gruppenspezifischer Aktionsfrömmigkeit bietet die Missionsreise eine vergleichsweise ideale Gegenstruktur, um die Teilnehmer von ihrer gewohnten Umgebung zu isolieren und eine Distanz zu ihren gewöhnlichen Alltagsroutinen zu generieren.²¹ Die Exodus-Erfahrung dieser „Odyssee“ ist bei einem solchen Veränderungsritual von entscheidender Bedeutung.²²

Innerhalb der *Da'wat-e Islāmī* wird männlichen Mitgliedern empfohlen, einmal pro Woche eine eintägige missionarische Runde (*naikī kī da'wat*) in der Nachbarschaft zu unternehmen, einmal im Monat eine dreitägige Missionsreise in eine andere Stadt (kleine *qāfila*), einmal im Jahr eine 30-tägige missionarische Reise, vorzugsweise in ein anderes Land (Standard-*qāfila*), und einmal im Leben einen einjährigen Freiwilligenaufenthalt in einem Zentrum zu absolvieren (große *qāfila*). Während der Reisezeit üben sich die Laienprediger darin, die islamische Etikette zu perfektionieren, mobilisieren Muslime in der Umgebung zum Moscheebesuch und trainieren zur religiösen Erbauung das reziproke Lesen von Hadith-Kommentaren.

Die aktuelle Forschung zu islamischen Missionsreisen konzentriert sich in der Regel nur auf die Reisenden als Teilnehmer und hier wiederum lediglich auf den Zeitraum, während dem sie sich im Einsatzgebiet befinden. Strukturell besteht jedoch jede Missionsreise aus einer Vorfeld-, Einsatz- und Nachfeldphase, oder wenn man im semantischen Feld von *ḥurūḡ* (wörtl. Auszug, *Tablīḡī Ğamā'at*) und *qāfila* (*Da'wat-e Islāmī*) bleiben möchte: einer Planungs-, Besetzungs- und Evaluierungsperiode. Die drei Hauptakteure einer Missionsreise sind die Sender, die Gast-Gänger und die Empfänger-Gastgeber.²³ Zu den Sendern gehören die sendende Einrichtung – bei der *Da'wat-e Islāmī* wird sie *Madanī Qāfila Maktaba* genannt – und die unterstützenden Sender, die finanziell, logistisch, emotional und / oder im Gebet beitragen. Zu den Gast-Gängern gehören als Gefolgsleute die Teilnehmer sowie ihr Leiter (*amīr, negrān*), die zusammen die Reisegruppe bilden. Die Empfänger-Gastgeber bestehen

²¹ Zur Gegenstruktur siehe Gennep, Arnold van (2005): *Übergangsriten (Les rites de passage)*. Frankfurt a. M.: Campus; Turner, Victor W. (1969): *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine.

²² Smelser, Neil J. (2009): *The Odyssey Experience: Physical, Social, Psychological, and Spiritual Journeys*. Berkeley: University of California Press, S. 1–27.

²³ Vgl. Peterson, Roger, Gordon Aeschliman und R. Wayne Sneed (2003): *Maximum Impact Short-Term Mission: The God-Commanded Repetitive Deployment of Swift, Temporary Non-Professional Missionaries*. Minneapolis: STEM Press, S. 153.

aus Außenstellenbegleiter vor Ort und der Empfangsmoschee, in der die Laienprediger Tee kochen und schlafen.

Eine kleine Gemeinschaft oder ein Team von Kurzzeitmissionaren wird von einem Missionsleiter geführt, der manchmal auch in die Vorfeldvorbereitung der sendenden Einrichtung involviert ist, z. B. bei der Rekrutierung der Gastteilnehmer, der Organisation von Visa und Hin- und Rückflugtickets, der finanziellen Unterstützung, der Bereitstellung von Flughafentransfers, der logistischen Organisation von Unterkunft, Verpflegung und Bodentransport, der Einweisung und Anleitung vor Ort sowie der Erfüllung lokaler politischer oder behördlicher Anforderungen.

Die relativ geringe Größe dieser Missionsteams ermöglicht einen umfangreichen emotionalen und sozialen Austausch zwischen allen Teilnehmern, die in der Regel schon durch die ununterbrochene Intimität innerhalb der Gruppe eine signifikante Entwicklung während der Zeit im Einsatzgebiet erfahren. Zu den Aufgaben nach dem Einsatz gehört ein formaler schriftlicher Bericht (in der Regel etwa zwei Seiten lang). Diese Berichte werden von der sendenden Einrichtung archiviert und zur Einführung und Anleitung zukünftiger Missionsleiter verwendet.

Hauptfaktor der Attraktivität der Laienpredigerbewegungen sind internationale Missionsreisen.²⁴ Diese konvertieren das Subjekt nach eigenen Aussagen in einen aktiv-engagierten globalen Weltbürger. Das Reisen gilt als eine besonders moderne und kosmopolitische Art islamische Frömmigkeit zu praktizieren und zu lernen. In einem anderen Bereich, dem Dschihadismus, sehen wir ebenfalls, dass internationale Reisen als eine Art Initiationsritual fungieren.²⁵

Prediger im globalen Frömmigkeitswettbewerb

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. Auf der einen Seite ist religiöse Pluralität in der Praxis oft konkurrenzbestimmt und konfliktreich. Religiöser Pluralismus erzeugt einen erhöhten religionsspezifischen Bedarf an Identitätsrepräsentation, und die Koexistenz von Angehörigen unterschiedlicher Religionen zwingt religiöse Akteure, Grenzen zu ziehen und Identitäten klar

²⁴ Gugler, Thomas K. (2013a): "Muslim Youths on Tablighī Journeys", in: *Asien* 126, S. 68–84.

²⁵ Vgl. Lohker, Rüdiger (2016): *Theologie der Gewalt: Das Beispiel IS*. Wien: UTB.

zu formulieren.²⁶ 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.²⁷ Neues Eindeutigkeitspathos verschärft dabei gezielt symbolische Distinktionskämpfe. 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 kundenspezifisch zu formulieren, ihre „corporate identity“ zu pflegen und die besondere Qualität ihrer Güter und Dienstleistungen sichtbar zu machen.

Gleichzeitig bringt die Moderne auf der anderen Seite eine neue, außerordentliche Ambiguität 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 deutlich:²⁸ Auf der einen Seite beobachten wir gegenwärtig parallel zur Liberalisierung der „public sphere“ die Entstehung eines Post-Wahhabismus,²⁹ der eine neue Toleranz in Salafī-Lesarten bringt und in seinen Organisationsformen mit Sufi-Bewegungen vergleichbar ist (z. B. *Tabligī Ġamāʿat*). Auf der anderen Seite sehen wir die 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 Salafī-Werte aufgreifen und Zweckbündnisse mit militanten *ġihādī*-Gruppen eingehen. Wir beobachten zweckrationale Optimierungsstrategien von Religionskonzernen unter den Bedingungen eines zunehmend durch Kartellbildung geprägten Marktgeschehens. Eine neue Essentialisierungs- und Dehybridisierungslogik geht augenscheinlich mit einer neuen integrativen Ambiguitäts-

²⁶ Graf, Friedrich Wilhelm (2007): *Die Wiederkehr der Götter: Religion in der modernen Kultur*. München: C. H. Beck; vgl. ders. (2014): *Götter global: Wie die Welt zum Supermarkt der Religionen wird*. München: C. H. Beck; ders. (2009): *Missbrauchte Götter: Zum Menschenbilderstreit in der Moderne*. München: C. H. Beck; sowie ders. (2006): *Moses Vermächtnis: Über göttliche und menschliche Gesetze*. München: C. H. Beck.

²⁷ Wiedl, Nina (2017): *Zeitgenössische Rufe zum Islam: Salafitische Daʿwa in Deutschland 2002–2011*. Baden-Baden: Nomos.

²⁸ Vgl. Roy, Olivier (2007): *Secularism Confronts Islam*. New York: Columbia University Press; ders. (2005): *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*. New Delhi: Rupa.

²⁹ Post-Wahhabismus bezeichnet eine Ideenverschiebung innerhalb des Wahhabismus, einer konservativen und strengen Ausprägung des sunnitischen Islam, die im 18. Jahrhundert von Muḥammad ibn ʿAbd al-Wahhāb in Saudi-Arabien begründet wurde. Die Idee hinter dem Post-Wahhabismus liegt in der Annahme, dass sich einige Denker und Gelehrte innerhalb der wahhabitischen Tradition bemühen, ihre Interpretation des Islam zu reformieren oder zu modifizieren, um sich den Herausforderungen der modernen Welt anzupassen.

toleranz islamischer Interpretationen einher, die traditionelle Unterscheidungen, beispielsweise zwischen Salafi- und Sufi-Werten, in Frage stellt.

Zentrale Hauptmerkmale der modernitätsspezifischen Transformationsdynamik des Islams sind die zunehmende Beschleunigung innerislamischer Differenzierung, Pluralisierung und Subjektivierungstendenzen.

Die Propheten-Sunna als Lifestyle-Produkt

Die islamische Glaubensbezeugung unterstreicht bereits die besondere Rolle des Propheten. Das islamische Glaubensbekenntnis besteht aus zwei Teilen: 1. *Lā ilāha illā Llāh* (Es gibt keinen Gott außer Gott) und 2. *Muḥammadun rasūlu Llāh* (Muhammad ist der Gesandte Gottes). Muhammad gilt Muslimen als der Geliebte Gottes (*Ḥabīb Allāh*), ein Licht (Koran 5:15 u. 33:46), der vollkommene Mensch (*al-Insān al-Kāmil*) und Vorbild für alle Gläubigen (Koran 33:21). Mit (englischen) Wortspielen und Sprüchen in denen beispielsweise ISLAM als Akronym gedeutet wird (ISLAM wird dabei zu „**I** Submit to the **L**aw of **A**llāh and **Mu**ḥammad“) usw. unterstreichen die Laienprediger die universale Geltung ihrer normativen Ordnungsvorstellungen, die sich radikal am „perfekten“ Beispiel des Propheten orientieren und ewigen Gesetzescharakter einfordern.³⁰ Jeder Fundamentalismus fokussiert radikal rückwärtsgewandt die alten Fundamente, die ursprünglichen Wurzeln der späteren Religion.

Eine Besonderheit des Islams im Vergleich zu anderen Weltreligionen ist dem britischen Islamwissenschaftler Michael Cook zufolge, dass er ein eigenes Rechtssystem hervorbrachte, das von einigen Gläubigen als divinales Übergesetz (*superlaw*)³¹ gedeutet mit ernster Unterwerfungslust verwirklicht werden will.³² In diesem Sinne werden die Laienprediger zu Unternehmern in den globalen Kulturkampfindustrien der Gegenwart, die Identitäts- und Authentizitätspolitik fokussieren („Echtheits-

³⁰ Nagel, Tilman (2010): *Mohammed: Zwanzig Kapitel über den Propheten der Muslime*. München: Oldenbourg, S. 7 u. 235–245; *ibid.*, S. 181: „Die Ausdehnung der Herrschaft des Gesandten Allahs bedeutet zugleich die Einengung des Wirkungskreises des Satans.“ Vgl. Ramadan, Tariq (2007): *In the Footsteps of the Prophet: Lessons from the Life of Muhammad*. New York: Oxford University Press.

³¹ Stein, Ruth (2010): *For Love of the Father: A Psychoanalytic Study of Religious Terrorism*. Stanford: Stanford University Press, S. 121–123.

³² Cook, Michael (2014): *Ancient Religions, Modern Politics: The Islamic Case in Comparative Perspective*. Princeton: Princeton University Press, S. 308.

terror“):³³ Nicht allein der Kult, sondern das ganze Leben soll Gottesdienst sein!³⁴ Nach islamischer Überlieferung soll es der Prophet selbst so gesagt haben: *Ad-Dīnu mu'āmalā* – Religion ist Verhalten.³⁵

Die *Tablīgī Ġamā'at* und *Da'wat-e Islāmī* implementieren mit repressivem Gruppenzwang und hohem Konformitätsdruck eine strikte Bekleidungsnorm (*libās*), bestehend aus einem weißen *šalwār-qamīz* (bzw. *madanī burqa*) und meistens einem Turban, dem sogenannten *'imāma-šarīf*. Adrett gekleidete Menschen und eine demonstrative Kultur von Reinheit und Disziplin sind dabei wichtige Elemente neu essentialisierter Zeichensysteme. Diverse muslimische Akteure stehen sich beim „God selling“ als Akteure konservativer Religion und Anbieter religiöser Dienstleistungen und Heilsgaben in einem intensiven Konkurrenzkampf gegenüber. Das Konkurrenzverhältnis erstreckt sich auch auf traditionelle Angebote der Freizeitkultur und Urlaubsgestaltung. Die Vermarktung religiöser Handlungen bedingt dabei deren Aufführungs- und Eventcharakter. Sie sind Akteure transnationaler Islamisierung, und insbesondere die *Da'wat-e Islāmī* unternimmt den titanischen Versuch, innerhalb der translokalen Sufi-Bruderschaft die idealisierte islamische Gesellschaft, den Gesinnungsstaat von Medina aufzubauen. Der Laienprediger wird als Missionar, *dā'ī*, zum idealen, perfekten Muslim, sozusagen zum „Super-Muslim“,³⁶ also zum Über-Muslim, und durch seine Nachahmung des Propheten zu einem Rollenmodell für den allgemeinen Muslim.

³³ Graf, Friedrich Wilhelm (2019): „Einleitung“, in: Ders. und Carl Friedrich Gethmann (Hg.): *Identität – Hass – Kultur*. Göttingen: Wallstein, S. 9–12.

³⁴ Vgl. Assmann, Jan (2017): *Totale Religion: Ursprünge und Formen puritanischer Verschärfung*. Wien: Picus, S. 16.

³⁵ Vgl. Sloterdijk, Peter (2007): *Gottes Eifer: Vom Kampf der drei Monotheismen*. Berlin: Verlag der Weltreligionen, S. 105.

³⁶ Malik, Jamal (1998): „Islamic Mission and Call: The Case of the International Islamic University, Islamabad“, in: *Islam and Christian-Muslim Relations* 9 (1), S. 31–45.

Sunna und Sunnaisierung des Individuums

Sunna wird nach Vorstellungen dieser Missionsbewegungen zur prophetischen Gesetzesoffenbarung und ist damit keineswegs nur Spezialgesetz für die Frommen und Offenbarungsgläubigen, sondern repräsentiert ein universell gültiges, alle Menschen bindendes Normencluster, das zur einzig tragfähigen Grundlage der Ordnungen menschlichen Zusammenlebens stilisiert wird. In der Praxis aber gibt es Gottes Gesetz nur im Plural. Konkurrierende islamische Sinnstifter selektieren Hadithe – *ḥadīṭ* bedeutet „Erzählung“ zur Prophetenvita (*sīra*)³⁷ – unterschiedlich. Diese werden verschiedenartig interpretiert und so beobachten wir eine Diversifikation der Sunnaisierungsangebote auf den religiösen Märkten. Die neue Pluralität islamischer Frömmigkeitsformen provoziert einen erhöhten theologischen Reflexionsbedarf. Das ist insbesondere bedeutsam, wenn unter Bedingungen eines strukturellen Erlösungszwangs das Erlösen des Anderen als systematisches Mittel zur Heilsgewinnmaximierung propagiert wird.

Sunnaisierung ist eine, im Vergleich zu den politischen Re-Islamisierungsbemühungen islamistischer Akteure, durch stärkere Individualisierung dezidiert apolitische Form der Islamisierung. Sie ermöglicht insbesondere muslimischen Jugendlichen und Konvertiten³⁸ in der demonstrativen Ablehnung westlicher Kulturgüter wie Radio, Fernsehgerät oder körperbetonter Kleidung autonom religionsspezifisches Authentizitäts-, Sozial- und Vertrauenskapital zu generieren.³⁹ Die *imitatio Muḥammadi* ist Zweck zum *tawāb*-Erwerb (spirituelles Verdienst) für das Jenseits und im Diesseits Mittel zum Empowerment,⁴⁰ zu neuer Identitätsstärke. Die neue Visibilität und Inszenierung islamischer Religiosität scheinen einigen Beobachtern nicht nur ein Zeichen der Islamisierung Europas zu sein, sondern zugleich ein Zeichen für die Bereitschaft vieler Muslime Europas, sich hier zu integrieren.⁴¹

³⁷ Zur Einführung siehe Schoeler, Gregor (1996): *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds*. Berlin: de Gruyter.

³⁸ Putnam, Robert (2007): „E Pluribus Unum: Diversity and Community in the Twenty-first Century“, in: *Scandinavian Political Studies* 30 (2), S. 137–174.

³⁹ Kippenberg, Hans G. (2006): „Das Sozialkapital religiöser Gemeinschaften im Zeitalter der Globalisierung“, in: Georg Pfeiderer und Ekkehard W. Stegemann (Hg.): *Religion und Respekt: Beiträge zu einem spannungsreichen Verhältnis*. Zürich: Theologischer Verlag: S. 245–271.

⁴⁰ Vgl. Tiesler, Nina Clara (2006): *Muslime in Europa: Religion und Identitätspolitik unter veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen*. Münster: Lit, S. 26.

⁴¹ Vgl. Hasan, Mushirul (Hg.) (2010): *Islam in a Globalized World: Negotiating Faultlines*. Gurgaon: ImprintOne.

Beide Erweckungsbewegungen fokussieren die „innere Mission“, die „nominale“ Muslime („Muslims only by name“), sog. Freitags-Muslime oder Ramadan-Muslime, in wahre Vollzeit-Muslime transformieren möchte: Denn wahre Muslime werden gemacht, nicht geboren. Das Motto der *Da'wat-e Islāmī* wird zu Beginn von Veranstaltungen dreimal kollektiv rezitiert: „Ich muss versuchen mich selbst und die Leute der gesamten Welt zu reformieren! [so Allāh es wünscht, der Macht und Majestät verkörpert].“⁴² Weltverbesserung durch Selbstreform, Islamisierung durch Sunnaisierung des individuellen Lebenswandels, d. h. der Kleidung, Rede und Verhaltensweisen.

Nur ein Beispiel zur Sunnaisierung der Rede: In Mumbai hatte ich einen Tablighi-Fahrer, der bei jedem Anfahren pathetisch laut *Allāhu akbar* lobpries (empfohlen als Marker für jeden Beginn einer Unternehmung) und bei jedem Ampelstopp mit *Subḥān Allāh* für die unfallfreie Fahrt dankte – da man in der Millionenmetropole mehr steht als fährt, häufen sich die frommen Segensformeln binnen einer Fahrt auf ein illustres Ausmaß an. Ein letztes Beispiel mit Gestik: Anhänger der *Da'wat-e Islāmī* beispielsweise müssen jedes Mal, wenn jemand den Namen Muhammad hörbar ausspricht, eine Segensformel murmeln (*ṣallā Llāhu 'alaihi wa-sallam!*),⁴³ ihre Daumennägel küssen und sich diese auf die Augenlider legen. Hochreligiöse Gruppen markieren ihre Gruppengrenzen deutlich durch Identitätsflaggen wie markante Sprach- und Kleidungsstile als Erkennungszeichen.⁴⁴

Das Erläutern von Hadithen ist insbesondere in Südasien auch eine Art soziales Ereignis um am Leben des Propheten (*sīra*) teilzunehmen und seine Eigenschaften (*sifāt*) nachzuempfinden. Hadith (arab. *ḥadīṭ*, pl. *aḥādīṭ*) bedeutet „Überlieferung“, mündliche Mitteilung, Erzählung über Worte und Taten des Propheten Muhammad (ca. 570–632 u. Z.) zur allgemeinen Lebensführung und religiöser Praxis, mit frommer Pietät zur Erbauung und Belehrung der Gemeinde nacherzählt.⁴⁵ Jeder Hadith hat einen Grundtext (*matn*, pl. *mutūn*) und einen Paratext, der den Erstüberlieferer, den unmittelbaren Zeugen eines Ausspruchs des Propheten sowie die Gewährsleute, d. i. die Überliefererkette (*isnād*, wörtl. Beurkundung, Stützung) nennt. Inhaltlich können die Hadithe neben Aussagen des Propheten (*ḥadīṭ nabawī*) auch außerkoranische Gottesreden (*aḥādīṭ qudsīya*) enthalten, die der

⁴² Das Originalzitat in Urdu lautet: «*Muḡhe apnī aur sārī dunyā ke logon kī iṣlāḥ kī koṣīṣ karnī hai!* [in ṣā 'a Llāh 'azz wa-ḡal!]

⁴³ Zu Hintergründen und weiteren Beispiele siehe Meier, Fritz (2002): *Bemerkungen zur Mohammedverehrung. Teil 1: Die Segensprechung über Mohammed*. Leiden: Brill.

⁴⁴ Griffith, James L. (2013): *Religion hilft, Religion schadet: Wie der Glaube unsere Gesundheit beeinflusst*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft., S. 88 u. 189.

⁴⁵ Goldziher, Ignaz (1961) [1890]: *Muhammedanische Studien*. Zweiter Teil. Hildesheim: Georg Olms, S. 4.

Prophet lediglich zitiert. Ein Thema der Hadith-Literatur ist das Alltagsverhalten des Propheten (*sunnat an-nabi*). Als Rollenmodell bietet sie einen Lebensentwurf vom Aufstehen bis zum Schlafengehen und von der Geburt bis zum Grab.

Sechs Hadith-Sammlungen (*al-kutub as-sitta*) sind im sunnitischen Islam von kanonischer Bedeutung: zwei *Ṣaḥīḥān* (von Muslim und al-Buḥārī) und vier Sunan-Bücher. Die beiden *Ṣaḥīḥān* enthalten nur Hadithe, denen das Prädikat *ṣaḥīḥ* (einwandfrei) zukommt:

1. *al-Ġāmiʿ aṣ-Ṣaḥīḥ* (*Zusammenstellung der Einwandfreien*) des Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn Ismāʿil **al-Buḥārī** (810–870) mit 7397 Hadithen (einschließlich Wiederholungen).
2. *al-Ġāmiʿ aṣ-Ṣaḥīḥ* des Abū al-Ḥusain **Muslim** ibn al-Ḥaǧǧāǧ al-Quṣairī an-Nisābūrī (ca. 817–875) mit etwa 4000 Hadithen. Diese ersten beiden Sammlungen haben als *Ṣaḥīḥ*-Werke (*al-Ṣaḥīḥān*) einen Sonderstatus.
3. *Kitāb as-Sunan* (*Buch der Sunnas*) des **Abū Dāwūd** Sulaiman ibn al-Aṣʿaṭ as-Siǧistānī (817–888) mit über 5000 Hadithen.
4. *al-Ġāmiʿ fī as-Sunan* (*Zusammenstellung der Sunnas*) des Abū ʿĪsā Muḥammad ibn ʿĪsā **al-Tirmidī** (825–892) mit über 4300 Hadithen.
5. *Kitāb as-Sunan* des Abū ʿAbd ar-Raḥmān Aḥmad ibn ʿAlī **an-Nasāʿī** (830–915) mit über 5700 Hadithen.
6. *Kitāb as-Sunan* des Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn Yazīd **ibn Māǧa** al-Qazwīnī (824–886) ist mit über 4400 Hadithen die am wenigsten bedeutende dieser Sammlungen.

Daneben gibt es unzählige weitere Hadith-Sammlungen. Folglich entwickelten sich rasch kleinere Hadith-Sammlungen, die die ozeanische Menge Hunderttausender Hadithe auf ein benutzerfreundliches Maß zu reduzieren versuchten, wobei die meisten Selektionsarbeiten den Anspruch haben, eine repräsentative Auswahl der unverzichtbarsten Hadithe zusammenzustellen – also das „Mindestmaß“ islamischer Tugenden festlegen wollen: Brüderlichkeit, Gastfreundschaft, Festhalten an der Sunna, gute Wesensart, Aufrichtigkeit, Almosengeben, Scham, Verdienstlichkeit frommer Betätigungen, Vergabung Gottes, Verbot gegenseitiger Schädigung, rechte Haltung zum Diesseits und Jenseits und Allzumenschliches wie Neid, Zorn, Zweifel usw.⁴⁶

⁴⁶ Vgl. Schölller, Marco (Hg.) (2007): *Yaḥyā ibn Sharaf Al-Nawawī: Das Buch der Vierzig Hadithe. Kitāb al-Arbaʿīn*. Frankfurt a. M.: Verlag der Weltreligionen, S. 360 f.

Mit den Hadithen eng verknüpft ist der Begriff der Sunna. Sunna (wörtl. Brauch, Gewohnheit) bezeichnet einen in der alten muḥammadanischen Gemeinde lebendigen Usus, der sich auf ein religiöses oder gesetzliches Moment bezieht.⁴⁷ Das Gegenteil von Sunna ist *bid'a* (Neuerung). Aus einer in einem Hadith enthaltenen Norm folgt nach der Natur der Sache, dass dieselbe als Sunna zu gelten habe – es ist aber nicht notwendig, dass jeder Sunna ein Hadith entspricht.

Das Haus der Sunna, *Dār as-Sunna*, ist die idealutopische Gemeinschaft von Medina. Neofundamentalistische Ausleger wie die Akteure der *Da'wat-e Islāmī* berufen sich auf Wiederbelebungen der Sunna und werfen rivalisierenden Deutungskulturen Sunnatötung (*imātat as-sunna*) vor. Neorthodoxe Akteure wie die *Tablīgī Ğamā'at* berufen sich insbesondere auf Tötungen von Neuerungen (*imātat al-bid'a*).

Das Hauptwerk des *Amīr* (Anführer) der *Da'wat-e Islāmī*, (*Amīr-e Ahl-e Sunnat*) Mawlānā Muḥammad Ilyās Qādirī 'Aṭṭār (geb. 1950), ist der *Faiḍān-e Sunnat* (Segnungen der Sunna). Sowohl Inhalt als auch Titel sind angelehnt an den *Faḍā'il-e A'māl* (Tugendhafte Handlungen) von Mawlānā Muḥammad Zakarīyā (1898–1982), dem Neffen von Muḥammad Ilyās (1885–1944), dem Gründer der *Tablīgī Ğamā'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. Barelwi). In diesem Zusammenhang gibt es als dritten Sunna-Katechismus den *Faiḍān-e Šarī'at* von Ibrāhīm Āšī sowie den *Barakāt-e Šarī'at* (Segnungen der Scharia) von Mawlānā Muḥammad Šākīr 'Alī Nūrī (geb. 1963).⁴⁸

Im Wesentlichen wird in diesen Werken anhand von Beispielen aus der Hadith-Literatur erläutert, wie man seinen Lebensstil reformieren soll.⁴⁹ Im Kontext von Diaspora-Gemeinden werden Entwürfe von „Sunna des Propheten“ (*sunnat an-nabī*) immer weniger im Gegensatz zu *bid'a* konstruiert,⁵⁰ sondern zunehmend im Gegensatz zu westlichen Lebensstilen. Der Konstruktion von *sunan* folgt

⁴⁷ Vgl. auch Rohe, Mathias (2022): *Das islamische Recht: Geschichte und Gegenwart*. München: C. H. Beck.

⁴⁸ Zakarīyā, Muḥammad (2001): *Faḍā'il-e A'māl*. 2 Vols. New Delhi: Idāra-e Dīniyāt; 'Aṭṭār, Muḥammad Ilyās Qādirī (2006) [1988]: *Faiḍān-e Sunnat*. Karācī: Maktabat al-Madīna. Vgl. auch Āšī, Muḥammad Ibrāhīm (2006) [1999]: *Faiḍān-e Šarī'at*. New Delhi: Farid Book Depot; Šākīr 'Alī Nūrī, Muḥammad (2006): *Barakāt-e Šarī'at*. III Vols. Mumbai: Maktaba-ye Taiba.

⁴⁹ Schrode, Paula und Udo Simon (Hg.) (2012): *Die Sunna leben: Zur Dynamik islamischer Religionspraxis in Deutschland*. Würzburg: Ergon.

⁵⁰ Zu "Sunnah and Related Concepts" siehe Bravmann, M. M. (1972): *The Spiritual Background of Early Islam*. Leiden: Brill, S. 122–198.

die Forderung nach Sunnifizierung⁵¹ resp. „sunnatisation of life“,⁵² 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. Die gruppenspezifische Implementierung erfolgt dann durch Sozialkontrolle.

Der Neukonstruktion der *sunnūn* folgt quasi als Glaubensbekenntnis deren Inszenierung im öffentlichen Raum. Diese Verbühnung wird der *Daʿwat-e Islāmī* zur Richtlinie für Sunni-Identität, ja einer Art islamischem Konfessionalismus. 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, können nicht darüber hinwegtäuschen, dass die entscheidende Grundsignatur des religiösen Wandels in der Gegenwartsmoderne ein expandierender Pluralismus ist, die beschleunigte Pluralisierung der Glaubenswelten, Wertvorstellungen und Lebensweisen der Bürger.

⁵¹ Benedict, Burton (1965): *Mauritius: The Problems of a Plural Society*. London: Pall Mall, S. 39: “Sunnification means the abandonment of local and sectarian practices in favour of a uniform orthodox practice.”

⁵² Malik, Jamal (2003): “Muslim Culture and Reform in 18th Century South Asia”, in: *Journal of the Royal Asiatic Society* 13 (2), S. 227–243.



Sunnaisierungsbestrebungen in Österreich

Muslime sind in Österreich selbstverständlicher Teil der multikulturellen und multireligiösen Gesellschaft. In den letzten Jahrzehnten sind muslimische Vergemeinschaftungen in der Alpenrepublik dynamisch gewachsen. Gegenwärtig bekennen sich etwa 8,3 Prozent der österreichischen Bevölkerung zum muslimischen Glauben.⁵³ Die muslimische Gemeinschaft baut ihre Infrastrukturen – u. a. Moscheen, Gebetsräume, islamische Bildungseinrichtungen und kulturelle Zentren – im Land zunehmend aus. Die österreichische Regierung und zivilgesellschaftliche Organisationen sind mit zahlreichen Initiativen bemüht, die Integration von Muslimen zu fördern und den interreligiösen Dialog zu stärken.⁵⁴ 2021 lebten rund 6000 Pakistaner in Österreich.⁵⁵ Allein im Jahr 2022 stellten 7643 Pakistaner einen Asylantrag in Österreich.⁵⁶

Auch in Österreich bauen Laienprediger der *Da'wat-e Islāmī* ihre Predigeraktivitäten aktuell aus.⁵⁷ Besonders erfolgreich scheinen dabei weibliche Laienpredigerinnen in der Umgebung von Wien zu sein.⁵⁸ Im Zuge der SARS-CoV-2-Pandemie wurden religiöse Lehrinheiten zum Thema Alltags-

⁵³ Statistik Austria (25.04.2023): „Religionsbekenntnis“, *Statistik Austria*, <https://www.statistik.at/statistiken/bevoelkerung-und-soziales/bevoelkerung/weiterfuehrende-bevoelkerungsstatistiken/religionsbekenntnis> [02.08.2023].

⁵⁴ Zu den Herausforderungen des christlich-muslimischen Dialoges siehe z. B. Wrogemann, Henning (2016): *Muslime und Christen in der Zivilgesellschaft: Religiöse Geltungsansprüche und die Frage der Toleranz aus religions- und missionswissenschaftlicher Sicht*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt; ders. (2022): *Bibel und Koran: Christen und Muslime in Dialog und Differenz*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt. Zu Dialogprojekten in Pakistan vgl. Ruhland, Heike (2019): *Peacebuilding in Pakistan: A Study on the Religious Minorities and Initiatives for Interfaith Harmony*. Münster: Waxmann.

⁵⁵ Diplomacy & Commerce Austria (02.11.2021): „S. E. Aftab A. Khokher, Botschafter der Islamischen Republik Pakistan – Interview“, *Diplomacy&Commerce*, <http://diplomacyandcommerce.at/s-e-aftab-a-khokher-botschafter-der-islamischenrepublik-pakistan-interview-deng/> [10.07.2023].

⁵⁶ Mohr, Martin (26.06.2023): „Asylanträge in Österreich nach Herkunftsländern 2022“, *statista*, <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/293216/umfrage/asylantraege-in-oesterreich-nach-herkunftslaendern/> [10.07.2023].

⁵⁷ Siehe Facebook Auftritt von Dawat-E-Islami in Österreich: https://www.facebook.com/DawatEIslamiAustria/?ref=page_internal [11.06.2023].

⁵⁸ Dawat-E-Islami (19.03.2021): „Sunnah-inspiring Ijtima' held in Vienna, Austria“, *Dawateislami*, <https://news.dawateislami.net/Ijtima-held-in-Vienna-Austria> [11.06.2023]; dies. (17.10.2020): „Conduct of area visits in Austria“, *Dawateislami*, <https://news.dawateislami.net/Conduct-of-area-visits-in-Austria> [11.06.2023]; dies. (19.03.2021): „The activity ,calling people to righteousness' carried out in a city of [sic]“, *Dawateislami*, <https://news.dawateislami.net/calling-people-to-righteousness-in-Austria> [11.06.2023]; ders. (26.01.2021): „Madani Halqa conducted in Austria“, *Dawateislami*, <https://news.dawateislami.net/Madani-Halqa-conducted-in-Austria> [11.06.2023].

frömmigkeit verstärkt über Skype angeboten, was der Weltzentrale der Organisation in der pakistanischen Hafenstadt Karatschi größeren Einfluss auf die Auswahl der Themensetzung innerhalb Europas erlaubt.⁵⁹ Für weibliche Anhängerinnen dient nicht der Prophet selbst, sondern Fatima als Vorbild für sämtliche Alltagsroutinen. Fatima war eine der vermutlich vier Töchter des Propheten mit Ḥadīdscha, seiner ersten Ehefrau.⁶⁰ Fatima war des Propheten Lieblingstochter, die Ehefrau seines Cousins Ali und die Mutter der Prophetenenkel Ḥasan und Ḥusain. Ein anderes Epitheton Fatimas, die Jungfrau (*al-batūl*), stellt, nach christlichen Glaubensvorstellungen, einen Bezug zu Maria her; meist wird es dahingehend interpretiert, dass Fatima, im Gegensatz zu den übrigen Prophetentöchtern, keine Menstruation gehabt haben soll.⁶¹ Weitere Epitheta Fatimas, die sie zur islamischen Maria küren, sind die größte Maria (*Maryam al-kubrā*) und Schwester Marias (*ṣāqīqat Maryam*).⁶² Bei den Zwölferschiiten wird die Himmelskönigin Fatima zur Fürsprecherin der Menschen bei Gott und Vermittlerin ins Paradies am Tag des Jüngsten Gerichts.⁶³ Fatima wurde – in erster Linie aus Ermanglung an Alternativen – zur großen numinosen Frauengestalt des Islams: Ḥadīdscha tritt in den frühislamischen Quellen überwiegend als Unternehmerin in Erscheinung, die durch ihre Finanzen attraktiv scheint, und Muhammads Lieblingsehefrau Aischa verdankt ihre herausragende Rolle einer erotischen Attraktionskraft.⁶⁴

Zur *Daʿwat-e Islāmī* gehört z.B. die Wiener Moschee Faizan-e Madina.⁶⁵ Ihr Trägerverein ist Mitglied der asiatischen Kultusgemeinde der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Öster-

⁵⁹ Dawat-E-Islami (24.09.2021): “Online Sunnah-inspiring ijtima’ conducted in Vienna, Austria”, *Dawateislami*, <https://news.dawateislami.net/Online-ijtima-conducted-in-Vienna-Austria> [11.06.2023].

⁶⁰ Neuwirth, Angelika (2009): “Imagining Mary – Disputing Jesus: Reading Sūrat Maryam and related Meccan texts within the Qurʾānic communication process”, in: Benjamin Jokisch, Ulrich Rebstock und Lawrence I. Conrad (Hg.): *Fremde, Feinde und Kurioses: Innen- und Außenansichten unseres muslimischen Nachbarn*. Berlin: de Gruyter, S. 383–416; siehe auch Neuwirth, Angelika (2008): “Debating Christian and Jewish Traditions: Embodied Antagonisms in sūrat Āl ‘Imrān (Q 3:1–62)”, in: Otto Jastrow, Shabo Talay und Herta Hafenrichter (Hg.): *Studien zur Semiotik und Arabistik: Festschrift für Hartmut Bobzin zum 60. Geburtstag*. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 281–303.

⁶¹ Beinhauer-Köhler, Bärbel (2002): *Fāṭima bint Muḥammad: Metamorphosen einer frühislamischen Frauengestalt*. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 110 f.

⁶² *Ibid.*, S. 130 und 339.

⁶³ *Ibid.*, S. 135 und 333.

⁶⁴ *Ibid.*, S. 335 f. und 343. Siehe dazu auch Schoeler, Gregor (1996): *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds*. Berlin: de Gruyter, S. 119–170.

⁶⁵ Islamlandkarte (Kein Datum): „Faizan-e Madina Moschee“, *Islamlandkarte*, <https://www.islam-landkarte.at/detail/faizan-e-madina-moschee> [15.07.2023].

reich (IGGÖ).⁶⁶ Die Landeszentrale ist auf sämtlichen sozialen Medien aktiv, u. a. *Facebook*, *YouTube*, *TikTok*, *Twitter*, *Instagram* usw.⁶⁷ 2022 organisierte die Wiener Moschee einen Milad-Marsch zu Ehren des Geburtstages des Propheten;⁶⁸ Bilder hiervon begeisterten auch die Anhänger in der pakistanischen Weltzentrale in Karatschi.⁶⁹ Die *Da'wat-e Islāmī* gehört, wie der seit 2007 vereinsrechtlich registrierte Kulturverein *Minhaj ul-Quran* in Wien,⁷⁰ vertreten auch z. B. durch die *New Pak Community* in Linz,⁷¹ zu den Barelwis.

Auch die islamische Missionsbewegung der Tablighis ist in Österreich seit Jahrzehnten präsent.⁷² Im Wesentlichen agiert die Bewegung – im Gegensatz etwa zu Deutschland und Frankreich – allerdings im direkten persönlichen Kontakt über informelle Netzwerke. Aktivisten der Bewegung organisieren regelmäßig Treffen, Gebete und Studiengruppen. Diese Versammlungen finden u. a. in Moscheen anderer islamischer Gemeinschaften, aber auch in Privatwohnungen statt.

⁶⁶ Auch in Franzensfeste betreibt die Bewegung einen Gebetsraum mit gleichem Namen. Siehe dazu Di Maggio, Robert (2022): *Islam und Muslim*innen in Südtirol: Ein Einblick in das Leben der muslimischen Vereinigungen in Südtirol*. Universität Graz, Magisterarbeit, S. 103 ff., <https://unipub.uni-graz.at/obvugrhrs/content/title-info/7648454/full.pdf> [11.06.2023].

⁶⁷ Siehe z. B. Dawateislami Austria [Österreich] [@DawateislamiAustria] (Kein Datum): „Offizielle Seite von Dawat-e-Islami Österreich“, *YouTube*, <https://www.youtube.com/channel/UCBVk2WfYysoHWOUFB89qlzQ> [11.06.2023]; Dawateislami Austria (Kein Datum): [Profil], *TikTok*, <https://www.tiktok.com/@dawateislamiaut> [11.06.2023].

⁶⁸ Dawateislami Austria [Österreich] (Kein Datum): „Highlights|Maulid-an-Nabi-Prozession 2022|Wien|Dawat-e-Islami|Austria“, *YouTube*, https://youtu.be/_6_vioKzV2k [11.06.2023].

⁶⁹ Dawateislami Austria [Österreich] (Kein Datum): „Invitation/Einladung. Maulid-an-Nabi-Prozession. Juloes E Milad Vienna 2022“, *YouTube*, https://youtu.be/R7jvJzt_jII [11.06.2023].

⁷⁰ Islamlandkarte (Kein Datum): „Minhaj Kulturverein Österreich“, *Islamlandkarte*, <https://www.islam-landkarte.at/detail/minhaj-kulturverein-oesterreich> [10.07.2023].

⁷¹ Islamlandkarte (Kein Datum): „New Pak Community ‚Kulturverein‘ Linz“, *Islamlandkarte*, <https://www.islam-landkarte.at/detail/new-pak-community-kulturverein-linz> [10.07.2023].

⁷² Vgl. Schmidinger, Thomas und Dunja Larise (Hg.) (2008): *Zwischen Gottesstaat und Demokratie: Handbuch des politischen Islam*. Wien: Deuticke, S. 215 ff.



Blasphemiepolitik

In Pakistan wurden sukzessive spezifisch islamische Blasphemiegesetze ins Strafgesetzbuch integriert: 1980 wurde jede auch nur indirekt angedeutete Respektlosigkeit gegen eine muslimische Respektsperson (Paragraf 298-A) unter Strafe gestellt,⁷³ 1982 jede Respektlosigkeit gegenüber dem Koran (Paragraf 295-B)⁷⁴ und 1986 jegliche selbst angedeutete oder unbeabsichtigte Beleidigung des Propheten Muhammad (Paragraf 295-C).⁷⁵ Ausgenommen davon sind traditionelle schiitische Verfluchungsformeln. Theologisch reiben sich Sunniten insbesondere an der schiitischen Lehre des *tabarrā*, d. i. die Abgrenzung von den Feinden des Propheten Muhammads und seiner Familie, zu denen die Schiiten die drei ersten rechtgeleiteten Kalifen zählen, da sie Ali an dessen direkter Prophetennachfolge hinderten. Auf die Nennung einer ihrer Namen folgt bei Schiiten traditionell eine Fluchformel. Sektiererische Sunniten werfen Schiiten daher vor, einige Prophetengenossen zu schmähen und zu beleidigen. Schiiten entgegnen allerdings, dass ihre Abgrenzung nicht ehrverletzend gemeint sei:

“The Shias believe [...] that certain companions of the Prophet not only were selfseekers and intriguers who robbed Islam of its pristine purity and shattered its unity but also troubled and oppressed the Prophet and his family in all kinds of ways. [...] The [Tabarrā] formula consists of three words ‘bar so-and-so la ‘nat’. The words mean ‘May so-and-so not receive (literally, be away from) the blessing and mercy of God’ [...] It is which is willfully or in ignorance interpreted as abuse.”⁷⁶

⁷³ Im Wortlaut: „Verwendung abwertender Bemerkungen usw. in Bezug auf heilige Persönlichkeiten: Jeder, der durch Worte, sei es gesprochen oder geschrieben, oder durch sichtbare Darstellung oder durch jegliche Verleumdung, Andeutung oder Anspielung direkt oder indirekt den heiligen Namen einer Ehefrau (Ummul Mumineen) oder Mitglieder der Familie (Ahle-bait) des Heiligen Propheten (Friede sei mit ihm) oder eines der rechtschaffenen Kalifen (Khulafa-e-Rashideen) oder Gefährten (Sahaaba) des Heiligen Propheten (Friede sei mit ihm) entweiht, wird mit einer Freiheitsstrafe bestraft, die sich auf bis zu drei Jahre erstrecken kann, oder mit einer Geldstrafe oder mit beidem.“

⁷⁴ „Entweihung usw. des Heiligen Korans: Jeder, der absichtlich ein Exemplar des Heiligen Korans oder einen Auszug aus ihm entweiht, beschädigt oder schändet oder ihn in irgendeiner herabsetzenden Weise oder für einen rechtswidrigen Zweck verwendet, wird mit lebenslanger Haft bestraft werden.“

⁷⁵ „Verwendung abwertender Bemerkungen usw. in Bezug auf den Heiligen Propheten: Jeder, der durch Worte, sei es gesprochen oder geschrieben, oder durch sichtbare Darstellung oder durch jegliche Verleumdung, Andeutung oder Anspielung direkt oder indirekt den heiligen Namen des Heiligen Propheten Muhammad (Friede sei mit ihm) entweiht, wird mit dem Tode bestraft (oder lebenslanger Haft) [1991 für ungültig erklärt] und ist auch zur Zahlung einer Geldstrafe verpflichtet.“

⁷⁶ Zit. bei Rieck, Andreas T. (2018): *The Shias of Pakistan: An Assertive and Beleaguered Minority*. London: Hurst, S. 23.

Pakistans Blasphemiegesetze sind in ihrer geschichtlichen Entwicklung ursprünglich keine Scharia-gesetze, sondern fußen auf kolonialen Gesetzen der Briten. Eigentlich wäre Blasphemie nach der Auslegung der Scharia mancher Gelehrten kein *ḥadd*-Vergehen, d. h. ein Verbrechen, das mit körperlicher Züchtigung bestraft würde, da der Strafzweck Abschreckung statt Schadensausgleich ist. Gleichwohl ist die Todesstrafe in Pakistan, das mittlerweile die striktesten Anti-Blasphemiegesetze weltweit hat, für die Schmähung der Ehre des Propheten Muhammad die Mindeststrafe, zu der zusätzlich noch eine Geldstrafe hinzukommt. Bereits der islamische Gelehrte Ibn Taimīya (1263–1328) betrachtete die Prophetenbeleidigung als besonders schweres Vergehen wie er in seinem einflussreichen Werk „Das gezogene Schwert gegen den Schmäher des Gesandten“ ausführt.

Mit den Curricula-Veränderungen in den 1970er Jahren wurde auch das Profil der Pakistanstudien als Nationalsozialwissenschaft geschärft, mit dem Ziel, Schüler zu bewussten Patrioten heranzubilden. Die Zielsetzung des Fachs *Pakistan Studies* wird im Curriculum wie folgt beschrieben:

„Den Islam als totale Norm der Lebensführung zu verstehen, die die Basis der Ideologie Pakistans bildet [...] Darzulegen, dass nationale Ziele durch Kooperation, Disziplin, korrekte Priorisierung von Loyalitäten und Auslöschung von Selbstbezogenheit erreicht werden.“⁷⁷

Der pakistanische Islam war also spätestens seit den späten 1970er Jahren einem Funktionswandel unterworfen, „und zwar von einer Theologie zur Ideologie.“⁷⁸

Das Blasphemiegesetz im engeren Sinne bezieht sich lediglich auf den Paragraphen 295-C, der für despektierliche Äußerungen über den Propheten – als einziger Paragraph unabhängig von der Intention (!) – u. a. die Todesstrafe⁷⁹ vorschreibt. Am 30. Oktober 1990 schränkte der 1980 unter Zia-ul-Haq begründete Federal Shariat Court die Toleranzspanne der Bestrafung (lebenslange Haft oder Todesstrafe) drastisch ein und entschied, dass die Strafe für Prophetenblasphemie der Tod ist. Mit

⁷⁷ Malik, S. Jamal (1989): *Islamisierung in Pakistan 1977–84: Untersuchungen zur Auflösung autochtoner Strukturen*. Stuttgart: Franz Steiner, S. 243.

⁷⁸ *Ibid.*, S. 19.

⁷⁹ Die Todesstrafe wurde erst 1984 unter Militärdiktator Zia-ul-Haq als Alternative zu lebenslanger Haft eingeführt – immer noch in einer Phase der verzweifelten Suche Pakistans nach Legitimität in Folge des verlorenen Abspaltungskriegs gegen Ostpakistan, der die Bevölkerung Pakistans um mehr als die Hälfte reduzierte, die geopolitische Bedeutung Pakistans dramatisch minimierte und insbesondere eine enorme psychologische Niederlage gegen die sehr viel erfolgreichere demokratische Referenznation Indien bedeutete. Zia-ul-Haqs Reaktion auf die *Islamische Revolution* im Iran war, den Islam in Pakistan quasi zur Gesetzesreligion zu machen.

der Frist zum 30. April 1991 verloren die Wörtchen „or punishment for life“ ihre Gültigkeit.⁸⁰ Das Urteil argumentiert u. a. mit Koran 8:12 f.,⁸¹ 33:60 f.,⁸² 9:65, 9:12,⁸³ 33:57,⁸⁴ 49:2,⁸⁵ 2:104, 4:46, 59:4 und 2:217. Die Schlussfolgerung lautet u. a. wie folgt:

„66. Im Prinzip waren sich alle Rechtsgelehrten und Religionsgelehrten einig, dass angesichts der oben genannten Verse und des gleichen Status aller Propheten als solche dieselbe Todesstrafe angewendet werden soll, wenn jemand verächtliche Bemerkungen äußert oder auf irgendeine Weise Beleidigungen gegenüber einem von ihnen ausspricht.

67. In Anbetracht der oben genannten Diskussion sind wir der Ansicht, dass die alternative Strafe der lebenslangen Haft gemäß Abschnitt 295-C des Pakistanischen Strafgesetzes den Geboten des Islams gemäß dem Heiligen Quran und der Sunna widerspricht. Daher sollten die genannten Worte daraus gestrichen werden.

68. Zu diesem Abschnitt kann auch eine Klausel hinzugefügt werden, um dieselben Handlungen oder Aussagen über andere Propheten ebenfalls als Straftat mit derselben oben genannten Bestrafung zu betrachten.“⁸⁶

⁸⁰ Federal Shariat Court (1990): *Muhammad Ismail Qureshi versus Pakistan* (Shariat Petition No. 6/L of 1987), <http://khatm-e-nubuwwat.org/lawyers/data/english/8/fed-shariat-court-1990.pdf> [12.06.2023]. Übersetzung von T. G. Muhammad Ismail Qureshi war ein Richter am Verfassungsgericht und klagte, weil er Artikel 295-A für nicht islamkonform hielt.

⁸¹ „Damals, als dein Herr den Engeln eingab: ‚Ich bin mit euch; so stärkt die Gläubigen! Ich werde in die Herzen derer, die ungläubig sind, Schrecken werfen! So haut sie auf den Nacken, und haut auf alle ihre Finger!‘ Dies darum, weil sie Gott und seinem Gesandten zuwiderhandelten. Und wenn jemand Gott und seinem Gesandten zuwiderhandelt – siehe, dann ist Gott streng im Strafen.“

⁸² „Wenn die Heuchler und die, in deren Herzen Krankheit ist, und die Unruhestifter in Medina nicht aufhören, werden wir dich dazu bringen, etwas gegen sie zu unternehmen. Dann werden sie darin nur noch kurz deine Nachbarn sein. Verflucht sind sie, wo immer sie angetroffen werden; sie werden ergriffen und gnadenlos getötet werden.“

⁸³ „Doch wenn sie, nachdem sie einen Bund geschlossen haben, ihre Eide brechen und eure Religion angreifen, dann bekämpft die Anführer des Unglaubens! Siehe, für sie gelten keine Eide. Vielleicht lassen sie ja ab.“

⁸⁴ „Siehe, die Gott und seinen Gesandten schmähen, die wird Gott im Diesseits und im Jenseits verfluchen. Erniedrigende Strafe hält er für sie bereit.“

⁸⁵ „O ihr, die ihr glaubt! Erhebt eure Stimmen nicht über des Propheten Stimme! Und sprecht nicht so laut zu ihm, wie ihr untereinander sprecht, dass eure Werke nicht zuschanden werden, ohne dass ihr’s merkt!“

⁸⁶ Federal Shariat Court (1990): S. 32–33.

Muḥammad Ṭāhir ul-Qādirī, der Anführer der Barelwi-Bewegung *Minhaj ul-Quran*, beispielsweise schlug in einem *YouTube*-Video vor, Nichtmuslime von der Todesstrafe bei Prophetenschmähungen auszunehmen, weil die Hinrichtung von Nichtmuslimen dem islamischen Missionsauftrag (*da'wa*) abträglich sei; in seinen zentralen Schriften zum Schutz der Prophetenehre allerdings verteidigt er die Todesstrafe für Muslime und Nichtmuslime gleichermaßen.⁸⁷

Blasphemiepolitik als Aktionsfrömmigkeit

Gefährlich werden religiös-begründete Gewaltvorstellungen, wenn sie in der politischen Arena zum Machtkampf instrumentalisiert werden.⁸⁸ Frömmigkeitsbasierte Gewaltbereitschaft wiederum scheint sowohl religions- als auch konfessionsspezifisch höchst unterschiedlich verteilt zu sein.⁸⁹

Am 4. Januar 2011 ermordete Mumtāz Qadrī, Polizist und Aktivist der *Da'wat-e Islāmī*, den damaligen Gouverneur Pandschabs, Salmān Ṭaṭīr, mit 28 Schüssen in den Rücken, nachdem der Politiker das Blasphemiegesetz „reformierbar“ nannte. Überraschend war die öffentliche Reaktion auf das Attentat: Nicht der getötete Salman Ṭaṭīr wurde zum gefeierten Märtyrer, sondern sein Mörder Mumtāz Qadrī. Der Heiligenschrein an seinem Grab in der pakistanischen Hauptstadt Islamabad ist gegenwärtig ein hochpopulärer Pilgerort für Barelwis.

⁸⁷ ul-Qādirī, Muḥammad Ṭāhir (2003): *Tahafuz Nāmūs-e Risālat*. Lāhūr: Minhāg-ul Qurān Pablikāišanz.

⁸⁸ Z. B. Assmann, Jan (2017): *Totale Religion: Ursprünge und Formen puritanischer Verschärfung*. Wien: Picus, S. 76: „Das semantische Dynamit, das in den heiligen Texten der monotheistischen Religionen steckt, zündet in den Händen nicht der Gläubigen, sondern der Fundamentalisten, denen es um politische Macht geht und die sich der religiösen Gewaltmotive bedienen, um die Massen hinter sich zu bringen. Die Sprache der Gewalt wird als eine Ressource im politischen Machtkampf missbraucht, um Feindbilder aufzubauen und Angst und Bedrohungsbewusstsein zu schüren.“

⁸⁹ Zu Pakistan dazu: Syed, Jawad, Edwina Pio, Tahir Kamran und Abbas Zaidi (Hg.) (2016): *Faith-Based Violence and Deobandī Militancy in Pakistan*. London: Palgrave Macmillan. Die Gewaltbereitschaft der Barelwis speist sich überwiegend aus der Verteidigung der Prophetenehre durch die Durchsetzung der Blasphemiegesetze. Dazu z. B. Gugler, Thomas K. (2013b): „Angriff auf die Ambiguitätstoleranz: Pakistans Barelwiyat zwischen Prophetenliebe und Sufislamismus“, in: Janet Kursawe und Verena Brenner (Hg.): *Konfliktfaktor Religion? Die Rolle von Religionen in den Konflikten Südasiens*. Baden-Baden: Nomos, S. 131–152. Mit der *Taḥrīk-e Labbaik Pākistān* hat der Diskurs nochmal deutlich an Radikalität gewonnen; siehe Gugler, Thomas K. (2020): „Geschürte Feindbilder – entgrenzte Zorneswut: Kulturkrieger sufischer Prophetenliebe“, in: *Südasien* 40 (4), S. 33–36. Die unterschiedliche Struktur und Dynamik der Gewaltbereitschaft beider sunnitischen Strömungen könnte man mit Verweis auf Menschings Typologie der religiösen Intoleranz erklären. Mensching sieht die formale Intoleranz der Volksreligion in der Verteidigung der Einheit der religiösen Gemeinschaft motiviert. Vgl. Mensching, Gustav (1966): *Toleranz und Wahrheit in der Religion*. München: Siebenstern, S. 114–139.

Mumtāz Qadrī wurde zu Tode verurteilt und im Februar 2016 gehängt. Aus der Bewegung zur Befreiung Mumtāz Qadrīs ging 2017 die islamistische Barelwi-Partei TLP (*Tahrīk-e Labbaik Pākistān*) hervor. Die sufi-islamistische Partei TLP verschreibt sich dem Ziel des Schutzes der Ehre des Propheten.⁹⁰ Sie griff mehrmals mit Massenprotesten in den Politikbetrieb ein:⁹¹ zur Absetzung des Justizministers 2017, der die Vereidigungsformel im Parlament so änderte, dass *Aḥmadīs* theoretisch Parlamentarier werden könnten; dann bei der Aufhebung des Todesurteils gegen Asiya Bibi und 2021 bei der Forderung nach dem Rauswurf des französischen Botschafters nach dem Nachdruck der Muhammad-Karikaturen.⁹² In England gab es mehrere tödliche Anschläge der Sufi-Islamisten auf *Aḥmadīs*, die als „ultimative“ Blasphemiker gelten, da sie die Lehre des Siegels des Propheten anders als Barelwis deuten.

Laut Koran (33:40) besiegelt der Prophet Muhammad die Reihe göttlicher Offenbarungen (*ḥātam al-nabiyīn*), d.h. es kann nach koranischem Verständnis nach Muhammad keine weitere religiöse Offenbarung mehr geben, da mit ihm die göttliche Offenbarung bestätigt und beendet wird.⁹³ In Pakistan wurde dies besonders intensiv diskutiert.⁹⁴ Die Siegelmetapher als Symbol der rechtskräftigen Beglaubigung unter einem Dokument, das damit vor Zusätzen gesichert und somit versiegelt wird, wurde freilich weniger folgenschwer übrigens schon von (Quintus Septimius Florens) Tertullian (ca. 150–220 u. Z.) bezüglich Christus bemüht.⁹⁵

⁹⁰ Gugler, Thomas K. (11.11.2021): „Appeasement für Islamisten: Pakistan fasst Islamisten mit Samthandschuchen an“, *Jungle World*, <https://jungle.world/artikel/2021/45/appeasement-fuer-islamisten> [18.07.2023].

⁹¹ Paracha, Nadeem Farooq (2020): *Soul Rivals: State, Militant and Pop Sufism in Pakistan*. Lahore: Vanguard.

⁹² Gugler, Thomas K. (22.04.2021): „Fromme Frankophobie: Nach dem Verbot der islamistischen TLP eskalieren die Proteste in Pakistan“, *Jungle World*, <https://jungle.world/artikel/2021/16/fromme-frankophobie> [18.07.2023].

⁹³ Zur theologischen und politischen Bedeutung der Siegelmetapher siehe Rubin, Uri (2014): „The Seal of the Prophets and the Finality of Prophecy: On the Interpretation of the Qur’ānic Sūrat al-Aḥzāb (33)“, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 164 (1), S. 65–96; ausführlicher zur Sohnlosigkeit: Powers, David S. (2011): *Muḥammad is Not the Father of Any of Your Men: The Making of the Last Prophet*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

⁹⁴ Siehe Kamran, Tahir (2015): „The Pre-History of Religious Exclusionism in Contemporary Pakistan: *Khatam-e-Nubuwwat* 1889–1953“, in: *Modern Asian Studies* 49 (6), S. 1840–1874.

⁹⁵ So wird Christus in seiner antijüdischen Streitschrift *Adversus Iudaeos* 8:12 als „signaculum omnium prophetarum“ – Siegel aller Propheten – bezeichnet. Zirker, Hans (1999): *Der Koran: Zugänge und Lesarten*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 40 und 196.

Bei Debatten über Religionsfreiheit sollten wir die Unterschiede zwischen privater, institutioneller und öffentlicher Religion nicht unbeachtet lassen: „Islam ist eine öffentliche Religion *par excellence*.“⁹⁶

Ein weiteres wichtiges „Barelwi-Martyrium“ spielte sich in Deutschland ab: Amir Cheema betrat am 20. März 2006 die Zentrale des Axel-Springer-Verlags in Berlin, um Roger Köppel, zu der Zeit Chefredakteur der *Welt*, wegen des Nachdrucks von Mohammed-Karikaturen zu ermorden. Er wurde von Sicherheitskräften am Gebäudeeingang überwältigt und kam nicht einmal in die Nähe von Köppels Büro. Während seiner Untersuchungshaft in Berlin-Moabit erhängte sich Amir Cheema mit seiner Jogginghose. In Pakistan entspann sich ein Märtyrerkult um ihn, da viele Pakistaner davon ausgehen, dass Amir Cheema von deutschen Polizisten zu Tode gefoltert wurde.⁹⁷ Kurioserweise verwerfen Barelwis nicht nur die Selbstmordthese, sondern auch, dass sein Attentat scheiterte. In der zentralen 400-seitigen *Urdū*-Hagiografie droht Amir Cheema den Sicherheitskräften mit einer Bombe, woraufhin diese, voller Todesfurcht, erzitternd vor ihm zurückwichen. Amir Cheema ermordet Roger Köppel erfolgreich und befördert ihn – mehrfach erdolcht und ausgeweidet – in die Abgründe der Hölle; obwohl die deutschen Ärzte noch verzweifelt ihr Bestes zur Rettung des Lebens des Blasphemikers versucht hätten.⁹⁸ So geht Blasphemieverbotspoesie.

Diese in der jüngsten Gegenwart vollzogene politische Aufladung der Blasphemiedebatte birgt ein Konfliktpotential, das in Europa noch nicht gänzlich nachvollzogen wird, wie auch die Koranverbrennung durch einen Iraker im Juni 2023 in Stockholm demonstrierte, die heftige Massenproteste in Pakistan auslöste und auch die Ausschreitungen gegen Kirchen und Wohnhäuser von Christen in der ostpakistanischen Kleinstadt Jaranwala im August provozierte.

„Die Geschichte kennt genug Gewalt und Unrecht, verübt im Namen Gottes, um in der heutigen aufgeklärten Welt alles daran zu setzen, religiöse Grundannahmen vom Einfluss auf Rechtsprechung und Justiz fernzuhalten.“⁹⁹

⁹⁶ Krämer, Gudrun (2011): *Demokratie im Islam: Der Kampf für Toleranz und Freiheit in der arabischen Welt*. München: C. H. Beck, S. 101.

⁹⁷ Schaflechner, Jürgen (2019): „Blasphemy and the appropriation of vigilante justice in ‘hagiographic’ writing in Pakistan“, in: Paul Rollier et al. (Hg.): *Outrage: The Rise of Religious Offence in Contemporary South Asia*. London: UCL Press, S. 208–235.

⁹⁸ Qādirī, Ḥālid Maḥmūd (2006): *‘Āṣiq-e Rasūl-e Maqḥūl: Ġāzī Āmir ‘Abdul Raḥman Čimah Šahīd*. Ohne Ort: Ġamī‘at-e ‘Ulamā-ye Pākistān, S. 145.

⁹⁹ Goetze, Andreas (2013): *Religion fällt nicht vom Himmel: Die ersten Jahrhunderte des Islams*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 366.

Literatur

- Arshad, Muhammad Rasheed und Farid Bin Masood (2019): "Discourse on the Significance of Rituals in Religious Socialization", in: *Journal of Islamic Thought and Civilization* 9 (2), S. 194–211.
- Āṣī, Muḥammad Ibrāhīm (2006) [1999]: *Faiḏān-e Šarī'at*. New Delhi: Farid Book Depot.
- Assmann, Jan (2017): *Totale Religion: Ursprünge und Formen puritanischer Verschärfung*. Wien: Picus.
- ‘Aṭṭār, Muḥammad Ilyās Qādirī (2006) [1988]: *Faiḏān-e Sunnat*. Karācī: Maktabat al-Madīna.
- Bauman, Zygmunt (2007): *Leben in der flüchtigen Moderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Beinhauer-Köhler, Bärbel (2002): *Fāṭima bint Muḥammad: Metamorphosen einer frühislamischen Frauengestalt*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Benedict, Burton (1965): *Mauritius: The Problems of a Plural Society*. London: Pall Mall.
- Bobzin, Hartmut (2010): *Der Koran*. München: C. H. Beck.
- Bravmann, M. M. (1972): *The Spiritual Background of Early Islam*. Leiden: Brill.
- Cook, Michael (2014): *Ancient Religions, Modern Politics: The Islamic Case in Comparative Perspective*. Princeton: Princeton University Press.
- Dawateislami Austria (Kein Datum): [Profil], *TikTok*, <https://www.tiktok.com/@dawateislamiat> [11.06.2023].
- Dawateislami Austria [Österreich] (Kein Datum): „Highlights|Maulid-an-Nabi-Prozession 2022|Wien|Dawat-e-Islami|Austria“, *YouTube*, https://youtu.be/_6_viokv2k [11.06.2023].
- Dies. (Kein Datum): „Invitation/Einladung. Maulid-an-Nabi-Prozession. Juloo E Milad Vienna 2022“, *YouTube*, https://youtu.be/R7jvJzt_jII [11.06.2023].
- Dawateislami Austria [Österreich] [@DawateislamiAustria] (Kein Datum): „Offizielle Seite von Dawat-e-Islami Österreich“, *YouTube*, <https://www.youtube.com/channel/UCBVk2WfYsoHWOUFB89qIzQ> [11.06.2023].
- Dawat-E-Islami (17.10.2020): "Conduct of area visits in Austria", *Dawateislami*, <https://news.dawateislami.net/Conduct-of-area-visits-in-Austria> [11.06.2023].
- Dies. (26.01.2021): "Madani Halqa conducted in Austria", *Dawateislami*, <https://news.dawateislami.net/Madani-Halqa-conducted-in-Austria> [11.06.2023].
- Dies. (19.03.2021): "Sunnah-inspiring Ijtima' held in Vienna, Austria", *Dawateislami*, <https://news.dawateislami.net/Ijtima--held-in-Vienna-Austria> [11.06.2023].
- Dies. (19.03.2021): "The activity 'calling people to righteousness' carried out in a city of [sic]", *Dawateislami*, <https://news.dawateislami.net/calling-people-to-righteousness-in-Austria> [11.06.2023].
- Dies. (24.09.2021): "Online Sunnah-inspiring ijtimā' conducted in Vienna, Austria", *Dawateislami*, <https://news.dawateislami.net/Online-ijtima-conducted-in-Vienna-Austria> [11.06.2023].

- Di Maggio, Robert (2022): *Islam und Muslim*innen in Südtirol: Ein Einblick in das Leben der muslimischen Vereinigungen in Südtirol*. Universität Graz, Magisterarbeit, <https://unipub.uni-graz.at/obvugrhs/content/titleinfo/7648454/full.pdf> [11.06.2023].
- Diplomacy & Commerce Austria (02.11.2021): „S. E. Aftab A. Khokher, Botschafter der Islamischen Republik Pakistan – Interview“, *Diplomacy&Commerce*, <http://diplomacyandcommerce.at/s-e-aftab-a-khokher-botschafter-der-islamischenrepublik-pakistan-interview-deng/> [10.07.2023].
- Federal Shariat Court (1990): *Muhammad Ismail Qureshi versus Pakistan* (Shariat Petition No. 6/L of 1987), <http://khatm-e-nubuwwat.org/lawyers/data/english/8/fed-shariat-court-1990.pdf> [12.06.2023].
- Gennep, Arnold van (2005): *Übergangsriten (Les rites de passage)*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Goetze, Andreas (2013): *Religion fällt nicht vom Himmel: Die ersten Jahrhunderte des Islams*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Goldziher, Ignaz (1961) [1890]: *Muhammedanische Studien*. Zweiter Teil. Hildesheim: Georg Olms.
- Graf, Friedrich Wilhelm (2007): *Die Wiederkehr der Götter: Religion in der modernen Kultur*. München: C. H. Beck.
- Ders. (2014): *Götter global: Wie die Welt zum Supermarkt der Religionen wird*. München: C. H. Beck.
- Ders. (2009): *Missbrauchte Götter: Zum Menschenbilderstreit in der Moderne*. München: C. H. Beck.
- Ders. (2006): *Moses Vermächtnis: Über göttliche und menschliche Gesetze*. München: C. H. Beck.
- Ders. (2019): „Einleitung“, in: Ders. und Carl Friedrich Gethmann (Hg.): *Identität – Hass – Kultur*. Göttingen: Wallstein, S. 9–12.
- Griffith, James L. (2013): *Religion hilft, Religion schadet: Wie der Glaube unsere Gesundheit beeinflusst*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Gugler, Thomas K. (10.09.2008): „Die Dār-al-‘ulūm Deoband: Ein Rundgang durch das Zentrum islamischer Gelehrsamkeit in Südasien“, in: *suedasien.info*, <http://www.suedasien.info/analysen/2555> [15.07.2023].
- Ders. (2011): *Mission Medina: Da‘wat-e Islāmī und Tablīgī Ğamā‘at*. Würzburg: Ergon.
- Ders. (2013a): „Muslim Youths on Tablīghī Journeys“, in: *Asien* 126, S. 68–84.
- Ders. (2013b): „Angriff auf die Ambiguitätstoleranz: Pakistans Barelwiyat zwischen Prophetenliebe und Sufislamismus“, in: Janet Kursawe und Verena Brenner (Hg.): *Konfliktfaktor Religion? Die Rolle von Religionen in den Konflikten Südasiens*. Baden-Baden: Nomos, S. 131–152.
- Ders. (2020): „Geschürte Feindbilder – entgrenzte Zorneswut: Kulturkrieger sufischer Prophetenliebe“, in: *Südasien* 40 (4), S. 33–36.
- Ders. (08.10.2020): „Todbringende Prophetenliebe“, *Jungle World*, <https://jungle.world/artikel/2020/41/todbringende-prophetenliebe> [15.07.2023].
- Ders. (22.04.2021): „Fromme Frankophobie: Nach dem Verbot der islamistischen TLP eskalieren die Proteste in Pakistan“, *Jungle World*, <https://jungle.world/artikel/2021/16/fromme-frankophobie> [18.07.2023].

- Ders. (11.11.2021): „Appeasement für Islamisten: Pakistan fasst Islamisten mit Samthandschuhen an“, *Jungle World*, <https://jungle.world/artikel/2021/45/appeasement-fuer-islamisten> [18.07.2023].
- Ders. (kein Datum): *Die Tehreek-e Labbaik Pakistan im Überblick*, <https://www.ffgi.net/files/pub/pub-Kugler-Tehreek-e-Labbaiik.pdf> [16.07.2023].
- Hasan, Mushirul (Hg.) (2010): *Islam in a Globalized World: Negotiating Faultlines*. Gurgaon: ImprintOne.
- Islamlandkarte (Kein Datum): „Faizan-e Madina Moschee“, *Islamlandkarte*, <https://www.islamlandkarte.at/detail/faizan-e-madina-moschee> [15.07.2023].
- Dies. (Kein Datum): „New Pak Community ‚Kulturverein‘ Linz“, *Islamlandkarte*, <https://www.islamlandkarte.at/detail/new-pak-community-kulturverein-linz> [10.07.2023].
- Kamran, Tahir (2015): „The Pre-History of Religious Exclusionism in Contemporary Pakistan: *Khatam-e-Nubuwwat* 1889–1953“, in: *Modern Asian Studies* 49 (6), S. 1840–1874.
- Kippenberg, Hans G., (2006): „Das Sozialkapital religiöser Gemeinschaften im Zeitalter der Globalisierung“, in: Georg Pfeiderer und Ekkehard W. Stegemann (Hg.): *Religion und Respekt: Beiträge zu einem spannungsreichen Verhältnis*. Zürich: Theologischer Verlag: 245–271.
- Krämer, Gudrun (2011): *Demokratie im Islam: Der Kampf für Toleranz und Freiheit in der arabischen Welt*. München: C. H. Beck.
- Kuiper, Matthew J. (2018): *Da‘wa and Other Religions: Indian Muslims and the Modern Resurgence of Global Islamic Activism*. New York: Routledge.
- Lohlker, Rüdiger (2016): *Theologie der Gewalt: Das Beispiel IS*. Wien: UTB.
- Malik, S. Jamal (1989): *Islamisierung in Pakistan 1977–84: Untersuchungen zur Auflösung autochtoner Strukturen*. Stuttgart: Franz Steiner.
- Ders. (2003): „Muslim Culture and Reform in 18th Century South Asia“, in: *Journal of the Royal Asiatic Society* 13 (2), S. 227–243.
- Ders. (1998): „Islamic Mission and Call: The Case of the International Islamic University, Islamabad“, in: *Islam and Christian-Muslim Relations* 9 (1), S. 31–45.
- Meier, Fritz (2002): *Bemerkungen zur Mohammedverehrung. Teil 1: Die Segenssprechung über Mohammed*. Leiden: Brill.
- Mensching, Gustav (1966): *Toleranz und Wahrheit in der Religion*. München: Siebenstern.
- Metcalf, Barbara D. (2005) [1982]: *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860–1900*. New Delhi: Oxford University Press.
- Dies. (2009): „Jihad in the Way of God: A Tablighi Jama‘at Account of a Mission in India“, in: Dies. (Hg.): *Islam in South Asia in Practice*. Princeton: Princeton University Press, S. 240–249.
- Dies. (1996): „New Medinas. The Tablighī Jamā‘at in America and Europe“, in: Dies. (Hg.): *Making Muslim Space in North America and Europe*. Berkeley: University of California Press, S. 110–127.
- Dies. (1993): „Living Hadīth in the Tablighī Jamā‘at“, in: *Journal of Asian Studies* 52 (3), S. 584–608.

- Dies. (1993): "Remaking Ourselves. Islamic Self-Fashioning in a Global Movement of Spiritual Renewal", in: Martin E. Marty und R. Scott Appleby (Hg.): *Accounting for Fundamentalisms*. Chicago: University of Chicago Press, S. 706–725.
- Mohr, Martin (26.06.2023): „Asylanträge in Österreich nach Herkunftsländern 2022“, *statista*, <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/293216/umfrage/asylantraege-in-oesterreich-nach-herkunftslaendern/> [10.07.2023].
- Nagel, Tilman (2010): *Mohammed: Zwanzig Kapitel über den Propheten der Muslime*. München: Oldenbourg.
- Neuwirth, Angelika (2009): "Imagining Mary – Disputing Jesus: Reading Sūrat Maryam and related Meccan texts within the Qur'ānic communication process", in: Benjamin Jokisch, Ulrich Rebstock und Lawrence I. Conrad (Hg.): *Fremde, Feinde und Kurioses: Innen- und Außenansichten unseres muslimischen Nachbarn*. Berlin: de Gruyter, S. 383–416.
- Dies. (2008): "Debating Christian and Jewish Traditions: Embodied Antagonisms in sūrat Āl 'Imrān (Q 3:1–62)", in: Otto Jastrow, Shabo Talay und Herta Hafenrichter (Hg.): *Studien zur Semitistik und Arabistik: Festschrift für Hartmut Bobzin zum 60. Geburtstag*. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 281–303.
- Paracha, Nadeem Farooq (2020): *Soul Rivals: State, Militant and Pop Sufism in Pakistan*. Lahore: Vanguard.
- Peterson, Roger, Gordon Aeschliman und R. Wayne Sneed (2003): *Maximum Impact Short-Term Mission: The God-Commanded Repetitive Deployment of Swift, Temporary Non-Professional Missionaries*. Minneapolis: STEM Press.
- Powers, David S. (2011): *Muḥammad is Not the Father of Any of Your Men: The Making of the Last Prophet*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Putnam, Robert (2007): "E Pluribus Unum: Diversity and Community in the Twenty-first Century", in: *Scandinavian Political Studies* 30 (2), S. 137–174.
- Qādirī, Ḥālīd Maḥmūd (2006): *Āšīq-e Rasūl-e Maqbūl: Ġāzī Āmir 'Abdul Raḥman Čimah Šahīd*. Ohne Ort: Ġamā'at-e 'Ulamā'-ye Pākistān.
- ul-Qādirī, Muḥammad Ṭāhir (2003): *Taḥafuẓ Nāmūs-e Risālat*. Lāhūr: Minhāğ-ul Qurān Pablīkaišanz.
- Ramadan, Tariq (2007): *In the Footsteps of the Prophet: Lessons from the Life of Muhammad*. New York: Oxford University Press.
- Raza Khan, Imam Ahmad (1996) [1908]: *The Essentials of the Islamic Faith [Tahdīd al-Imān]: The Importance of the Highest Respect for Allah Ta'āla and the Prophet (saw)*. Lahore: Vision Islamic Publications.
- Reetz, Dietrich (Hg.) (2010): *Islam in Europa: Religiöses Leben heute. Ein Portrait ausgewählter islamischer Gruppen und Institutionen*. Münster: Waxmann.
- Ridgeon, Lloyd (Hg.) (2015): *Sufis and Salafis in the Contemporary Age*. London: Bloomsbury.
- Rieck, Andreas T. (2018): *The Shias of Pakistan: An Assertive and Beleaguered Minority*. London: Hurst.

- Riesebrodt, Martin (2007): *Cultus und Heilsversprechen: Eine Theorie der Religionen*. München: C. H. Beck.
- Rohe, Mathias (2022): *Das islamische Recht: Geschichte und Gegenwart*. München: C. H. Beck.
- Roy, Olivier (2007): *Secularism Confronts Islam*. New York: Columbia University Press.
- Ders. (2005): *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*. New Delhi: Rupa.
- Rubin, Uri (2014): "The Seal of the Prophets and the Finality of Prophecy: On the Interpretation of the Qur'anic Sūrat al-Aḥzāb (33)", in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 164 (1), S. 65–96.
- Ruhland, Heike (2019): *Peacebuilding in Pakistan: A Study on the Religious Minorities and Initiatives for Interfaith Harmony*. Münster: Waxmann.
- Sanyal, Usha (1996): *Devotional Islam and Politics in British India: Ahmad Riza Khan Bareilwi and His Movement, 1870–1920*. Delhi: Oxford University Press.
- Dies. (2005): *Ahmad Riza Khan Bareilwi: In the Path of the Prophet*. Oxford: Oneworld.
- Dies. (2008): "Ahl-i Sunnat Madrasas: The Madrasa Manzar-i Islam, Bareilly, and Jamia Ashrafiyya, Mubarakpur", in: Jamal Malik (Hg.): *Madrasas in South Asia: Teaching Terror?* London: Routledge, S. 23–44.
- Dies. (1998): "Generational Changes in the Leadership of the Ahl-e Sunnat Movement in North India During the Twentieth Century", in: *Modern Asian Studies* 32 (3), S. 635–656.
- Schaflechner, Jürgen (2019): "Blasphemy and the appropriation of vigilante justice in 'hagiographic' writing in Pakistan", in: Paul Rollier et al. (Hg.): *Outrage: The Rise of Religious Offence in Contemporary South Asia*. London: UCL Press, S. 208–235.
- Schmidinger, Thomas und Dunja Larise (Hg.) (2008): *Zwischen Gottesstaat und Demokratie: Handbuch des politischen Islam*. Wien: Deuticke.
- Schoeler, Gregor (1996): *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds*. Berlin: de Gruyter.
- Schöllner, Marco (Hg.) (2007): *Yahyā Ibn Sharaf Al-Nawawī: Das Buch der Vierzig Hadithe. Kitāb al-Arbaʿīn*. Frankfurt a. M.: Verlag der Weltreligionen.
- Schrode, Paula und Udo Simon (Hg.) (2012): *Die Sunna leben: Zur Dynamik islamischer Religionspraxis in Deutschland*. Würzburg: Ergon.
- Statistik Austria (25.04.2023): „Religionsbekenntnis“, *Statistik Austria*, <https://www.statistik.at/statistiken/bevoelkerung-und-soziales/bevoelkerung/weiterfuehrende-bevoelkerungsstatistiken/religionsbekenntnis> [31.07.2023].
- Šākīr ʿAlī Nūrī, Muḥammad (2006): *Barakāt-e Šarīʿat*. III Vols. Mumbai: Maktaba-ye Taiba.
- Sloterdijk, Peter (2007): *Gottes Eifer: Vom Kampf der drei Monotheismen*. Berlin: Verlag der Weltreligionen.
- Smelser, Neil J. (2009): *The Odyssey Experience: Physical, Social, Psychological, and Spiritual Journeys*. Berkeley: University of California Press.

- Stein, Ruth (2010): *For Love of the Father: A Psychoanalytic Study of Religious Terrorism*. Stanford: Stanford University Press.
- Syed, Jawad, Edwina Pio, Tahir Kamran und Abbas Zaidi (Hg.) (2016): *Faith-Based Violence and Deobandi Militancy in Pakistan*. London: Palgrave Macmillan.
- Tiesler, Nina Clara (2006): *Muslimen in Europa: Religion und Identitätspolitik unter veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen*. Münster: Lit.
- Turner, Victor W. (1969): *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine.
- Waardenburg, Jacques (2002): *Islam: Historical, Social and Political Perspectives*. Berlin: de Gruyter.
- Weismann, Itzhak und Jamal Malik (Hg.) (2020): *Culture of Da'wa: Islamic Preaching in the Modern World*. Salt Lake City: The University of Utah Press.
- Wiedl, Nina (2017): *Zeitgenössische Rufe zum Islam: Salafitische Da'wa in Deutschland 2002–2011*. Baden-Baden: Nomos.
- Wrogemann, Henning (2016): *Muslimen und Christen in der Zivilgesellschaft: Religiöse Geltungsansprüche und die Frage der Toleranz aus religions- und missionswissenschaftlicher Sicht*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Ders. (2022): *Bibel und Koran: Christen und Muslime in Dialog und Differenz*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Yildirim, Cüneyd (2022): „Muhammad als Vorbild: Entwicklungen seit dem 19. Jahrhundert und Typen der imitatio Muhammadi“, in: Peter Antes (Hg.): *Islam III. Vom 19. Jahrhundert bis heute*. Stuttgart: Kohlhammer, S. 218–235.
- Zakarīyā, Muḥammad (2001): *Faḍā'il-e A'māl*. 2 Vols. New Delhi: Idāra-e Dīnīyāt.
- Zirker, Hans (1999): *Der Koran: Zugänge und Lesarten*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

SUNNAISIERUNG UND BLASPHEMIEPOLITIK

am Beispiel islamischer Laienprediger

Grundlagenbericht 07

2024

Von Thomas K. Gugler