

Dietrich Reetz
(Hrsg.)



Islam in Europa:
Religiöses Leben heute

Ein Portrait
ausgewählter
islamischer
Gruppen und
Institutionen

WAXMANN

Islam in Europa: Religiöses Leben heute

Dietrich Reetz (Hrsg.)

Islam in Europa: Religiöses Leben heute

Ein Portrait ausgewählter islamischer
Gruppen und Institutionen



Waxmann 2010
Münster / New York / München / Berlin

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Das dieser Publikation zugrundeliegende Vorhaben wurde mit Mitteln des Bundesministeriums für Bildung und Forschung unter dem Förderkennzeichen 07 GW 03 gefördert. Die Verantwortung für den Inhalt dieser Veröffentlichung liegt bei den Autorinnen und Autoren.



ISBN 978-3-8309-2381-7

© Waxmann Verlag GmbH, Münster 2010

www.waxmann.com

info@waxmann.com

Umschlaggestaltung: Christian Awerbeck, Münster

Druck: Hubert & Co., Göttingen

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier,
säurefrei gemäß ISO 9706



Alle Rechte vorbehalten

Printed in Germany

Inhalt

Dietrich Reetz

Islam in Europa: Religiöses Leben heute	9
Idee und Anliegen.....	9
Muslime als religiöse Minderheit.....	10
Veränderung der Wahrnehmung und Rolle der Forschung.....	11
Die islamische Mission	12
Politisch-soziale Netzwerke	13
Muslimische Bildungseinrichtungen.....	15
Aufbau des Handbuchs	17

Dietrich Reetz

Frömmigkeit in der Moderne: die Laienprediger der Tablighi Jama‘at	19
1. Entstehung und Geschichte	19
2. Organisationsformen, Alltagspraxis und Aktivitäten	27
3. Lehre und Weltanschauung	35
4. Die Bewegung in Europa.....	38
5. Einschätzung.....	46
6. Weiterführende Informationen.....	49

Thomas K. Gugler

Moderne Standardisierung und traditionelle Frömmigkeit: Die pakistanische Missionsbewegung Da‘wat-e Islami	53
1. Entstehung und Geschichte	53
2. Organisationsformen, Alltagspraxis und Aktivitäten	59
3. Lehre und Weltanschauung	65
4. Die Bewegung in Europa.....	66
5. Einschätzung.....	68
6. Weiterführende Informationen.....	70

Andrea Latban

Reform, Glauben und Entwicklung: die Herausforderungen für die Ahmadiyya-Gemeinde 79

- 1. Entstehung und Geschichte 79
- 2. Organisationsformen, Alltagspraxis und Aktivitäten 86
- 3. Lehre und Weltanschauung 95
- 4. Die Bewegung in Europa 97
- 5. Einschätzung 104
- 6. Weiterführende Informationen 105

Schirin Amir-Moazami

Die Islamische Gemeinschaft Millî Görüş im Spannungsfeld von transnationaler Dynamik und deutscher Islampolitik 109

- 1. Entstehung und Geschichte 109
- 2. Die Bewegung in Europa 113
- 3. Anhängerschaft (Herkunft, Sozialprofil) 118
- 4. Organisationsformen, Alltagsleben, Aktivitäten 119
- 5. Beziehungen zur Herkunftsgesellschaft 120
- 6. Beziehungen zu anderen islamischen Bewegungen 121
- 7. Verhältnis zur Mehrheitsgesellschaft 122
- 8. Weiterführende Informationen 126

Frank Peter

Die Union des Organisations Islamiques de France und die Tradition der Muslimbrüder im Zeitalter der Integrationspolitik 145

- 1. Entstehung und Geschichte 146
- 2. Organisationsformen und Aktivitäten 147
- 3. Lehre und Weltanschauung 153
- 4. Die UOIF, Laizität und der französische Staat 161
- 5. Schlussbemerkungen 165
- 6. Weiterführende Informationen 167

Melanie Kamp

Islamische Ausbildungseinrichtungen in Deutschland und Europa 171

1. Entstehung und Geschichte islamischer Ausbildungseinrichtungen in Europa..... 172
2. Die Entwicklung islamischer Bildungseinrichtungen in Deutschland..... 176
3. Das Institut für interreligiöse Pädagogik und Didaktik..... 179
4. Das Islamologische Institut 181
5. Welche Perspektiven haben islamische Ausbildungseinrichtungen
in Deutschland und Europa? 185
6. Weiterführende Informationen 188

Inga Niehaus

Muslimische Minderheiten und ihre islamischen Schulen in Europa 191

1. Entstehung islamischer Schulen in verschiedenen europäischen Ländern..... 191
2. Die Rolle der Schulverbände in der Unterstützung islamischer Schulen..... 196
3. Islamische Schulen zwischen säkularem und religiösem Curriculum 197
4. Herkunft und Qualifikation von Lehrern an islamischen Schulen..... 199
5. Das Konzept der Islamisierung des Wissens und seine Bedeutung
für islamische Schulen 200
6. Islamische Schulen und die Frage nach dem sozialen Zusammenhalt..... 201
7. Madani High School – eine islamische Musterschule in England..... 203
8. Perspektiven islamischer Schulen..... 205
9. Weiterführende Informationen 208

Glossar..... 213

Index 228

Bibliographie 234

Verzeichnis der Abbildungen und Tabellen

Tabelle: Entstehung von Tablighi-Zentren in Europa	39
Tabelle: Entwicklung der Tablighi Jama‘at in Frankreich	41
Organigramm der Tablighi Jama‘at (IJ).....	48
Organigramm der Da‘wat-i Islami (DI).....	60
Organigramm der Ahmadiyya-Bewegung (AMJ)	87
Organigramm der Islamischen Gemeinschaft Millî Görüş (IGMG)	117
Fotografien	129
Tabelle: Daten zur Organisation der UOIF	168
Tabelle: Islamische Schulen in europäischen Ländern	208

Islam in Europa: Religiöses Leben heute

Idee und Anliegen

Dieses Handbuch hat das Anliegen, die Ergebnisse der Forschung des Verbundprojektes „Muslime in Europa und ihre Herkunftsgesellschaften in Asien und Afrika“, das zwischen 2006 und 2009 vom Bundesministerium für Bildung und Forschung gefördert wurde, einer breiteren Öffentlichkeit zu erschließen. Es geht um ausgewählte muslimische Akteure und Institutionen, die bewusst Lebensformen öffentlicher und organisierter Religion in Europa anstreben. Die Beiträge hier sollen die Möglichkeit geben, mehr über ihre Geschichte, Ziele und Motive zu erfahren. Dies erscheint deshalb besonders notwendig, weil die bisherige Forschung zum Islam in Europa häufig die Tendenz zur Individualisierung und Säkularisierung bei den Muslimen hervorhob (Babès 1997; Cesari 1997; Khosrokhavar 1997; Tietze 2001; Klinkhammer 2000; Frese 2002). Damit stellte sie die graduelle Entfernung oder Distanzierung von traditionellen Formen der Religionsausübung in den Vordergrund. Dieser Trend wurde mit der Dynamik der Integration erklärt. Es wurde angenommen, die neuen Generationen der eingewanderten Muslime wären weniger an der Religion interessiert als die ersten Einwanderer. Dem lag die oft unausgesprochene Überlegung zugrunde, dass nur die Säkularisierung zu einer erfolgreichen Eingliederung in Europa führen könne. Die Entwicklung der letzten 30 Jahre zeigt jedoch, dass es auch andere Tendenzen gibt. Muslime, aber nicht nur sie, rücken wieder stärker die Religion in den Mittelpunkt ihres gesellschaftlichen Engagements (Göle und Ammann 2004). Bis dahin schien es, dass sich die Religion seit der Aufklärung in Europa schrittweise zurückziehen schien. Die Rückkehr von Religion in den öffentlichen Raum wurde nun häufig am Islam festgemacht. Auch in Deutschland bezeichnen sich heute mehr denn je Bürger muslimischer Abstammung als religiös (Brettfeld/Wetzels 2007; Sen/Sauer 2006; Bertelsmann-Stiftung 2008). Dabei verbinden die meisten Muslime religiöses Engagement mit dem Bedürfnis, als vollwertige europäische Bürger akzeptiert und anerkannt zu werden. Diese gegenläufigen und nur scheinbar paradoxen Entwicklungen hängen nicht zuletzt mit der wechselvollen Geschichte der europäischen Muslime zusammen. Das betrifft sowohl die Entwicklung ihrer Präsenz als auch ihrer Wahrnehmung.

Wenn am Freitag jeder Woche der Ruf zum Gebet ergeht, dann folgen ihm heute Muslime in vielen Ländern Europas. Ihre religiösen Bräuche gehören zum europäischen Alltag. Dennoch sind viele Bürger in Europa noch immer wenig mit den Muslimen, ihrer Religion und Kultur, vertraut. Die meisten Bürger wie auch viele Vertreter des Staates und der Politik nehmen die Muslime als Fremde wahr (Bielefeldt 2007; Halm 2008). Erst allmählich beginnt ein öffentlicher Prozess des Umdenkens, der Muslime als Europäer und Teil Europas begreift.

Muslime als religiöse Minderheit

Folgt man den offiziellen Schätzungen, leben etwa 15 Millionen Muslime in den Ländern der Europäischen Union. Das macht einen Anteil von drei Prozent an der Gesamtbevölkerung aus. In Deutschland leben derzeit etwa 3,8 bis 4,3 Millionen Muslime (ca. 4,6 % bis 5,2 % der Gesamtbevölkerung; vgl. Haug et al. 2009, 11). Aber diese Zahlen weisen auf ein grundlegendes Dilemma hin. Zumeist stützen sich diese Angaben auf die Zahl der Bürger aus muslimischen Ländern und Mehrheitskulturen. Hier wird von der Staatsangehörigkeit und Kulturzugehörigkeit auf die Zugehörigkeit zur Religion des Islam geschlossen. Obwohl auch viele muslimische Aktivisten so argumentieren, bleiben dabei Angehörige anderer Religionen oder säkulare Bürger dieser Länder unberücksichtigt. Die Zahlen spiegeln also nicht unbedingt die Zugehörigkeit zu muslimischen Gemeinden wider.

Der Status des Islam als religiöse Minderheit spielt bis heute eine große Rolle in der europäischen Debatte. Gerade jene, die Europa als christlichen oder christlich geprägten Kontinent deklarieren wollen, verweisen darauf. Der Minderheitsstatus und vor allem dessen späte Anerkennung und Legalisierung haben auch dazu geführt, dass Muslime in Europa als religiöse Gemeinschaften oft nicht die gleichen Rechte besitzen wie die christlichen und jüdischen Gemeinschaften. Hier findet sich ein weiteres Paradoxon: Das „christlich geprägte“ Europa deklariert sich in der heutigen Debatte hauptsächlich als säkular oder laizistisch (vgl. Scheliha 2004, 148). Tatsächlich ist der Grad der Trennung von Staat und Religion in Europa höchst verschieden (Kippenberg 2008). Viele Länder privilegieren in unterschiedlicher Weise die christlichen Kirchen, wenn man beispielsweise an die anglikanische Staatskirche in Großbritannien oder die Verfassungsprivilegien der Kirchen in Deutschland denkt.

Aber auch für die muslimischen Theologen spielt der Minderheitenstatus des Islam eine wichtige Rolle. Aus dieser Minderheitensituation entsteht für die Gelehrten die Notwendigkeit und zugleich auch die Möglichkeit, religiöse Rechte und Pflichten von Muslimen so auszulegen, dass sie letztlich in Übereinstimmung mit den Gesellschaftsprinzipien der europäischen Staaten gebracht werden können (Rohe 2007).

Doch bedeutet dieser Minderheitsstatus keineswegs, dass der Islam Europa fremd war oder ist. In der Geschichte Europas hatte der Islam gemeinsam mit den anderen Mittelmeerreligionen seinen Anteil, den Kontinent mit geprägt zu haben. So besteht das europäische Paradoxon darin, dass Europas Charakter durch religiöse und kulturelle Zentren geformt wurde, die außerhalb seiner geografischen Grenzen im östlichen Mittelmeerraum lagen (Kippenberg 2008). Dennoch entwickelte sich die muslimische Präsenz in Europa ungleich. Man könnte mit Tiesler (2006) drei Phasen unterscheiden. Die vergangene historische Präsenz des Islam im spanischen Andalusien vom 7. bis zum 13. Jahrhundert hatte Teil an der Blütezeit Europas in Kultur, Handel, Philosophie und Bildung. Die historische Präsenz im Gefolge des osmanischen Reiches erstreckte sich ausgehend von der heutigen Türkei auf den Balkan und Südosteuropa. Die jüngere Präsenz

seit Beginn des 20. Jahrhunderts ist hauptsächlich ein Ergebnis von Migration durch koloniale Eroberung, wirtschaftliches Wachstum und gewaltträchtige Konflikte.

Doch zeigte sich in der Minderheitensituation noch deutlicher die kulturelle, sprachliche und auch doktrinäre Vielfalt muslimischer Lebensformen. Dies fällt in der muslimischen Mehrheitsgesellschaft nicht immer sofort auf, vor allem, wenn die eine oder andere Form des Bekenntnisses vorherrscht. In Europa trafen jedoch in den oft engen Räumen der großen Städte die vielfältigen Lebensformen unmittelbar aufeinander, die Richtungen der Sunniten, Schiiten, die verschiedenen sunnitischen Rechtsschulen oder auch Sekten, Sufi-Orden und reformierte Bekenntnisse. Das oft gemeinsame Migrantenschicksal beförderte ihre Selbstorganisation nach Sprachen, Kulturen und Herkunftsregionen (Waardenburg 2003, 357ff.).

Veränderung der Wahrnehmung und Rolle der Forschung

Doch nicht nur der Charakter der muslimischen Gemeinschaften änderte sich, auch deren Wahrnehmung. Das wird besonders an der Reaktion auf die eingewanderten Bürger aus muslimischen Ländern und Kulturen deutlich, die in den sechziger und siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts als Arbeitsmigranten nach Europa kamen. Sie taten dies oft – wie in Deutschland – ausdrücklich auf Einladung der europäischen Länder, die allerdings spekulierten, sie würden anschließend in ihre Heimatländer zurückkehren. In jener Zeit standen in den Analysen und Untersuchungen eher die sprachlichen und kulturellen Gemeinsamkeiten im Vordergrund.

Seit dem Ende der siebziger und den frühen achtziger Jahren des letzten Jahrhunderts heben die Einwanderer ihre religiösen Bindungen hervor. Auch akademische und politische Untersuchungen richten jetzt ihr Augenmerk auf die Muslime. Seit den politischen Konflikten im Irak, in Afghanistan und nach den Terroranschlägen vom 11. September 2001 hat sich diese Tendenz zusehends verstärkt. Es wird immer schwieriger, zwischen Selbstzuschreibung und Fremdwahrnehmung zu unterscheiden (Spielhaus 2008).

In dieser Situation spitzen sich die öffentlichen Debatten weiter zu. Populisten aller Genres fragen, ob religiöse Muslime überhaupt gute Europäer sein können. Unsere Studien wollen einen Beitrag dazu leisten, die Debatte zu versachlichen. Wir wollen auf die Differenziertheit und Vielfältigkeit religiöser Aktivitäten und Bekenntnisse hinweisen. Dies ist ein Erkenntnis- und Annäherungsprozess, der sowohl für die europäische Öffentlichkeit als auch für muslimische Aktivisten erst am Anfang steht. Beide ringen um die Formen und Möglichkeiten dafür, den Islam in Europa gleichberechtigt und offen zu leben.

Die hier vorgestellten Akteure und Institutionen stellen nur eine Auswahl dar. Dennoch stehen sie in verschiedener Weise stellvertretend für zahlreiche andere Aktivitä-

ten. Damit lassen sich an ihnen einige allgemeine Merkmale und Entwicklungslinien beschreiben.

Die islamische Mission

Die Missionsarbeit steht hier als besonders prägnanter Ausdruck für die religiösen Aktivitäten. Doch die durch den Islam auferlegte Pflicht zur Mission – Da‘wa – hat in der europäischen Diaspora nicht nur das Ziel, die Religion zu verbreiten oder die Einhaltung der religiösen Vorschriften zu stärken. Die Gruppen, die sich der Missionsarbeit verschrieben haben, sehen es auch als ihre Aufgabe, ihre Anhänger im Alltagsleben zu unterstützen. Sie geben ihnen in der europäischen Gesellschaft Halt sowie Anleitung dazu, wie sie in Übereinstimmung mit den religiösen Vorschriften des Islam leben können. Dass dies oft eine Frage der Interpretation ist, machen drei Organisationen deutlich, die aus Südasien stammen, die Tablighi Jama‘at, die Da‘wat-e Islami und die Ahmadiyya.

Dietrich Reetz behandelt in seinem Beitrag die Tablighi Jama‘at (TJ), die als größte transnationale neuzeitliche Missionsbewegung des Islam gilt. Sie wurde in den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts in Indien gegründet und entwickelte sich zu einer effektiven und einflussreichen Kraft, deren Einflussbereich mittlerweile weit über ihre Herkunftsgesellschaft hinausgeht. Reetz porträtiert die TJ als soziotherapeutische Bewegung, als Stifter von religiöser und kultureller Identität in einer Zeit der Globalisierung. Er beschreibt Wirkungscharakter, Organisation und Zusammensetzung der Bewegung in ihrer Herkunftsgesellschaft und in Westeuropa, wo die TJ seit den 1970er Jahren präsent ist. Zugleich stellt er die TJ und ihre Lehre in den Kontext anderer islamischer sozialer und religiöser Bewegungen. Das sich zuspitzende Verhältnis zur europäischen Mehrheitsgesellschaft ist für die Entwicklung der Bewegung von Bedeutung: Die TJ sieht sich vermehrt Angriffen ausgesetzt, die sie als islamfeindlich wahrnimmt. Reetz weist hier auf die Notwendigkeit hin, die TJ nicht einfach als anti-modern oder anti-westlich darzustellen, sondern die identitätsstiftende und potentiell emanzipatorische Funktion der Bewegung sowie ihre mehrgleisige Entwicklung in Europa wahrzunehmen.

Viele Parallelen finden sich bei einem Vergleich der beiden miteinander rivalisierenden Missionsbewegungen Da‘wat-e Islami (Urdu: Islamische Mission) und Tablighi Jama‘at (Urdu: Missionarische Bewegung). Thomas K. Gugler untersucht in seinem Beitrag die Da‘wat-e Islami (DI), die 1981 in der pakistanischen Hafenstadt Karatschi als zentrale Missionsbewegung der Barelwi-Tradition gegründet wurde. Auch sie ist heute weltweit aktiv. Gugler ordnet die Bewegung dem Neo-Fundamentalismus (Roy 2005) zu und beschreibt die „Bottom-Up“ Re-Islamisierungsstrategie der Bewegung. Deren Akteure werden hier als Anbieter religiöser Dienstleistungen charakterisiert, die Sunna bildet eine „corporate identity“. Gugler führt seine ökonomische Analogiefindung fort und vertritt die These, jugendliche Anhänger in Europa generierten durch die Nachahmung

des Propheten Sozial- und Vertrauenskapital. Das kann ein Schlüssel zum Mobilisierungspotential der Bewegung besonders unter jungen Muslimen in Europa sein.

Trotz ihrer langen Geschichte und ihrer dauerhaften Präsenz in Deutschland ist die Bewegung der Ahmadiyya bis heute relativ unbekannt. Im vorliegenden Artikel schildert Andrea Lathan die Geschichte der Bewegung. Dabei spannt sie den Bogen von der Gründung im Indien des späten 19. Jahrhunderts über die Spaltung der Bewegung in zwei doktrinär unterschiedliche Gruppen, Ahmadiyya Muslim Jama'at (AMJ) und Ahmadiyya Anjuman-e Isha'at-e Islam Lahore (AAIIL), bis zu ihren missionarischen Aktivitäten in Deutschland. Lathan zeichnet ein umfassendes Bild von Glaubenspraxis, Struktur und Aktivitäten der zwei Richtungen. Es wird deutlich, dass die Situation der Ahmadiyya in Pakistan, wohin die Bewegung nach der Teilung Indiens ihr religiöses Zentrum verlagerte und wo ihre Anhänger verfolgt werden, wenn sie sich als Muslime bekennen, deutlich schlechter ist als in Deutschland. Die religiöse Motivation, und besonders die Missionierung, spielt eine entscheidende Rolle bei der Migration der Ahmadis nach Deutschland. Ihre Anhänger treten hierzulande sehr aktiv auf. Sie legen Wert auf eine in der Öffentlichkeit gelebte Religiosität. Das wird nicht zuletzt auch an dem Moscheebau in Berlin-Pankow deutlich, der zu heftigen Kontroversen mit Kritikern führte.

Obwohl diese drei Gruppen durch eine gemeinsame Abstammung von den südasiatischen Traditionen des Islam eine gewisse historische Gemeinsamkeit teilen, könnte ihre Stellung und Ausrichtung im islamischen Bereich nicht unterschiedlicher sein. Während die Tablighis eher puristisch-reformistisches Gedankengut vertreten, steht die DI für eine rituell orientierte Religiosität und Spiritualität. Die Ahmadis wiederum vereinen konservative theologische Auslegungen mit politischem Liberalismus und sozialer Modernität. Ihre Beziehungen sind durch Spannungen und Rivalität gekennzeichnet: Die DI konkurriert mit der TJ um Anerkennung unter den sunnitischen Muslimen, die Ahmadis werden von vielen orthodoxen Muslimen als „Abweichler“ oder gar Häretiker wahrgenommen. Damit verdeutlichen sie die innere Heterogenität des gelebten Islam, die auch in Europa reproduziert wird. Zugleich veranschaulichen sie das Spannungspotential, das in den Auseinandersetzungen um die Auslegung des Islams und die Toleranz gegenüber anderen Interpretationen sichtbar wird.

Im europäischen Kontext erbringen alle drei mit ihrem religiösen Angebot jedoch auch eine gezielte soziale Dienstleistung, die ihren Anhängern hilft, sich auf ihre Weise in Europa zu integrieren.

Politisch-soziale Netzwerke

Während die religiöse Botschaft den Kern der Aktivitäten dieser Missionsgruppen ausmacht, verbinden sich bei der türkischstämmigen Islamische Gemeinschaft Millî Görüş und der Union des Organisations Islamiques de France religiöse mit sozialen und politi-

schen Zielen. Ihre Zentren und Aktivitäten lassen noch deutlicher das Anliegen erkennen, religiös orientierten Einwanderern und deren Nachkommen eine soziale Heimstatt zu geben, die zusätzlich auch durch unterschiedliche kulturell-ethnische Faktoren geprägt wird.

Die Islamische Gemeinschaft Millî Görüş (IGMG) blickt zurück auf eine lange Geschichte von Erfolg und Rückschlag in ihrer Herkunftsgesellschaft, der Türkei. Die Gründungsbewegung der Millî Görüş wurde in der Türkei von dem Politiker Necmettin Erbakan ins Leben gerufen. Sie existierte in verschiedenen Parteiformen seit den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts. Ihre Orientierung war stark nationalistisch, zeigte zugleich aber auch eine enge Verbindung mit dem islamistischen Milieu. In Deutschland konstituierte sich die IGMG erstmals 1976 als religiöse Bewegung. Ihre Aktivitäten waren in den Anfangsjahren stark auf die Türkei ausgerichtet. Zugleich stellte sie sich ganz pragmatisch auf die Befriedigung religiöser, sozialer und kultureller Bedürfnisse in der nicht-muslimischen Aufnahmegesellschaft ein. Schirin Amir-Moazami beschreibt und erklärt die oft erwähnte „Doppelstruktur“ der IGMG: religiöse Gemeinde in Deutschland einerseits und politische Partei in der Türkei andererseits. Sie gibt einen Überblick über die Fülle von Aufgabenbereichen, die die IGMG abdeckt. Diese gehen weit über das Religiöse im engeren Sinne hinaus und bilden die Grundlage für ein hohes Maß an Eigenständigkeit in Deutschland und anderen europäischen Ländern gegenüber ihren türkischen Wurzeln.

Nach bedeutenden Transformationen innerhalb der Gruppe, ausgelöst durch das Heranwachsen einer neuen Generation von Aktivisten, steht die IGMG vor großen Herausforderungen. Dazu gehören die zunehmende Institutionalisierung islamischen Lebens in der deutschen Gesellschaft und das Bemühen um eine Zukunft als aktive Religionsgemeinschaft in Deutschland. Gleichzeitig muss sie sich nach außen mit dem Verdacht auseinandersetzen, sie agiere an der Grenze von Verfassungsnormen. Nach innen wiederum verteidigt sie ihre Hinwendung zu einem zunehmenden Legalismus. Die Reaktionen auf diese Vorwürfe haben eindeutig Auswirkungen auf die Organisation und ihre Weltanschauung.

Frank Peter behandelt in seinem Beitrag das Beispiel eines französischen Dachverbandes von Muslimen: Die Union des Organisations Islamiques de France (UOIF) wurde 1983 als Föderation muslimischer Vereine gegründet. Ihr Einfluss beruht vor allem darauf, dass sie ein vergleichsweise umfangreiches Angebot an religiösen Aktivitäten und Dienstleistungen anbietet. Hierzu zählen an vorderster Stelle karitative und soziale Betätigung, Gemeinde- und Bildungsarbeit, Jugendbetreuung und das Bemühen um die Errichtung repräsentativer Strukturen des Islam in Frankreich. Erfolg war der UOIF vor allem im Bildungssektor beschieden. Dort war sie an der Errichtung einer islamischen Bildungsakademie und muslimischer Privatschulen beteiligt. Die UOIF hat es mit der Gründung des European Council for Fatwa and Research 1997 ebenfalls geschafft, sich als theologische Referenz für Frankreichs Muslime zu etablieren. Frank Peter verweist darauf, wie stark die UOIF sozial, administrativ, juristisch und politisch in der französi-

schen Gesellschaft verwurzelt ist. Ihre Ziele werden von der praktischen Arbeit vor Ort bestimmt. Eine ideologische Nähe der Union zu radikalen islamischen Strömungen hält der Autor für nicht belegbar. Vielmehr stünde die volle gesellschaftliche Teilhabe der Muslime als französische Bürger im Mittelpunkt der Bestrebungen der UOIF. Diese Teilhabe wird nicht als Assimilation definiert – und mit der Notwendigkeit eines Wandels der islamischen Tradition verbunden.

Muslimische Bildungseinrichtungen

Neben diesen religiösen und sozialen Netzwerken gewinnen die muslimischen Bildungseinrichtungen eine immer größere Bedeutung in Europa. Dazu gehören sowohl religiöse Schulen, deren Anliegen die Vermittlung religiösen Wissens ist, also auch von Muslimen geschaffene Einrichtungen der Allgemeinbildung, vor allem der Primar- und Sekundarstufe, die als so genannte konfessionelle Schulen von der Religion geprägte Moral, Ethik und das damit verbundene Weltbild vermitteln. Bei den allgemeinbildenden konfessionellen Schulen handelt es sich überwiegend um private Initiativen, die sich in einigen Ländern (Großbritannien, Niederlande) auch auf öffentliche Gelder stützen können. Aber auch private religiöse Schulen bzw. der islamische Religionsunterricht werden teilweise durch die öffentliche Hand gefördert (Großbritannien, Deutschland).

In Reaktion auf die Nachfrage nach islamisch-religiöser Kindeserziehung und religiöser Bildung für Erwachsene ist in Europa in den letzten Jahren ein islamischer Bildungssektor entstanden, der sich einerseits auf private Institute, Akademien und Schulen andererseits aber auch auf vielfältige akademische Initiativen stützt. Melanie Kamp vermittelt im vorliegenden Beitrag einen Einblick in das Feld islamischer Bildung und konzentriert sich hierbei auf das Fallbeispiel Deutschland. Hier sind zwei Faktoren besonders bedeutsam: Die Dominanz türkisch-muslimischer Einwanderer und die seit den 1980er Jahren andauernde Diskussion um die Einführung eines islamischen Religionsunterrichts an den Schulen. Kamp stellt die wichtigsten privaten Initiativen, deren Zielsetzung und Praxis vor. Da die Ausbildung an privaten Einrichtungen bis dato in Deutschland keine formale Anerkennung erhält und der Prozess der Einführung des islamischen Religionsunterrichts andauert, bleibt es für die Absolventen islamischer Ausbildungseinrichtungen schwer, sich zu orientieren. Politisch können diese Schulen jedoch weiter an Bedeutung gewinnen. Dabei geht es vor allem um das Bestreben, die Auslegung des Islam in Europa durch muslimische Theologen zu etablieren, die auch in Europa aufgewachsen sind. Kamp weist daher auf die Notwendigkeit hin, diesen Prozess im europäischen Kontext wahrzunehmen.

Ein weiterer Aspekt der islamischen Bildungslandschaft sind islamische Privatschulen in verschiedenen Ländern Europas. Viele muslimische Eltern streben eine gute Ausbildung für ihre Kinder an. Sie sind zugleich an dem Erhalt ihrer religiös-kulturellen Traditionen interessiert. Islamische Schulen florieren besonders in jenen Ländern, die eine

Tradition konfessioneller Privatschulen haben und wo diese finanzielle Unterstützung durch den Staat erfahren. Inga Niehaus beschreibt Entstehung und Lehrinhalte dieser Schulen. Sie weist aber auch auf die Schwierigkeiten hin, die diese Schulen haben, sich tatsächlich eine spezifisch islamische Identität zu verleihen. Das Konzept der „Islamisierung des Wissens“ bleibt ein Ideal, das das Klassenzimmer in der Praxis selten erreicht. Das sich in den letzten Jahren verschlechternde gesellschaftspolitische Klima und die kontroversen Debatten, die islamische Schulen ausgelöst haben, erschweren die Gründung neuer Schulen. Niehaus zufolge sind islamische Schulen aber potentielle Orte der Neudefinition und Lokalisierung religiöser Traditionen und Praktiken und ermöglichen es der muslimischen Minderheit, sich als aktive und selbstbewusste Bürger in die Mehrheitsgesellschaft zu integrieren. Sie werden auch als Möglichkeit der sozialen Rehabilitation und Integration von Kindern mit Migrationshintergrund angesehen, die es noch immer schwer haben, ihren Platz zu finden.

Daher überschneiden sich ihre Anliegen zum Teil mit denen der religiösen und politisch-sozialen Netzwerke. Das trifft insbesondere auf den Wunsch zu, den eingewanderten Muslimen und den Folgegenerationen das Leben in Europa in Übereinstimmung mit ihren religiösen und kulturellen Traditionen zu erleichtern.

Die Frage ob diese Institutionen und Netzwerke zur Integration oder zur Fraktionierung Europas beitragen, ist nicht einfach mit ja oder nein zu beantworten. Die Antwort hängt auch oft von den Positionen und Interessen des Fragenden ab. Säkularisierte Muslime und Vertreter der kritischen Zivilgesellschaft machen mitunter geltend, dass sie zu einer Absonderung der religiös orientierten Bürger beitragen. Diese Position wird manchmal von einer populistischen Warte auch von Vertretern der zentralen Regierungseinrichtungen geteilt. Doch muslimische Aktivisten verweisen darauf, dass ihre Anstrengungen genauso Teil der Zivilgesellschaft sind, wie die von Bürgern anderer religiöser, ideologischer oder kultureller Ausrichtung. Gerade Vertreter von örtlichen Behörden (local government) teilen wiederum oft diese Ansichten, da diese Einrichtungen zur sozialen Stabilisierung von Gemeinschaften beitragen, in denen viele Bürger mit Migrationshintergrund zum Teil am sozialen Rande der Gesellschaft leben. Doch ist dies kein absoluter Gegensatz: Einzelne Regierungsinitiativen fördern die Stärkung der muslimische Zivilgesellschaft, während andererseits viele Konflikte gerade auf lokaler Ebene ausgetragen werden. Dazu gehören u.a. die Auseinandersetzungen um die Neubauten von Moscheen. In vielen europäischen Ländern nutzen neue konservative bis rechtsorientierte Bürgerbewegungen diese Vorhaben, um die Bevölkerung zu mobilisieren. Die örtlichen Behörden fühlen sich oft überfordert, diese Konflikte richtig einzuordnen und frühzeitig zu entschärfen.

Aus der Sicht institutioneller Forschung zu religiösen Lebensweisen ist interessant, dass alle genannten Einrichtungen einen sichtbaren Anpassungsprozess an die europäische Umwelt durchlaufen, in dem sie sich auf die politischen, sozialen und rechtlichen Rahmenbedingungen Europas einlassen. Vor diesem Hintergrund entsteht ein neues Verständnis von Säkularisierungstendenzen. Sie weisen nicht mehr allein weg von Religi-

osität und öffentlicher wie privater Religionsausübung. Sie zeigen auch Möglichkeiten auf, wie religiöse Bürger im Namen des Islam in Übereinstimmung mit der europäischen Gesellschaft leben und an ihr aktiv teilhaben können. Insofern sind sie ein Scharnier zu Europa, das weniger trennt als es verbindet. Da es sich bei der Religionsausübung um einen Prozess der Vermittlung und Verinnerlichung von Werten handelt, kann dieser Prozess nicht konfliktfrei ablaufen. Auseinandersetzungen um Wertsysteme und -gefüge gehören zu demokratischen Gesellschaften. Auch religiösen Muslimen den Platz dafür zu geben und sie in ihrem Anliegen ernst zu nehmen, kann daher unmittelbar zur Integration Europas beitragen. Mit diesem Eingehen auf die Anliegen religiöser Muslime werden keineswegs die europäischen Rechts- und Gesellschaftsnormen außer Kraft gesetzt, wie Kritiker eines multireligiösen Europas behaupten. Im Gegenteil: zwischen beiden Anliegen besteht ein enger Zusammenhang. Die europäischen Normen regeln den Rahmen für die Aushandlung des Zusammenlebens, wovon auch die religiös aktiven Muslime profitieren. Umgekehrt vergrößern ihre Gleichbehandlung und der Respekt vor den Haltungen religiöser Bürger – unabhängig vom Bekenntnis – auch die Möglichkeiten ihrer Identifikation mit der europäischen Rechts- und Werteordnung. Der Anspruch der europäischen Wertegemeinschaft auf Gleichheit und Rechtsstaatlichkeit kann nicht selektiv gewährt oder angewendet werden, weder in Bezug auf Muslime, noch auf andere religiöse, kulturelle oder ideologische Gemeinschaften.

Aufbau des Handbuchs

Das Handbuch soll dem interessierten Laien wie auch dem Fachmann die Möglichkeit geben, sich in der zunehmenden Komplexität der in unserem Verbundprojekt untersuchten Organisationen und Institutionen relativ schnell zu orientieren. Das erschien uns berechtigt und notwendig, weil es mehr öffentlicher Kommunikation über die Hintergründe islamischer Mobilisierung bedarf, deren Wahrnehmung oft durch Stereotype gekennzeichnet ist. Das erscheint uns auch deshalb als Erfordernis, weil einige der Akteure und Einrichtungen gerade in den politischen Auseinandersetzungen um den Islam in den letzten Jahren, aber spätestens seit den Terroranschlägen vom 11. September 2001 immer wieder in den Medien diskutiert wurden, ohne dass immer eine ausreichende Sachkenntnis der Autoren zu spüren war. Doch die Beiträge sollen auch Studenten, Schüler und andere interessierte Bürger einladen, von sich aus die Verästelungen und Verzweigungen islamischen Lebens im heutigen Europa genauer zu erkunden, um sich selber ein Bild über ihre Nachbarn und Mitbürger zu machen. Nicht zuletzt sind auch die muslimischen Leser eingeladen, in einen Dialog über das Verständnis und die Bewertung des muslimischen Lebens zu treten.

Die Beiträge folgen einem systematischen und vergleichbaren Aufbau, der neben allgemeinen Angaben zur Geschichte, Entstehung und Struktur auch die inhaltlichen Ziele, Aktivitäten und ihre Rolle in Europa berücksichtigt. Selbstzeugnisse, Organi-

gramme und Bilddokumente sollen die Verständlichkeit erleichtern. Der besseren Verständlichkeit wegen folgt die Umschrift der Fachbegriffe aus dem Arabischen, Urdu oder Türkischen vereinfachten Regeln. Islambezogene Termini gehen dabei zunächst von der arabischen Umschrift aus, nehmen aber Rücksicht auf Eigenbezeichnungen von Gruppen und Einrichtungen, sofern diese davon abweichen. Für die latinisierte Umschrift wird die englische Umschrift zugrunde gelegt, um dem oft grenzüberschreitenden Aktionsrahmen der Gruppen und Institutionen in Europa und darüber hinaus gerecht zu werden. Wiederkehrende Begriffe werden in einem Glossar kurz erläutert, der Inhalt ist auch über den Index zu erschließen.

Reaktionen, Hinweise und Anmerkungen an die Autoren sind ausdrücklich erwünscht, da es sich hier um fortlaufende Forschungen handelt, die in unterschiedlicher Form ihre Fortsetzung finden werden.

Unter den zahlreichen Helfern, die die Entstehung des Handbuchs möglich gemacht haben, gilt Robert Pelzer ganz besonderer Dank für die intensive redaktionelle Betreuung. Das Layout besorgte dankenswerter Weise Christoph Zelke.

Berlin, Juni 2010

Dietrich Reetz

Frömmigkeit in der Moderne: die Laienprediger der Tablighi Jama'at

Dietrich Reetz

1. Entstehung und Geschichte

Die Tablighi Jama'at ist eine neuzeitliche Missionsbewegung des Islam. Sie ist, wie der aus dem Urdu abgeleitete Name sagt, eine Gruppe (Jama'at) zur Propagierung (Tabligh) des Glaubens. Gleichwohl ist dies kein offizieller Eigenname. Diese Bezeichnung hat sich im Verlaufe der Zeit jedoch durchgesetzt. Ihre Mitglieder sind Laienprediger, deren Anliegen es ist, Muslime in ihrem Glauben zu festigen, und in der Einhaltung der Glaubensvorschriften zu stärken. Sie wurde 1926 von Muhammad Ilyas (1885-1944) im kolonialen Indien gegründet. Zunächst war sie darauf gerichtet, Muslime aus den Stammesgebieten in Mewat in der Nähe von Delhi in ihrer religiösen Identität zu bestärken. Deren Bewohner oder ihre Vorfahren stammten häufig von Hindus ab. Neben ihrem islamischen Bekenntnis prägten bis heute Hindu-Bräuche ihr Verhalten im Alltag mit. In den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts hatten in Verbindung mit der Entstehung einer antikolonialen Massenbewegung Auseinandersetzungen um den Charakter und den Weg des künftigen unabhängigen Indien zugenommen. Diese spiegelten sich auch in zunehmenden Spannungen zwischen den Religionsgemeinschaften wider. Das betraf besonders das Verhältnis zwischen der hinduistischen Mehrheit und der muslimischen Minderheit. Die hinduistische Missionsgesellschaft der Arya Samaj hatte es sich zum Ziel gesetzt, viele der sogenannten Neo-Muslime, deren Vorfahren Hindus waren, zum Hindu-Glauben zurückzuführen.

Ilyas dachte, dem am besten entgegenwirken zu können, wenn er diesen Muslimen mehr Wissen über den Islam vermittelte. Er wollte sie über die korrekte Ausführung der Riten und über die Hauptanliegen des Islam aufklären. Dazu entwickelte er ein Sechspunkte-Programm, das die bekannten „Säulen des Islam“ in Doktrin und Ritus zusammenfasste. Gleichzeitig entwarf er ein Programm von Missionsgängen und -reisen. Bei diesen gingen Laienprediger von Tür zu Tür, um Muslime zum Gebet in die örtliche Moschee einzuladen. Dort wurden ihnen die religiösen Anliegen des Islam näher erläutert. In seinem religiösen Reformanspruch ließ sich Ilyas vom islamischen Seminar in Deoband in Nordindien leiten. Dieses hatte seit seiner Gründung 1866 eine puristische Reformtradition begründet. Dieser Reformansatz bemühte sich, die kulturellen und religiösen Einflüsse anderer Religionen zurückzudrängen. So sollte eine unvermittelte Lesart der islamischen Quellen durchgesetzt werden. Deobandi Gelehrte wie Ashraf Ali Thanwi (1863-1943) dienten Ilyas dabei als Vorbild. Thanwi trat für eine Reinigung und Korrektur (Islah) der religiösen Bräuche und Auffassungen im indischen Islam ein. Anfangs

benutzten die Tablighis auch seine Schriften als Grundlage ihrer Predigeraktivitäten. Diese wurden später abgelöst durch die Hadith-Sammlung und -Kommentare von Muhammad Zakariyya (1898-1982), einem Neffen von Ilyas. Sie erschienen zunächst als „Tablighi Curriculum“. Später fanden sie unter dem Titel „Vom Segen guter Taten“ (Faza'il-e 'Amal) weltweite Verbreitung unter den Anhängern. Sie wurden damit zur zentralen Schrift der Bewegung.

In Mewat gewann Ilyas schnell zahlreiche Anhänger. Er fand sowohl Rückhalt bei verschiedenen islamischen Schulen (Madrassen), als auch bei den örtlichen Eliten im Mewat. Dort entwickelten sich die Tablighis auch zu einer Bewegung der gesellschaftlichen Mobilisierung. Mit ihrer Hilfe wurde sogar das Sozialklima in der Region positiv beeinflusst. So behaupten ihre Anhänger, dass sie dazu beigetragen haben, soziale Spannungen in Mewat abzubauen und Streitigkeiten beizulegen. Sie halfen, Bildungsanstrengungen und Entwicklungsbemühungen zu fördern.

Die TJ erfasst als religiöse Laienbewegung alle Schichten der Gesellschaft. Dennoch sind Schwerpunkte zu erkennen. Diese unterscheiden sich auch in verschiedenen Ländern. In Südasien erwies sich die Bewegung seit ihrer Entstehung besonders in einigen Stammesregionen (tribal areas), auf dem Lande und in städtischen Randgebieten als erfolgreich. Auch heute noch sind in Pakistan die relativ autonomen Stammesgebiete der Paschtunen eine Haupteinflussregion der Bewegung. Obwohl systematische soziologische Untersuchungen fehlen, legen Augenzeugenberichte nahe, dass in Südasien und auch anderen Regionen die Masse der Anhänger aus den unteren muslimischen Mittelschichten zu kommen scheint, sowohl auf dem Lande als auch in der Stadt. Gleichzeitig gewinnt die Bewegung seit Ende der achtziger, Anfang der neunziger Jahre offenbar auch neue Anhänger in den gebildeten städtischen Mittelschichten. Dazu gehören Studenten, Verwaltungsangestellte sowohl im zivilen Bereich als auch bei den Sicherheitsorganen, bei Polizei und Militär, oder Kleinunternehmer.

Innerhalb der Bewegung werden mittlere und höhere Führungspositionen zunehmend auch von Akademikern, vorwiegend der technischen Berufe, besetzt. An verschiedenen Universitäten und Hochschulen hat sich die TJ als einflussreiche Studentenorganisation etabliert. Dort konkurriert sie erfolgreich mit politischen islamischen und nichtreligiösen Gruppen. In Pakistan bemüht sich die Bewegung zunehmend um Elitevertreter wie Grundbesitzer, Hochschullehrer, Unternehmer, national bekannte Schauspieler, Sänger und Sportler. Für diese werden sogar separate Veranstaltungen durchgeführt.

Außerhalb Südasiens schwankt ihr Einfluss je nach Land, Region und religiös-kulturellem Umfeld zum Teil erheblich. Im Zuge ihrer Ausbreitung ist die TJ aus einer Randerscheinung zu einem Mehrheitsphänomen geworden. Sie ist heute im Mainstream der religiösen Mobilisierung angekommen. Dementsprechend hat sich ihre Anhängerschaft ausdifferenziert. Sie gewinnt zunehmend den Charakter eines sozialen Netzwerkes, das sehr verschiedenen Zwecken dienen kann. Für viele Anhänger treten daher neben den religiösen Anliegen auch soziale und ökonomische Fragen in den Vordergrund (siehe S. 33). Nicht zuletzt versuchen offenbar auch politische und militante Gruppen,

im Rahmen der TJ-Aktivitäten Anhänger zu rekrutieren oder untereinander Kontakt zu halten. Umgekehrt werfen Muslime auch den Sicherheitsbehörden Pakistans oder der USA vor, dieses relativ offene Format für ihre Aufklärungsaktivitäten zu nutzen. Außer Vermutungen sind dafür aber kaum Belege bekannt.

Während früher auch in Indien und Pakistan ein TJ-Anhänger als Außenseiter galt, genießen heute offenbar TJ-Prediger in vielen Gemeinden hohes Ansehen. Das versuchen diese zunehmen auch in politische oder wirtschaftliche Vorteile umzusetzen. Im politischen Bereich zieht die enorme moralische Autorität der Bewegung zahlreiche Versuche nach sich, dieses Ansehen auch in örtlichen Wahlen zu nutzen (vgl. S. 37).

In einigen muslimischen Ländern haben offizielle Regierungsvertreter seit längerem versucht, von dem Ansehen der TJ zu profitieren, indem sie demonstrativ an den Jahrestreffen (Ijtima') der Bewegung teilnahmen. Sie trugen dann auch dafür Sorge, dass darüber in den Medien berichtet wird. Das traf auf verschiedene Präsidenten und Regierungschefs Pakistan, Bangladeschs, aber auch Politiker in Indien, Malaysia oder Indonesien zu. Zudem konnte sich die TJ seit längerem auf die unentgeltliche logistische Kooperation seitens staatlicher Stellen, durch Militär, Polizei, Gesundheitswesen stützen, um ihre Jahrestreffen abzuhalten. Diese ziehen in Indien, Pakistan und Bangladesch jeweils deutlich über eine Million Menschen an. Verschiedene Regierungen unterstützten die TJ nachdrücklich in dem Glauben, damit ein politisches Gegengewicht zu den offen politischen oder radikalen islamischen Organisationen schaffen zu können. Davon ließen sich offenbar Politiker in Süd- und Südostasien, aber auch in Nordwestafrika leiten. In Zentralasien, auf der arabischen Halbinsel sowie in Europa, Nord- und Südamerika dagegen wird die Bewegung von Regierungsseite eher argwöhnisch beobachtet. Auf der arabischen Halbinsel, und v.a. in Saudi-Arabien, stößt die TJ auf die Kritik der Wahhabiten und der Salafiyya.

Dennoch war und ist der Stand der TJ gegenüber anderen Formen islamischer Mobilisierung oft nicht leicht und konfliktfrei. Als religiöse Missionsbewegung mussten die Tablighis zunächst ihr Verhältnis zu den etablierten religiösen Akteuren klären. Dazu gehörten in erster Linie die traditionellen Religionsgelehrten ('Ulama) und die Religionsseminare (Madrassa). Der Gründer Ilyas war bestrebt, Befürchtungen zu zerstreuen, die Tablighis würden den Gelehrten ihre Rolle bei der Weitergabe religiösen Wissens streitig machen. Etliche Religionsgelehrte, auch der Deobandi-Tradition, standen daher der neuen Bewegung zunächst abwartend gegenüber. Sie kritisierten ihr Herangehen an die religiöse Wissensvermittlung als flach und undifferenziert. Das war aus ihrer Sicht eher ein Islam für Ungebildete und Uneingeweihte. Andere waren sich nicht sicher, ob nicht die spezielle Form der Organisation, des Programms und die besondere Methodik der Missionsgänge unzulässige religiöse Neuerungen (Bida') darstellten. Aus diesem Grunde verhielten sich zunächst auch die großen islamischen Religionsseminare in Nordindien abwartend.

Doch Ilyas war von der alleinigen Wirkung der Madrassen für ein religiöses Leben nicht völlig überzeugt. Er hatte damit Erfahrung, denn sein Vater hatte bereits eine

Madrassa betrieben und er selbst war teilweise auch im Seminar von Deoband ausgebildet worden. Ilyas sah, dass auch in der Region Mewat, wo er sich zunächst über herkömmliche islamische Schulen engagierte, die bekannten Methoden wenig Wirkung zeigten. Es gelang nur begrenzt, die Religiosität der Schüler nachhaltig zu stärken und Kenntnisse über die korrekte Ausübung des Islam in der Breite zu vermitteln. Er wollte auch gerade jene ansprechen, die von den islamischen Schulen nicht erfasst wurden und die den Islam lange nicht mehr aktiv praktiziert hatten. Gleichzeitig suchte er die Unterstützung der Religionsgelehrten. So verankerte er in den Richtlinien der Bewegung von Anfang an eine besondere Wertschätzung für die Gelehrten ('*Ulama*'), denen unbedingter Gehorsam und Achtung vor ihrem Wissen zu schulden sei.

Mit der Zeit sahen die '*Ulama*', dass die Predigergruppen zunehmend erfolgreich waren. Sie konnten sich unmittelbar von dem Enthusiasmus überzeugen, den das Missionsprogramm generierte. So entschieden sich etliche Gelehrte, die Anstrengungen von Ilyas massiv zu unterstützen. Auch die Studenten an den Religionsseminaren brachten ihre Lehrer dazu, ihre Haltung zu ändern. Noch in den vierziger Jahren schlossen sich die Seminare von Deoband und Lakhnau (Nadwa) seiner Bewegung an. Sie unterstützten ihn bei der Durchführung der ersten Jahresversammlungen (Ijtima'). Der Rektor des Seminars von Lakhnau, Sayyid Abu'l Hasan Ali Nadwi (1913-99), wurde zu einem der wichtigsten Propagandisten des Tablighi-Programms, sowie zum geschätzten Biografen von Ilyas. Bis heute unterstützen die Madrassen der puristischen reformislamischen Orientierung unterschiedlichster Ausprägung die Tablighi-Aktivitäten mehr oder weniger direkt. In verschiedenen Regionen und Ländern übernahmen '*Ulama*' wichtige Positionen in der Bewegung. Insgesamt blieb sie jedoch eine Laienbewegung. Sie entwickelte eigene Strukturen und Zentren, die sich nur zum Teil mit den etablierten Moscheen und Madrassen überschneiden.

Ein ambivalentes Verhältnis herrscht zwischen den Tablighis und der Ahl-e Hadith-Bewegung (AH). Die AH bildet neben den Deobandis die wichtigste reformislamische Strömung des puristischen sunnitischen Islams in Südasien. Sie wurde um 1864, etwa zur gleichen Zeit wie Deoband, durch die Gelehrten Siddiq Hasan Khan (1832-90) and Maulana Nazir Husain (1805-1902) begründet (Reetz 2006a; Riexinger 2004). Ihre Doktrin bestand in der Betonung der Prophetentraditionen (Hadith), die aus dem Leben des Propheten und seiner Gefährten berichten. Diese stellten sie über die Befunde der vier Rechtsschulen im Islam. Damit wandten sie sich auch von der Mehrheit der südasiatischen Muslime ab, die der Rechtstradition von Abu Hanifa (699-767) folgend als Hanafiten galten. Die Ahl-e Hadith gewannen seit den siebziger Jahren beträchtlich an Einfluss in Indien und Pakistan. Gleichzeitig bauten sie ihre besonderen Beziehungen zu Saudi-Arabien aus. Zwar sind die Ahl-e Hadith keine Wahhabiten, die den Auffassungen von Ibn Abdul Wahhab (1703-92) folgen. Sie teilen aber mit denen viele religiöse und auch ideologische Standpunkte. Besonders in der Berufung auf die Bräuche und Ansichten der Gründergenerationen des Islam, der frommen Vorfahren (al-Salaf), verstehen sie

sich als Salafiten. Damit fühlen sie sich dem eher losen internationalen Netzwerk der Salafiyya zugehörig, das sich stark an Saudi-Arabien orientiert.

Aus dieser Position ergeben sich auch die Widersprüche im Verhältnis der Ahl-e Hadith zu den Tablighis. Vor allem in Südasien, aber auch in anderen Ländern nehmen einzelne AH-Mitglieder regelmäßig an den Tablighi-Aktivitäten teil. Sie betrachten diese als eine Verkörperung der Lebensweise des Propheten und seiner Gefährten. Auf der Führungsebene macht sich jedoch in wachsendem Maße die Konkurrenz bemerkbar. Hier betonen Ahl-e Hadith-Gelehrte verstärkt die Differenzen in den Auffassungen. Zunehmend aggressiv kritisieren sie das Hauptwerk der TJ, die Hadith-Sammlung von Muhammad Zakariyya. Der Autor beziehe sich angeblich auf viele nicht überprüfbare Traditionen, sogenannte schwache Hadithe. Auch verurteilen sie die Organisationsprinzipien und das Missionsprogramm als unzulässige Neuerungen (Bida'). So hat sich seit kurzem in Saudi-Arabien ein Missionszentrum südasiatischer Ahl-e Hadith-Gelehrter etabliert, das Jeddah Dawah Center, das über Veranstaltungen und einen eigenen Videokanal bei YouTube, Noor TV, die Tablighis offensiv angreift und ihre Schriften kritisiert.¹

Diese Situation hat auch zu einem ambivalenten Verhältnis der Tablighis zu Saudi-Arabien geführt. In dem Land ist der TJ offiziell die Betätigung verboten. Das geht auf doktrinäre Vorbehalte der saudischen Wahhabiten-Gelehrten gegenüber rivalisierenden Missionen auf dem eigenen Territorium zurück. So sind Aussagen des bekannten saudischen Gelehrten Ibn Baz überliefert, der die Tablighi Jama'at für ihr geringes religiöses Wissen und ihre „Abweichungen“ kritisiert.² Andere Wahhabi-Gelehrte halten die Tablighis für Sufis (Hegghammer und Lacroix 2007). Tablighi-Anhänger werden aber auch politisch verdächtigt, an Unruhen im saudischen Königreich beteiligt gewesen zu sein. Das wurde am 20. November 1979 deutlich, als der zentrale Kaaba-Schrein in Mekka (Makkah) besetzt wurde. An dessen Befreiung waren auch pakistanische Kommandoeinheiten beteiligt. Im Sinne ihrer internationalen Islamisierungskonzeption hat Saudi-Arabien die TJ jedoch schätzen gelernt. Es unterstützt die TJ offenbar außerhalb von Saudi-Arabien, nach Hinweisen von Analysten auch mit Geld für den Bau ihrer Zentren (Markaz). Im Lande soll sich die TJ inzwischen privat betätigen können, so dass Zusammenkünfte in saudischen Wohnhäusern stattfinden.³

Auch gegenüber der Jama'at-e Islami (JI, Islamische Partei), die 1941 von Maulana Abu'l Ala Maududi (1903-1979) begründet wurde, besteht ein widersprüchliches Ver-

1 Vgl. <http://www.jdci.org>, [20.09.2008], die Homepage des Jeddah Dawah Center, sowie den Videokanal Noor TV auf YouTube (<http://www.youtube.com/user/NNoorTV> [07.09.2009]). Auf Noor TV findet man u.a. die Mitschnitte einer Redeserie von Shaykh Tooseef ur Rehman, der sich dort mit dem Buch der Tablighis „Faza'il-e 'Amal“ auseinandersetzt: „Fazail-e Amal ki haqiqat“ (Die Wahrheit über das Buch „Faza'il-e 'Amal“) und „Faza'il-e 'Amal“, Teile 1-4.

2 Vgl. „The final fatwa of Shaykh 'Abdul-'Azeez ibn Baaz warning against the Jama'ah at-Tableegh“, http://www.fatwa-online.com/fataawa/creed/deviants/0010326_1.htm [26.09.2008].

3 Gespräch mit TJ-Aktivistin in Pakistan, 26.02.2007.

hältnis. Die Gruppe fungiert heute in Pakistan und Bangladesch als politische Partei, in Indien als soziale und religiöse Bewegung. Sie vertritt nach Maududi die Auffassung, dass es zur Durchsetzung einer islamischen Lebensweise auch eines islamischen Staates und einer islamischen Politik bedarf. Von der religiösen Doktrin her vertritt sie ähnlich wie die Deoband-Schule einen puristischen Reformanspruch. Politisch ist sie in Pakistan Motor der islamistischen Opposition und vertritt ein entschiedenes Engagement in internationalen Konflikten wie Kaschmir, Afghanistan oder Zentralasien zugunsten der Islamisten. Gleichzeitig verfolgt sie eine konservative Modernisierungsstrategie. Sie hofft, im Zuge der politischen Polarisierung als Teil einer Koalition auch einmal Regierungsverantwortung in Pakistan übernehmen zu können. Dabei vergleicht sie sich auch mit der hindunationalistische Partei der BJP in Indien, die als religiös-nationalistische Partei ähnliches erreichte. Die unterschiedlichen Auffassungen zu Platz und Rolle von Religion und Politik haben jedoch mehrfach zu Kontroversen zwischen der JI und der TJ geführt. So hat der TJ-Gelehrte und Mitbegründer Zakariyya seinerzeit eine Streitschrift gegen die Jama'at-e Islami verfasst (Zakariyya 1976). Umgekehrt haben mehrere JI-Autoren und Politiker die TJ für ihre unpolitische Haltung kritisiert (vgl. Sikand 2006b; Mahdi o.J.). Nach Aussagen von Interviewpartnern in Pakistan besteht zwischen den Führern beider Gruppen im Land, Abdul Wahhab für die TJ und Qazi Hussain für die JI, ein wechselhaftes Verhältnis aus Kooperation und Spannungen. Die JI hat bei den Wahlen 2001 in Pakistan versucht, den Eindruck zu erwecken, als ob sie die öffentliche Unterstützung der TJ genießt. Das traf jedoch nicht zu und war offenbar eine Manipulation, die den Unmut der TJ-Führung erregte.⁴

Die Tablighis sind auch erheblicher Kritik seitens der Barelwis ausgesetzt. Bei ihnen handelt es sich um eine sufi-orientierte Reformströmung, die sich unter Berufung auf den Ort Bareilly in Nordindien um 1900 gebildet hat (vgl. der Beitrag von Thomas K. Gugler in diesem Band, 53f.). Die Barelwis betrachten die Tablighis als „Agenten“ der Deobandi-Doktrin. Die Rivalität mit den Deobandis geht vor allem auf Angriffe der Deobandi-Gelehrten zurück. Diese kritisierten scharf bei den Barelwis beliebte Bräuche wie die Verehrung von Schreinen, Sufi-Heiligen und die demonstrative „Liebe“ für den Propheten Muhammad. Diese würden ihrer Meinung nach das monotheistische Gottesprinzip (Tauhid) untergraben. Daher werden sie von den Deobandis als unzulässig angesehen (Shirk). In einer offensiven Vorwärts-Verteidigung haben der Gründer Ahmad Raza Khan (1856-1921) wie auch heutige Barelwi-Gelehrte versucht, die Deobandis als Wahhabiten zu denunzieren. Davon abgeleitet bezeichnen sie auch die Tablighis als Wahhabiten. Besonders der Barelwi-Gelehrte Arshad-ul-Qadri hat mehrere Propagandaschriften gegen die Tablighis verfasst, wo er diese Vorwürfe bekräftigte, so in der Schrift von 1969 „Fakten und Informationen über die Tablighi Jama'at“ (Qadri 1981, 75f.). Diese Rivalität führte ihn letztlich dazu, mit der Da'wat-e Islami eine Parallelorganisation für die Barelwis zu gründen (siehe Beitrag von Thomas K. Gugler, 53f.).

4 Interview mit TJ-Aktivisten in Pakistan, 09.12.2002.