

Einführung: Moscheeleben in Deutschland erforschen

Nach rezenten Einschätzungen gibt es zwischen 2100 und 2400 Moscheen in Deutschland.¹ In Moscheen kommen die Menschen in einer Gemeinschaft zusammen, verständigen sich über Ablauf und Regeln von religiösen Ritualen und Feiern, sprechen oft die gleiche(n) Sprache(n) und teilen ein religiöses Ethos. Neben und nach der religiösen Primärerfahrung in der Familie und in der Nachbarschaft können Muslime und Musliminnen jeglichen Alters hier explizit und implizit die Grundlagen und Quellen des muslimischen Glaubens, ethische, sittliche und kulturelle Werte und Normen erfahren sowie Teil einer gemeinschaftlichen Religionsausübung werden. In Moscheen werden somit Traditionen und Innovationen der gemeinschaftlichen und persönlichen Glaubenspraxis gepflegt. Weil sie der Gemeinschaftsbildung und dem sozialen Austausch ebenso wie der religiösen Wissensvermittlung dienen und Raum für rituelle Handlungen geben, können Moscheen für die religiöse Sozialisation von Muslimen und Musliminnen in Deutschland eine besonders wichtige Rolle spielen.² Um gemeinschaftliches religiöses Leben zu ermöglichen, braucht es allerdings einen Konsens darüber, was als islamisch gültig, ungültig und/oder tolerierbar angesehen wird. Obwohl Moscheen zu zentralen islamischen Orten in der Öffentlichkeit geworden sind und seit einigen Jahren auch in zunehmendem Maße im Fokus öffentlicher Debatten stehen, ist aber bislang wenig untersucht worden, wie das Moscheeleben in Bezug auf rechtschaffene Praxis und gültiges islamisches Wissen in Moscheen und ihrem Umfeld von verschiedenen Akteur*innen erzeugt, verhandelt, verändert und mit Autorität ausgestattet wird. Aufgrund dieses blinden Flecks erscheinen *islamisches Wissen, religiöse Autorität* und die Verständnisse von *islamischer Tradition* trotz ihrer jeweiligen internen historischen und gegenwärtigen Vielfalt als natürlich gegeben, statisch und somit unveränderbar.

Die mit diesem problematischen Verständnis verbundene Forschungslücke will die vorliegende Studie schließen, die das Resümee fünfjähriger Feldforschung darstellt. Leitidee dieser Untersuchung ist es, nachzuspüren, wie in Moscheen so etwas

1 Vgl. HALM/SAUER/SCHMIDT/STICHS 2012: 7-8.

2 Laut SEN/SAUER 2006 besuchen 1/5 der befragten Muslim*innen nie oder so gut wie nie eine Moschee. Vgl. SEN/SAUER 2006: 28.

wie tradiertes, gültiges und autoritatives *islamisches Wissen* produziert, verbreitet und installiert, aber auch in Frage gestellt wird, wie und welche religiösen und nicht-religiösen Legitimationen rezipiert oder entwickelt werden, welche Themen im Vordergrund stehen, welche unberücksichtigt bleiben und wie sich in diesen Aushandlungsprozessen wieder neues normatives Wissen formt. Die Normativität islamischen Wissens erwächst eben nicht einfach allein aus seinem Status als religiöses Wissen, da Wissen selbst keine normativ verstandene immerwährende Gültigkeit jenseits von Ort, Zeit und Akteur*innen besitzt, sondern nur in »gesellschaftlichen Situationen entwickelt, vermittelt und bewahrt wird«.³ Eine Forschung, die sich mit dem Moscheeleben mit dem Fokus auf religiöses Wissen und religiöse Autorität beschäftigt, muss die soziale Bedingtheit des normativen religiösen Wissens mitberücksichtigen. Mit dieser wissenssoziologischen Perspektive lässt sich das islamische Wissen in einer Moschee zu einem bestimmten Zeitpunkt als das Produkt vorangegangener Aushandlungsprozesse betrachten, welches gleichzeitig weiterhin zur Disposition stehen kann. Die Gültigkeit von islamischem Wissen und damit auch die Ausgestaltung des Moscheelebens wird täglich ausgehandelt, wie schon anhand der Entstehung und Ausdifferenzierung lokaler islamischer Gemeinschaften und der vielfältigen Organisierung von Muslim*innen in den letzten 50 Jahren deutlich wird. Daraus ergeben sich sichtbare Konsequenzen wie Neugründungen, Abspaltungen von bestehenden Moscheen, wechselnde Verbandsmitgliedschaften und interne Fraktionierungen wie sie beispielsweise durch den Ethnologen Werner SCHIFFAUER⁴ und die Religionswissenschaftlerin Gerdien JONKER⁵ dargestellt worden sind.

Islamisches Wissen in Moscheen in Deutschland ist, wie eingangs bereits erwähnt, bislang wenig untersucht und auch gesamtgesellschaftliche Diskussionen um Moscheen greifen kaum innerislamische Debatten in Mainstream-Moscheen auf bzw. bilden diese stark polarisierend ab. In der Forschung wurde vielmehr herausgearbeitet, dass Moscheen in Deutschland neben der Schaffung eines organisatorischen Rahmens für religiöse Praxis wichtige soziale und gesellschaftliche Funktionen einnehmen.⁶ Bedeutsam sind diejenigen Aspekte geworden, die den Integrationsprozess von Muslimen und Musliminnen durch das Vehikel Moschee in die deutsche Gesellschaft betreffen: Daher sind Fragen der Segregation/Integra-

3 BERGER/LUCKMANN 2010 ['1966]: 3.

4 Vgl. SCHIFFAUER 2000 und 2010.

5 Vgl. JONKER 2002a.

6 Vgl. FRESE 2002: 26, vgl. SEN/SAUER 2006: 29-31, vgl. SCHMID/AKCA/BARWIG 2008.

tion⁷ bzw. des kommunalen Dialogs⁸, die Stellung von Frauen in Moscheen,⁹ die städteräumliche Rolle von Moscheen in urbanisierten Nachbarschaften¹⁰, das Verhältnis zwischen Moscheen und Islamischem Religionsunterricht an öffentlichen Schulen¹¹, die Rolle und Funktionen von Imamen¹² und der interreligiöse Dialog¹³ besonders im Fokus der Forschung.¹⁴ Tatsächlich ziehen vor allem solche islamische Strömungen die öffentliche und wissenschaftliche Aufmerksamkeit auf sich, die unter den Begriffen Islamismus und Salafismus gefasst werden.¹⁵ Daher gibt es einige rezente Forschungsergebnisse dazu, welches islamische Wissen in solchen islamischen Bewegungen in Deutschland einflussreich wird.¹⁶ Auffallend ist an den empirischen Untersuchungen über die öffentlich vieldiskutierten *Koran-schulen* in Mainstream-Moscheen¹⁷ ihre jeweiligen konzeptionellen Prämissen: Die Forschenden stellen einer *traditionell-islamischen* Religionspädagogik in Moscheen eine *modern-europäische* Religionspädagogik gegenüber, ohne die gewählte Konzeption *traditionell* vs. *modern* differenziert zu erläutern und zu problematisieren. Nicht nur wird hierbei eine Dichotomie *traditionell* vs. *modern* hergestellt, die mit *islamisch* vs. *europäisch* korrespondiert. Auch wird der sinngebende Aspekt der kritisierten didaktischen und pädagogischen Inhalte für die gemeinschaftliche Praxis der Gläubigen nicht berücksichtigt und herausgearbeitet.¹⁸ Religiöses Wissen wird darin in der Regel normativ verstanden bzw. als objektiv gegeben betrachtet. Die türkischsprachige Forschung zu Moscheen in Deutschland arbeitet ebenfalls auf der Ebene der normativ verstandenen Praktischen Theologie und formuliert aus –

7 Siehe LEHMANN 2001, KANDEL 2004, CEYLAN 2008, YAŞAR 2012. Kritisch hierzu: SCHIFFAUER 2008.

8 Siehe JONKER 2002b, BEAUFTRAGTE DER BUNDESREGIERUNG FÜR AUSLÄNDERFRAGEN 2002, HADDAD 2005, SCHMID/AKCA/BARWIG 2008.

9 Siehe JONKER 1999, 2003a, 2003b, NÖKEL 2002, SCHMID/AKCA/BARWIG 2008: 249-252, GAMPER 2011, BORCHARD/CEYLAN 2011.

10 Siehe KUPPINGER 2010, KUPPINGER 2014, KUPPINGER 2015.

11 Siehe z.B. KIEFER 2001 und 2005, SCHMID/AKCA/BARWIG 2008: 232-245, CEYLAN 2008 und 2014 sowie zuletzt KARAKOÇ 2019.

12 Siehe ÇEKİN 2004, KAMP 2006 und 2008, SCHMID 2007, HOCKENOS 2010, CEYLAN 2010, UCAR 2010a, ASLAN/ERŞAN-AKKILIÇ/KOLB 2015. Zu Imaminnen: SPIELHAUS 2012. Damit eng verbunden sind auch Studien zur Imamausbildung, zur Akademisierung islamtheologischer Ausbildung und zur islamischen Religionspädagogik: siehe GRAF 2007, UCAR 2008, CEYLAN 2008, UCAR/SARIKAYA 2009, UCAR/BERGMANN 2010, UCAR 2010a, UCAR 2011.

13 Siehe KLINKHAMMER/SATILMIS 2007, SCHMID/AKCA/BARWIG 2008: 203-216, KLINKHAMMER/FRESE/SATILMIS/SEIBERT 2011.

14 Siehe auch quantitative Studien wie HAUG/MÜSSIG/STICH 2009, HALM/SAUER/SCHMIDT/STICH 2012.

15 Vgl. hierzu: HUMMEL/KAMP/SPIELHAUS 2016: 3-5.

16 Siehe u.a. DAMIR-GEILSDORF/HEDIDER/MENZFELD 2019, DAMIR-GEILSDORF/MENZFELD/HEDIDER 2018, DAMIR-GEILSDORF/MENZFELD 2016.

17 Siehe ALACACIOĞLU 1999a, 1999b und 2000, CEYLAN 2008, CEYLAN 2014.

18 Vgl. MOHR 2006a: 47.

in der Regel mit schriftlichen Fragebögen generierten – Forschungsdaten Handlungsempfehlungen für Moscheen bzw. für übergeordnete Ebenen.¹⁹ Die mittlerweile zahlreichen deutsch- und englischsprachigen Studien über islamische Organisationen gehen häufig stillschweigend davon aus, dass die auf Verbandsebene gepflegte ideologisch-religiöse Ausrichtung und religiöse Praxis auch auf die lokalen Moscheegemeinden übertragbar ist.²⁰ Aber weder ist die religiöse Praxis und dementsprechend auch das dort hergestellte religiöse Wissen einfach aus den meist idealtypisch formulierten Verbandstexten herauszulesen, noch können Aussagen der Verbandsfunktionär*innen direkt auf die lokale Situation projiziert werden. Die Korrelation zwischen Verbandsebene und lokaler Praxis muss zwingend aufgezeigt werden.

Religiöse Autorität und religiöse Akteur*innen

Leitidee dieser Studie ist, dass Moscheen sowohl Orte der autorisierten als auch der autorisierenden Glaubenspraxis sind: Zentrale Frage ist daher, wie die Akteur*innen in den Moscheen um islamische Kohärenz bemüht sind. Damit rückt der Aspekt der religiösen Autorität naturgemäß in den Vordergrund: Wer oder was besitzt die Autorität, etwas als islamisch gültig bzw. ungültig zu bewerten und auf welcher Grundlage wird einer bestimmten Person, einer bestimmten Institution oder einem bestimmten Text Autorität attestiert? Welche Akteur*innen sind an diesen Prozessen beteiligt?

In wissenschaftlichen und öffentlichen Debatten zu Moscheen ist seit den 2000er Jahren eine Konzentration auf Imame als religiöse Autoritäten zu beobachten, denen dadurch auch die wichtigste Rolle im Moscheeleben zugeschrieben wird. In Mainstream-Medien werden teilweise ohne empirische wissenschaftliche Daten Moscheen eine untertänige Imam-Hörigkeit der Gläubigen und eine »Pädagogik der Unterwerfung«²¹ unterstellt. Mit der Einengung auf Imame stehen die zominütigen Imam-geleiteten Freitagsgebete und -predigten (*hutba*, türk. *hutbe*)²² als zentrale *Gottesdienste* im Fokus.²³ Doch was tun Muslime und Musliminnen in der Moschee abgesehen vom Freitagsgebet? Wenn man den Blick von

19 Siehe TOSUN 1993, AŞIKOĞLU 1993, USLU 2010. Auch die deutschsprachige Forschung der als Imame tätigen Autoren wie ALACACIOĞLU (1999a), ÇEKİN (2004) und YILGIN (2007) tendieren hierzu.

20 Siehe SEUFERT/WAARDENBURG 1999, SEIDEL/DANTSCHKE/YILDIRIM 2000, TEPECİK 2003, SPULER-STEGERMANN 2002. Auch die jährlichen Verfassungsschutzberichte des Bundes und der Länder übertragen von Landes- und Bundesebene auf lokale Gemeinden. Anders: LEMMEN 2001, YAŞAR 2012, BEILSCHMIDT 2015.

21 OURGHI 2016: o.S., siehe auch OURGHI 2017.

22 Noch gibt es keine umfassende Untersuchung zu Freitagspredigten in deutschen Moscheen. Siehe zu Themen des interreligiösen Dialogs in Freitagspredigten in einigen islamischen Verbänden in Deutschland: AKCA 2014.

23 Als journalistisches Beispiel für diese Blickweise siehe SCHREIBER 2017.

Freitagspredigten und Imamen abwendet, sieht man andere Männer und dann auch Frauen als autoritätsgenerierende Akteur*innen sowie zahlreiche religiöse Angebote und Formate, welche die Vielfalt des Moscheelebens ausmachen: Neben Freitagsversammlungen sind hierzu die Mitwirkung an religiösen Festen (‘id, türk. *bayram*) und religiösen Feiern wie *Laylat al-Qadr* (türk. *Kadir Gecesi*, dt. ›Nacht der Offenbarung‹) und anderen Gesegneten Nächten (türk. *mübarek kandil geceleri*) sowie Vorträge, ›Gesprächskreise‹ (türk. *sohbet*), ›Predigten‹ (wa’z, türk. *vaaz*), verschiedene Unterrichtsformen, Gruppentreffs, karitative Tätigkeiten, religiöse Veranstaltungen und Aktivitäten im interreligiösen Dialog sowie Moscheefeste zu zählen. Diese können von Frauen und Männern gemeinsam, getrennt oder geschlechtersepariert bereitgestellt und genutzt werden. Hinzu kommen spezielle ein- und mehrsprachige Zielgruppenangebote für und von Jugendlichen, Frauen, Männern, Kindern und Senior*innen. Während die ritualisierten Freitagsversammlungen einen eher liturgischen Charakter haben, weisen die anderen Moscheeformate sowohl explizit als auch implizit dezidierte Aushandlungsprozesse von Wissen auf, wie ich aufzeigen werde.

Hierfür ist auch eine praxistheoretische Perspektive erkenntnisleitend: Den von Routinen, Verhaltensweisen, Ritualen, aufeinander abgestimmten Verhaltenscodes, vom Wissen über angemessene Formen der Bekleidung, Bewegung und Interaktion geprägten Alltag in Moscheen gilt es wahrzunehmen und in Hinblick auf die Fragestellung zu deuten. Eine Forschung zu Moscheen sollte daher weder allein am *Input* der Predigten, des Koranschulunterrichts, der Feiern oder der Gemeinde-Zusammenkünfte noch allein am *Output* dieser Handlungen, also z.B. an der Rezeption von Predigten durch Moscheebesucher*innen oder ihrem Kenntnisstand über den Koran interessiert sein. Das heißt, dass in dieser Studie nicht nur die Einstellungen, Absichten, Motivationen und Ziele von Akteur*innen in Moscheen oder deren religiöse Interessen und Bedürfnisse im Vordergrund stehen. Vielmehr kann die Analyse der Praxis in den Moscheen z.B. die Nutzung des Gebetssaals, das Handeln im Unterricht, bei Predigten und Feierlichkeiten, der Umgang mit dem Koran oder beim gemeinsamen Essen Erkenntnisse für die Fragestellungen bringen. Solche Aspekte einer Alltagspraxis wie Kochen und informelle Treffen in Moscheen hat die Religionssoziologin Theresa BEILSCHMIDT als relevant für die Ausbildung von verschiedenen Formen der Religiosität identifiziert,²⁴ die neben einer islamischen Normativität eingeübt und verstetigt werden, womit diese Praxis Anteil daran hat, was in Moscheen als religiöses Wissen verhandelt wird. Diese perspektivische Erweiterung des explizierbaren Wissensbegriffs durch *Praxiswissen* drücke ich mit dem integrativen Terminus *islamisches Wissen* als ein aufeinander bezogenes Produkt von religiösem Wissen und Handlungen aus, durch welches

24 Vgl. BEILSCHMIDT 2015.

Normativitäten, Autorisierungen und Legitimationsprozesse in Moscheen erfasst werden können.

Für die vorliegende Studie war es grundlegend, mit einem erweiterten Begriff von *religiösen Akteur*innen* zu arbeiten, der neben religiösen Expert*innen wie Imam*innen und Theolog*innen auch religiöse Nicht-Expert*innen, so genannte *Laien* oder *einfache* Gläubige, umfasst. Diese Ausweitung soll helfen, nicht nur die Zirkulation islamischen Wissens, sondern auch die Kreisläufe der Autorisierung und Legitimierung – sowie der Delegitimierung – von Wissensbeständen ebenso wie von Wissensproduzent*innen zu beschreiben. Dabei stehen nicht die Islamizität von Handlungen oder die abfragbaren Haltungen von Akteur*innen per se im Fokus, und auch ihre religiöse Identität sowie die Grade ihrer Religiosität werden weitgehend ausgeklammert.²⁵ Die untersuchten Moscheen werden des Weiteren nicht als isolierte, sondern vernetzte Orte aufgefasst, die zudem in einem *islamischen Feld* situiert sind, in dem einzelne Akteur*innen, Moscheegemeinden, Verbände und andere Institutionen miteinander, gegeneinander und gegenüber gesellschaftlichen Erwartungen und Interventionen um Einfluss und Legitimität ringen. Mit der Betonung der Moschee als eines religiösen Ortes ist nicht intendiert, ihre Bedeutung als eines nichtreligiösen, sozialen Treffpunkts zu minimieren: Moscheen sind Orte der Geselligkeit, der Solidarität und des Austauschs über Arbeit, Wohnen, Politik, Kinder, Bildung und vieles mehr. Als solche sind sie Teil von anderen sozialen Milieus und Netzwerken. Somit ist auch das nicht dezidiert religiöse Milieu der Akteur*innen prägend für das Moscheeleben in Deutschland. Von der Vorstellung ist Abschied zu nehmen, dass hegemoniale Ideen, Institutionen und religiöse Funktionsträger lediglich auf die einzelnen Menschen einwirken und die Weltansicht von *einfachen Muslim*innen* bestimmen, ohne dass diese einen Anteil an eben jener Gestaltung hätten, denn wie der Anthropologe Martin VAN BRUINESSEN treffend feststellt: »Even at the basic level of communication between the imam and the congregation, the production of Islamic knowledge is a process of negotiation between various actors with differing interests.«²⁶ Aufmerksamkeit durch die Forschung haben *einfache Muslim*innen* in Deutschland in Bezug auf ihre mögliche Rezeption von religiösen Ideen und Ideologien, dem Grad ihrer Religiosität sowie ihrer religiösen Identität und Integrationsfähigkeit in die europäischen Gesellschaften auf sich gezogen.²⁷ Ihrer aktiven Rolle in Moscheen

25 Vgl. zu Fragen der Identität und Religiosität im Moscheekontext u.a. THIELMANN 2008, SPIELHAUS 2011, YAŞAR 2012, HERDING 2013, BENDIXSEN 2013, KUPPINGER 2015, REISINGER 2015, BEILSCHMIDT 2015, DAMIR-GEILSDORF/MENZFELD 2016.

26 VAN BRUINESSEN 2011: 8.

27 Eine Reihe von qualitativen empirischen Studien mit diesen (religions-)soziologischen Schwerpunkten dominierten in den 2000er Jahren die Forschung: KLINKHAMMER 2000, KARAKAŞOĞLU-AYDIN 2000, NÖKEL 2002, FRESE 2002, TIETZE 2001, KELEK 2002, GLESER 2002,

haben bisher lediglich SCHIFFAUER²⁸ und BEILSCHMIDT breiten Raum eingeräumt. In beiden Studien zeigt sich ein aufeinander bezogenes Verhältnis von einfachen Muslim*innen zu Personen, die als religiöse Autoritäten wahrgenommen werden. Es ist davon auszugehen, dass alle Akteur*innen mit ihren Rezeptionen, Deutungen und Wahrnehmungen die Botschaften, um die es geht, ja auch direkt und indirekt mitformen, was sich im konkreten Moscheekontext entladen kann. In diesen Prozessen werden dabei die sinngebenden Deutungen, die die Akteur*innen ihrer eigenen persönlichen Situation geben, religiös, politisch und sozial wirkmächtig: Denn Wissen, das im religiösen Kontext als gültig oder ungültig angesehen wird, hat Implikationen für alle Bereiche, die von Religion abgedeckt sein können und damit den Menschen in vielerlei Hinsicht tangieren: Stichworte sind hier Fragen nach der persönlichen Rechtleitung, der guten Lebensführung und letztendlich das Seelenheil, Fragen nach einem sozialen und gerechten Miteinander und der Gestaltung von gemeinschaftlichem Leben, Fragen nach den konkreten und korrekten Formen des Kleidens, Sitzens, Begrüßens, karitativen Handelns, der Geschlechterverhältnisse u.w. Es sind also jene Themen, die die religiösen Bedürfnisse und die Leidenschaft der Menschen ansprechen können und in einem bestimmten sozialen Umfeld relevant werden, die zu intensiven Aushandlungsprozessen, zu Wandel und zu Abgrenzungen führen.

Schon diese Hinweise zeigen, dass das Verständnis von *religiösen Akteur*innen*, die in der Religionssoziologie seit Max WEBER als diejenigen Akteur*innen verstanden werden, die mit religiöser Macht ausgestattet sind, einer Revision bedarf. Der Soziologe und Kulturanthropologe Pierre BOURDIEU beschreibt aufbauend auf WEBERS religionssoziologischen Ausführungen die Konstituierung eines religiösen Feldes als »das Ergebnis der Monopolisierung der Verwaltungen von Heilsgütern durch ein *Korps von religiösen Spezialisten*«.²⁹ Diese werden als die ausschließlichen Inhaber*innen von religiösem Wissen und Kompetenzen der Heilsgebung betrachtet, die somit die alleinige Deutungsmacht über religiöses Wissen besitzen. Religiöse Akteur*innen verfügen demnach über Autoritätsstrukturen, um auf *Laien* als »der Religion Unkundige«³⁰ einzuwirken. *Laien* und die von *Laien* gebildete *Ge-meinde* werden von WEBER und BOURDIEU außerhalb des Begriffs von religiösen Akteur*innen angesiedelt. Die Annahme, dass religiöse Deutungshoheit fast ausschließlich in den Händen einer Priesterschaft, also einer organisierten religiösen Elite von ausgebildeten Expert*innen, liegt, und die aus dieser Machtposition heraus anderen islamisch-religiösen Konstellationen und Akteur*innen die Legitimität absprechen kann und diese in die Marginalität abdrängt, ist im islamischen

KARAKAŞOĞLU-AYDIN/BOOS-NÜNNING 2005, ÖZTÜRK 2007, VON WENSERSKI/LÜCKE 2007, HUNNER-KREISEL/ANDRESEN 2010, GÜNTHER 2012, YAŞAR 2012, SCHMITZ/İŞIK 2015.

28 Vgl. SCHIFFAUER 2000.

29 Vgl. BOURDIEU 2011: 45 [Hervorhebung im Original].

30 BOURDIEU 2011: 51.

Feld in Deutschland kaum gültig, wie ich aufzeigen werde. Für die Genese des islamischen Feldes in Deutschland von erheblicher Bedeutung ist der Aspekt der Selbstorganisation von Muslim*innen *ohne* amtsreligiöse Expertise und Autorität. Es ist zu beobachten, dass die jeweilige religiöse Autorisierung von islamischem Wissen von gesellschaftlichen Konjunkturen und dem Verhältnis zum politischen Feld einerseits und den habituellen Dispositionssystemen aller Akteur*innen andererseits abhängig ist. Beide sind wiederum relational aufeinander bezogen und strukturieren sich gegenseitig. Ich argumentiere in der vorliegenden Arbeit, dass religiöse Akteur*innen somit nicht begrenzt sind auf Expert*innentum, Charisma oder Amtsautorität und damit religiöse Autorität *per se* ausfüllen, sondern dass *Nicht-Experten* und *Nicht-Expertinnen* durch ihre Beiträge und ihr Handeln im islamischen Feld das islamische Wissen im Moscheeleben mitbestimmen. Jenseits von Rezeption und Subjektivierungsprozessen durch welche Instanz auch immer ist ihr kulturelles, soziales, religiöses und teilweise auch ökonomisches Kapital wirkmächtig bei der Zuweisung von religiöser Autorität. Es muss also danach gefragt werden, wie islamisches Wissen und religiöse Autorität in Moscheen im Zusammenspiel zwischen verschiedenen Akteur*innen innerhalb von Moscheen generiert werden.

Dieser Perspektivenwechsel führt dazu, dass insbesondere die religiöse Wissensproduktion von Frauen und über Frauen auch in den Fokus tritt. Die vermehrte Sichtbarkeit von Frauen in der Moschee in den vergangenen 40 Jahren ist ein Zeichen, dass Frauen in dieser wichtigen Sphäre öffentlichen religiösen Lebens eine immer prominentere Rolle spielen:³¹ als adressierte Gläubige, als Mitgestalterinnen der religiösen Arbeit in den Moscheen sowie dezidiert als religiöse Expertinnen. Die internationale Forschung stellt diesen Wandel auch außerhalb Deutschlands in verschiedenen Ländern und urbanen Nachbarschaften fest. Er wird indes durch jeweils unterschiedliche religiöse, politische, bürokratische, bildungstechnische und soziale Umgebungen erklärt und in der Regel in die Geschichte des (religiösen) Bildungserwerbs von Frauen, islamischen Aktivismus und

³¹ Vgl. JONKER 2002b, 2003a und 2003b, AMIR-MOAZAMI/JOUILI 2006, SPIELHAUS 2006, GAMPER 2011, KUPPINGER 2012, REISINGER 2015. Es gibt allerdings nur wenig Forschungen dazu, wie der Moscheebesuch von Frauen *früher* ausgesehen hat. Für Deutschland sieht SPIELHAUS im zeitlichen Vergleich von 1998 und 2006 bei nichttürkischen Moscheen in Berlin einen Anstieg, was den Moscheebesuch von Frauen angeht, während türkische Moscheen schon 1998 mehrheitlich über einen separaten Frauenraum verfügten, was auf Moscheebesuch von Frauen hinweist (Vgl. SPIELHAUS 2006: 65-66). Doch solange es keine gegenteiligen Forschungsergebnisse gibt, spricht m.E. auch nichts dagegen, die These vom Wandel im Moscheebesuch von Frauen aufrecht zu erhalten.

religiöser Selbstdisziplinierung eingeschrieben.³² Erfreulicherweise gibt es einige Forschungsergebnisse zur Frage nach weiblicher religiöser Führerschaft und Autorität in Bezug auf weibliche Moscheefrequentierung, auch für Deutschland.³³ Es fehlt aber noch an grundlegenden empirischen Analysen zur religiösen Praxis und zum religiösen Wissen von Frauen in Moscheen in Deutschland wie beispielsweise die Nutzung der Gebetssäle, die Teilnahme von Frauen an religiösen Festen und Feiern der Gesegneten Nächte oder die Verrichtung von Gemeinschaftsgebeten in Moscheen, an denen Frauen weitaus seltener teilhaben als Männer (wie z.B. Freitagsgebete, Feiertagsgebete und Totengebete). In der vorliegenden Studie werden die Verflechtungen des weiblichen Moscheebesuchs mit Raumpraxis, Prozessen religiöser Normativierung, sozialen Bedingungen und institutionellen Strukturen sowie mit Diskursen im islamischen Feld vertieft beschrieben und analysiert. Die akteurs-, raum- und feldbezogene Perspektive in dieser Studie erlaubt es, die Entwicklungen in Deutschland von den 1980er und 1990er Jahren bis heute als andauernde lokale Kämpfe von Frauen und Männern um den gegenderten Moscheeort anzusehen und gleichzeitig zu berücksichtigen, dass national und transnational agierende islamische Verbände als Trägerorganisationen der lokalen Moscheen sowie transnationale muslimische Netzwerke und diskursiv vermittelter Frauenaktivismus mit und ohne direkte Verbandsassoziation das Feld bei dieser Frage erheblich strukturieren.³⁴ Die Moschee als »male-gendered space«³⁵ hat in Studien, die sich auf Frauen konzentrieren, schon einige Aufmerksamkeit erhalten. In der Forschung zu Moscheen allgemein konzentriert sich die Forschung aber auf die von Männern in der Regel für Männer geschaffenen religiösen Moscheeaktivitäten. Meist bleibt hier der Umstand, dass damit die Moschee als männlicher Ort reproduziert und die vorgefundene religiöse Praxis als *männlicher Islam* markiert werden müsste, unausgesprochen. Zum einen führt dies dazu, dass die Stellung von weiblichen Akteuren im Vergleich mit Männern als defizitär analysiert wird.³⁶ Zum anderen kann dies als Hinweis darauf gelten, wie in der Forschung ein eigentlich *männlicher Islam* als *der Islam* hegemonialisiert wird. Wenn Muslime/Islam ohne Gender-Attribute alleine da stehen, könnten sie eigentlich auf Frauen und Männer

32 Vgl. z.B. MAHMOOD 2005 (Ägypten), KALMBACH 2008 (Syrien), BÖTTCHER 2002 (Syrien), McDONOUGH/HOODFAR 2005 (Kanada), TORAB 2007 (Iran), HASSAN 2011 und 2012 (Türkei), RAUSCH 2012 (Marokko), RAUDVERE 2012 (Bosnien-Herzegowina).

33 Siehe BANO/KALMBACH 2012, HAMMER/SPIELHAUS 2013.

34 Am Feldforschungsort sind Akteurinnen teilweise aktiv in lokalen, regionalen, überregionalen oder bundesweit aktiven Aktionsbündnissen, in verbandlichen und unabhängigen muslimischen Frauenverbänden, (Frauen-)Anti-Diskriminierungsnetzwerken und feministischen Netzwerken vernetzt.

35 HASSAN 2012: 88.

36 Siehe z.B. TOSUN 1993, DAIBER/JONKER 2003, JONKER 2003b, CEYLAN 2006, YILGIN 2007, CEYLAN 2008, CEYLAN 2010, YÜKLEYEN 2009, YAŞAR 2012, SCHMID/AKÇA/BARWIG 2008.

gleichermaßen hinweisen.³⁷ Teilweise stehen in Studien aber männliche Muslime im Fokus, ohne dass dies markiert, problematisiert oder analysiert wäre.³⁸ Dagegen werden Frauen/*female*, also mit einem Gender-Attribut, explizit in den Titeln von Studien markiert, wenn sie sich den Frauen widmen.³⁹ In der vorliegenden Studie wurde der Fokus nicht auf das markiert Männliche oder Weibliche gelegt, sondern Frauen und Männer gleichermaßen untersucht. Dabei bedingt die hohe feldimmanente Thematisierung der Gender-Frage bei Männern wie Frauen, dass ich diesen relevanten Aushandlungen entsprechend Raum gebe.

Kämpfe um islamisches Wissen: das islamische Feld

Die These von der Moschee als Aushandlungsort von islamischem Wissen soll nicht so verstanden werden, dass die Moscheen vollkommen autonom und zentral seien. Stattdessen ist feststellbar, dass Moscheen in sozialen Machtverhältnissen stehen, die durch Organisation und Kontrolle, Autonomie und Hierarchien im islamischen Feld geprägt werden. Moscheen und die lokalen Akteur*innen begreife ich damit als in einem spezifischen sozialen Feld verortet, nämlich dem *islamischen Feld*, in dem um Legitimität und Autorität islamischen Wissens und religiöser Macht gerungen wird. BOURDIEU konzeptualisiert soziale Felder als Kraft- bzw. Kampffelder, in denen verschiedene Kräfteverhältnisse wirken und in denen fixierte und implizite Regeln vorhanden sind. Die Kräfteverhältnisse sind von Akteur*innen konstituiert, die in diesem Feld mittels ihrer kulturellen, sozialen und/oder ökonomischen Kapitale ihre Interessen durchzusetzen versuchen. Der so entwickelte Habitus der Akteur*innen bestimmt sowohl ihren Wirkungsrahmen als auch ihre Positionierungen im Feld.⁴⁰ Dieses Feldkonzept erlaubt es, der Produktion islamischen Wissens in Moscheen, respektive im islamischen Feld, in Bezug zu lokalen Akteur*innen und ihrer Praxis sowie in Bezug zu über die Lokalität hinausgehenden Strukturen und Verflechtungen in einem rückgekoppelten Wirkungsprozess nachzugehen. Das Wirkungsfeld der Moschee mit Gruppenleiter*innen,

37 Siehe z.B. VAN BRUINESSEN/ALLIEVI 2011, BAUKNECHT 2001, HERDING 2013, JONKER 2002a.

38 Siehe z.B. LOEFFLER 1988, ALACACIOĞLU 1999a, 1999b und 2000, BURCKHARDT QURESHI 1996, FRESE 2002, CEYLAN 2006, YILGIN 2007, SCHIELKE 2006 und 2009. Diese Studien weisen in ihren Titeln gender-unmarkierte Akteure, islamisches Wissen, Lebensaspekte oder Identitäten als Untersuchungsgegenstand aus (Beispiel: »Muslime</>/muslims«), untersuchen dabei ausschließlich Männer. Ausnahmen bestätigen die Regel: SCHIFFAUER markiert seine Ethnographie dezidiert als männlich (siehe SCHIFFAUER 2000).

39 Siehe z.B. DECKER 2013, BENDIXSEN 2013, NÖKEL 2002, KLINKHAMMER 2000, BERGHAMMER/FLIEGENSCHNEE 2014, GLESER 2002, JOUILI 2015, JONKER 1999, BÖTTCHER 2002, KALMBACH 2008, ABDEL-RAHMAN/ULFAT 2011, BORCHARD/CEYLAN 2011, BANO/KALMBACH 2012. Erst ganz neue Studien verzichten auf gendermarkierte Titel (z.B. BEILSCHMIDT 2015, JACOBSEN 2010), auch wenn sie sich empirisch vornehmlich auf Frauen stützen (z.B. HAERI 2013, HART 2013).

40 Vgl. BOURDIEU 1998: 48-57.

Moscheebesucher*innen, religiösen Expert*innen, Gruppenmitgliedern und Vorständen unterliegt verschiedenen Einflüssen: Akteur*innen in Moscheen sind teils über formelle oder affilierte organisatorische Beziehungen und Hierarchien, teils über lockere bzw. informelle Verbünde, Bündnisse und soziale Medien mit bundesweit aktiven islamischen und nichtislamischen Verbänden, mit lokalen, überregionalen und teilweise transnationalen europa- und mittelmeerweiten Netzwerken und/oder mit *Diaspora*- und Religionspolitiken verschiedener Staaten verbunden. Aktivitäten im christlich-islamischen Dialog, die Lebenswelten der Gemeindebesucher*innen und deren Engagement in beispielsweise dezidiert islamischen, feministischen und/oder antirassistischen städtischen, zivilgesellschaftlichen und überregionalen Zusammenhängen demonstrieren die Verflechtungen im islamischen Feld ebenso. Insbesondere aber sind die Islampolitiken von Bund und Ländern und der Kampf um Anerkennung von islamischen Verbänden, den Trägerorganisationen von Moscheen, als wichtige Bezugspunkte anzusehen. Ich zeichne nach, dass das zunächst von der deutschen Öffentlichkeit und dem Staat weitgehend autonom entwickelte islamische Feld mit den Interventionen deutscher staatlicher Stellen ab den 2000er Jahren sich verändert hat und argumentiere, dass sich dies auf die im islamischen Feld als wertvoll angesehenen Kapitale von Akteur*innen in lokalen Moscheen auswirkt: Dies betrifft z.B. die Deutschsprachigkeit, das Engagement im Dialog, bestimmte Kulturtechniken in der Kommunikation, die Konzentration auf die Ausbildung von religiösen Autoritäten, religiösen Aktivismus mit der Betonung des Rechts auf Religionsausübung sowie Bestrebungen nach Professionalisierung der Moscheearbeit, also die Beständigkeit und Kontrolle des islamischen Wissens. Die Entwicklungen der religiösen Felder muslimischer Mehrheitsgesellschaften, insbesondere das der Türkei, stellten bei der Genese des islamischen Feldes in Deutschland wirkmächtige Bezugspunkte dar, die auch in der Gegenwart einflussreich bleiben. Die Religionspolitik und das Engagement des türkischen Staates im islamischen Feld in Deutschland muss daher ebenfalls mit ihren jeweils unterschiedlichen Effekten untersucht werden. Dabei korrespondiert der Wille von Verbänden und staatlichen Akteur*innen, Einfluss auf lokale Moscheen auszubilden, mit dem Willen lokaler Akteur*innen, sich an Bezugssysteme von islamischer Gültigkeit anzubinden und damit Ressourcen und religiöse Autorität für die lokale Situation verfügbar zu machen, wie ich aufzeigen werde. Was den wechselseitigen Einfluss zwischen Feld und lokalen Gemeinden angeht, müssen somit organische, organisationsbedingte, personelle, diskursive und informelle Verflechtungen berücksichtigt werden, was sowohl die Beziehungen innerhalb einer Moschee, das Verhältnis zu muslimischen Nachbargemeinden als auch den Transfer von wissenschaftlich-akademischen Diskussionen aus den Theologien und islamischen Bewegungen in die lokalen Moscheen und umgekehrt reguliert. Damit kann islamisches Wissen über einzelne Moscheen hinaus in anderen Moscheen zirkulieren. Mit diesen Forschungsperspektiven können Strukturen der Autorisierung

offengelegt werden, die über das rein normativ verstandene Wissen hinausgehen. Ich argumentiere, dass Prozesse der Legitimation und Autorisierung von Wissen von Interessen, Handeln und Positionen der Menschen geprägt sind und dass sich diese anhand der sozialen und religiösen Praktiken in einem sozialen Feld analysieren lassen. Die Aushandlung von islamischem Wissen ist somit als ein Kampf um religiöse (Deutungs-)Macht zu verstehen: Der Islamwissenschaftler Frank PETER betont, dass »these external influences on the Islamic field – more precisely on the assessment of religious capital and the convertibility of other forms of capital in the religious field – do not have an automatic impact, but are crucially mediated in specific ways and/or rejected by Muslims through the reference to certain Islamic principles and concepts«.⁴¹ Nach PETER liegen unter der Oberfläche des Rückgriffs auf »islamische Prinzipien und Konzepte« solche religiösen Praxen, deren Sinn den Wert der verhandelten religiösen Kapitale ausmacht. In der vorliegenden Arbeit werde ich darauf aufbauend aufzeigen, dass die Ausgestaltung des als gültig angesehenen islamischen Wissens und ergo der religiösen Autorität erheblich vom Zusammenwirken der kulturellen, sozialen, ökonomischen und insbesondere religiösen Kapitale aller Akteur*innen abhängt. Dabei hat sich offenbart, dass nicht nur der Rückgriff auf »islamische Prinzipien und Konzepte« bestimmt ist, sondern auch diejenigen Werte und Normen, die in der lebensweltlichen Orientierung kognitiv nicht religiös fundiert sind – sich derart allenfalls habituell ausdrücken – eine ebenfalls erhebliche Bedeutung aufweisen. Damit verschieben sich Positionen von Akteur*innen im Feld und die als wertvoll angesehenen religiösen Güter und Kapitale und somit auch die Kämpfe im Feld.

Die islamische Tradition: Kampf um den wahren Islam

Die Kämpfe im Feld werden erheblich von der Konzeptualisierung eines *wahren* bzw. *falschen* Islams geprägt. Die im Feld selbst auf dem Prüfstand stehenden und von mir hier vertieft untersuchten Wissensbestände sind somit Teil von Kämpfen um Deutung und Deutungsmacht. Sie entzündeten sich zwar an glaubenspraktischen Themen wie der (kognitiv oft nicht verstandenen) Koranrezitation, dem Verhalten von Frauen in Moscheen oder der Ausrichtung einer religiösen Feier, betreffen aber schließlich die theologischen Grundlagen des Glaubens und Handelns. Diese umfassen beispielsweise die Kritik an der Nachahmung (*taqlid*, türk. *taklit*), das Memorieren vs. das Verstehen von religiösen Quellen, insbesondere den Umgang mit dem Koran, den so genannten Volksglauben, Aspekte der Glaubenspraxis (*'ibāda*, türk. *ibadet*) und der korrekten Lehre ('*aqīda*, pl. '*aqā'id*, türk. *itikat*, *akaid*), den islamischen Vernunftdiskurs sowie den Stellenwert von Vernunft, Reflexion, Wissen und bewusste Religiosität als genuin koranische Prinzipien. Auch

41 PETER 2006b: 709.

Themen wie Frauen und Geschlechterverhältnisse und die Bindung an Schulmeinungen bzw. die Ausbildung eigener Meinungen in Religionsfragen stehen zur Diskussion.

Die Aspekte Vernunft, Rationalität und Reflexion des Glaubens gehören zu den häufigsten Forderungen eines reformierten und zeitgemäßen Islams, wie sie in populären Debatten als Merkmal von progressiven und aufgeklärten Muslim*innen, die nur so in westliche Gesellschaften passen, thematisiert werden. Interessanterweise ist es bisher nicht untersucht worden, wie Vernunft und Reflexion sowohl als Mittel als auch als Ziel der religiösen Praxis in Moscheen in Deutschland Anwendung findet bzw. wie religiöse Akteur*innen in Moscheekontexten auf Vernunft und Reflexion gründende Religionsverständnisse konzeptualisieren bzw. verbalisieren. Das Verhältnis von Akteur*innen zu den genannten Wissensbeständen beeinflusst ihr Verhältnis zu religiösen Autoritäten, zum sunnitischen Mainstream (*Ahl as-sunna wa-l-ğamā'a*, türk. *ehl-i sünnet ve'l cemaat*), zu dessen Methoden, Lehrmeinungen und zur Schulbindung (*madhab*, pl. *madâhib*, türk. *mezhep*) besonders. Über diese Feststellung hinaus ist es aber notwendig, die umkämpften Wissensbestände auf ihre Funktion zu untersuchen und sie in den Kontext theologischer Debatten zu stellen. Bisher unberücksichtigt geblieben ist auch der jeweils eigene Sinn, den Gläubige aus ihrem Religionsverständnis generieren. Ich arbeite heraus, dass der Vernunftdiskurs bei Manchen dazu führt, dass sie mit der Kritik an ihren bisherigen religiösen Praxen ihre Heimat des Religiösen in der Krise sehen und widerständig gegen bestimmte Entwicklungen sind. Andere dagegen umarmen den ihrer Ansicht nach *philosophischen, vernünftigen Islam*, weil sie diesen in einer auf Ratio ausgerichteten Umgebung fruchtbar machen können. Neben der deutlichen Verteidigung bzw. Kritik an der Tradition gibt es aber auch solche Akteur*innen, die mit Rückgriff auf eben diese Gelehrtentraditionen ganz ähnliche Konzepte von Vernunft und Reflexion vorbringen. Ich argumentiere daher, dass die Unterschiede zwischen Verteidiger*innen und Kritiker*innen der islamischen Tradition häufig in den Haltungen und Positionen zur *Ahl as-sunna wa-l-ğamā'a* als aufrechtzuerhaltende hegemoniale Lehre liegen. Daher widme ich dem Aspekt, dass die Kritik an der sunnitischen Tradition als Kritik an und die Bindung an Autoritäten formuliert wird, großen Raum. Wesentlich ist für die Diskussion auch, wie durch das jeweilige Verständnis von islamischer Tradition bestimmte religiöse Quellen und Deutungen privilegiert werden, was wiederum die Wahrnehmung von *objektiver Wahrheit*, das Verhältnis zur Deutungsvielfalt, zum Thema religiöse Neuerung und die Bedeutung des Rückgriffs auf die Offenbarungszeit berührt. Insgesamt steht das Verständnis von und die Bindung zur *islamischen Tradition* insgesamt zur Disposition. (Re-)Produktion, Verbreitung, Vermittlung, Legitimierung und Autorisierung von islamischem Wissen und religiöser Autorität wandeln sich als Folge von Massenbildung, Massenmedien, Kommunikationstechnologien, Mobilität und Migration

sowie der Transnationalisierung und Globalisierung von Ideen stetig.⁴² Dadurch hat sich auch der Zugang und die Haltung von nicht-gelehrigen Muslim*innen zu Autoritätsfragen verändert, d.h. religiöse Autoritäten schwinden, sind fragmentiert und/oder können neu als solche aktualisiert werden. In neueren Forschungen wird zwar darauf hingewiesen, dass sich muslimische Nicht-Expert*innen in Europa in ihrer Haltung zu gültigem islamischem Wissen an islamische Diskurse anbinden⁴³ – doch wie diese Anbindung sowohl bei Expert*innen als auch Nicht-Expert*innen in Moscheen in Deutschland konkret aussieht, auf welche ideengeschichtlichen Traditionen sie sich berufen und wie diese Anbindung die Werte und Normen der Akteur*innen berührt, fehlt weitgehend. Ich frage in dieser Forschung daher nicht nur nach dem Stand, der Wirkung und dem möglichem Wandel islamischen Wissens in Moscheen in einem weitgehend selbstorganisierten religiösen Feld, sondern auch, wie das verhandelte islamische Wissen ideengeschichtlich eingeordnet werden kann. Mit einer solchen in-depth-Untersuchung können schließlich nicht nur Analysen zum Stand des sunnitischen Mainstreams, der *Ahl as-sunna wa-l-ğamā'a*, in Deutschland, vorgelegt werden, sondern auch Bezüge zur lebendigen islamischen Wissenstradition – einschließlich zu islamischen Erneuerungsbewegungen – hergestellt werden.

Daten der Feldforschung

Die vorliegende Studie ist das Ergebnis meiner Feldforschung zwischen 2012 und 2016. Die Analysen beruhen auf teilnehmenden Beobachtungen, Interviews und informellen Gesprächen mit Akteur*innen in Moscheen und muslimischen Gruppen in einer westdeutschen Stadt mittlerer Größe (genannt: *Hauptfeldforschungsort*), in Moscheen der umliegenden Dörfer und Kleinstädte sowie in Moscheen, die in einer anderen Region in Westdeutschland (Feldforschung 2015-2016) liegen. Dabei sollte der Begriff Moschee nicht zu eng gefasst werden: Es wurden auch Veranstaltungen miteinbezogen, die von moscheelicher Seite (mit)organisiert wurden, aber außerhalb der Moscheen stattfanden (z.B. das Jugendfestival der DITIB⁴⁴-Regionaljugend oder religiöse Zusammenkünfte in Privatwohnungen). Auch sind solche Aktivitäten inbegriffen, die von Kulturvereinen organisiert wurden, die keine direkten Verbindungen zu Moscheen aufweisen, aber die Moscheeklientel an-

42 Siehe CAEIRO 2011: 127-129, HIRSCHKIND 2001, AMIR-MOAZAMI/JOUILI 2006, JACOBSEN 2010: 226-227.

43 Siehe detailliert SCHRODE 2010 (Deutschland) zu *halāl*-Diskussionen und allgemeiner JACOBSEN 2010 (Norwegen).

44 Türkisch-islamische Union der Anstalt für Religion e.V. (*Diyanet İşleri Türk İslam Birliği* e.V., DITIB), Sitz in Köln, gegr. 1984/1986. Neben DITIB ist auch die Schreibweise DİTİB verbreitet. Siehe zu DITIB: YAŞAR 2012, BEILSCHMIDT 2015, GORZEWSKI 2015.

sprechen (z.B. eine religiöse Feier mit Vorführung einer Relique⁴⁵ oder das öffentliche Frühstück des deutsch-türkischen Elternvereins). Ich ziehe gegebenenfalls auch veröffentlichte Feldbeobachtungen heran, die ich im Rahmen eines Forschungsprojekts zu islamischen Vereinigungen von 2006-2008 gemacht habe.⁴⁶ Um die zugesicherte Anonymität der lokalen Akteur*innen, insbesondere derjenigen ohne Amt und Funktion, zu wahren sowie um eine Identifizierung zu erschweren, habe ich allen lokalen Akteur*innen, Moscheen und Gruppen Pseudonyme gegeben und nenne die Stadt selbst nur *Hauptfeldforschungsort*.⁴⁷

Im Mittelpunkt meines Interesses standen Moscheen, die in einem bestimmten Gebiet das islamische Leben weitgehend prägen. Diese waren am Hauptfeldforschungsort den großen Verbänden DITIB, IGMG⁴⁸ und VIKZ⁴⁹ angehörig bzw. mit diesen affiliert. In die Feldforschung bezog ich auch arabischsprachige Gemeinden und die Ahmadiyya-Gemeinde mit ein. Da sich die Auswahl der vertieft untersuchten Moscheen und Aktivitäten nach eigenen sprachlichen Kenntnissen, d.h. Deutsch, Türkisch, Englisch und Französisch, richten musste, wurden diese Gemeinden nur für bestimmte Analysen wie die Ausgestaltung der Moscheeräume herangezogen. Veranstaltungen der Ahmadiyya-Gemeinde laufen mehrheitlich in Urdu ab und arabischsprachige Gemeinden interagieren in der Regel in verschiedenen arabischen Dialekten. In diesen Gemeinden wie auch in den nicht weiter untersuchten bosnischsprachigen Moscheen gibt es natürlich auch deutschsprachige Akteur*innen. Wie in den dominant türkischsprachigen Gemeinden auch, betreffen deutschsprachige Angebote nur einen Teil des Moscheelebens, insbesondere die Jugendarbeit und die Kommunikation unter Jüngeren. Damit war für mich das vertiefte Untersuchen der Interaktionen nicht möglich gewesen, da nur mit dem Fokus auf die deutschsprachigen Angebote und Akteur*innen der Kontext der Gesamtgemeinde nicht ausreichend abgebildet werden konnte. Das heißt nicht, dass

45 Bei dieser Veranstaltung wurde eine Reliquie (Barthaare des Propheten Muhammad, die im Türk. als *sakal-i şerif* bezeichnet werden) in einem großen Saal am Hauptfeldforschungsort vorgeführt und wurde von Menschen aus allen türkisch-muslimischen Vereinen frequentiert. Organisiert wurde der Abend von einem türkisch-deutschen Bildungsverein, der zum *Hizmet*-Netzwerk gehört. Zur *Hizmet*-Bewegung siehe AGAI 2004, SEUFERT 2013 und (unter Berücksichtigung aktueller Entwicklungen) ÖZTÜRK 2016.

46 Die Ergebnisse der Studie sind erschienen in SCHMID/AKCA/BARWIG 2008 und AKCA 2009.

47 Eine Chronologie der Feldforschung mit allen Daten, Akteur*innen und Moscheen findet sich im Anhang.

48 Islamische Gemeinschaft *Milli Görüş* e.V. (IGMG), Sitz in Köln, 1976 als AMGT, *Avrupa Milli Görüş Teşkilatları*, (»Vereinigungen der nationalen Weltsicht in Europa e.V.«) gegründet. Die Namensänderung erfolgt 1995 unter Zusammenschluss weiterer *Milli Görüş*-Organisationen. Siehe für die detaillierte Entstehungsgeschichte, inhaltliche Ausrichtung und Arbeit der IGMG und ihrer Vorläuferorganisationen: SCHIFFAUER 2004a, SCHIFFAUER 2010.

49 Verband islamischer Kulturzentren e.V. (VIKZ), Sitz in Köln, gegr. 1973. Siehe zum VIKZ: JONKER 2002a, 2002b, 2003a, 2003b und Boos-NÜNNING 2010.

ich nur Aktivitäten besucht habe, in denen nur eine der von mir aktiv beherrschten Sprachen verwendet wurde; Sprachenmix oder die Präferenz einer Sprache in der Kommunikation zwischen sich bekannten Akteur*innen stellte kein Hindernis dar.⁵⁰ Da arabischstämmige oder balkanstämmige Muslim*innen auch in türisch-dominierten Moscheen aktiv waren (dort dann auf Deutsch), konnte zumindest ein Teil des nichttürkischsprachigen muslimischen Milieus abgebildet werden.

Diese Auswahl verdeutlicht schon die ethnographische Forschungsstrategie, für die das Verstehen der verwendeten Sprachen im Moscheeleben grundlegend ist. Das Moscheeleben in Deutschland stellte allerdings keine völlig unbekannte und fremde Welt dar, da ich als Feldforscherin schon seit Mitte der 2000er Jahre wissenschaftlich in Moscheemilieus forsche. Die Anthropologin Annelies MOORS reflektiert hierzu: »[I]f one starts off as relatively close to, or part of, a particular lifeworld, and already has acquired forms of experiential, embodied knowledge, one has a different point of departure. Then one moves from participating to reflecting upon one's experiences.«⁵¹ Als Ethnographin arbeitete ich mit verschiedenen Verfahren der Datenerhebung und -konservierung wie Audioaufzeichnungen von Interviews, Protokollen und Beschreibungen von Räumen, Gesprächen, Artefakten und situativen Handlungen. Herangezogen wurden auch in Moscheen ausliegende Texte und Bilder sowie digitale Kommunikationsdaten. Wesentlich für die Ethnographie ist, »solche heterogenen Daten in einem dauerhaften Feldaufenthalt zu zentrieren, dessen soziale Form mit einem schillernden Begriff ›teilnehmende Beobachtung‹ genannt wird. Sie ermöglicht einen Erwerb von Insider-Wissen, der es erlaubt, einzelne Datentypen in ihrer lokalen Produktionsweise (etwa Dokumente und Narrationen) und in ihrer erhebungstechnischen Selektivität (z.B. Aufzeichnungen und Interviews) einschätzen zu können.«⁵² Über die schon genannten Leitfragen hinaus, vertraute ich darauf, dass sich im Laufe der Feldforschung bestimmte Themen des Moscheelebens verdichten werden, die für die Analyse aufgegriffen wurden. Die vorliegende Ethnographie mit den Schwerpunkten Akteur*innen und religiöse Autorität, gegenderte Moschee sowie die Problematisierung der islamischen Tradition, bildet daher die verdichtete Analyse von Kämpfen, Diskussionen und Praktiken in den untersuchten Moscheen ab.

50 Wenn in einem deutschsprachigen Treff Akteur*innen sich auf Arabisch oder Kurdisch unterhielten, stellte das für mich kein größeres Hindernis dar, weil es sich um ein alltagssprachlich verwendetes Idiom handelte. Wenn es sich um einen Beitrag handelte, wurde er in der Regel auch für die anderen Anwesenden, die nicht über diese Sprachkompetenzen verfügen, übersetzt.

51 MOORS 2017: 387-388.

52 HIRSCHAUER 2001: 431.

Aufbau der Arbeit

Ziel der Studie ist es somit, das Moscheeleben in Deutschland hinsichtlich der Konstrukte und Konzepte von islamisch gültigem Wissen zu identifizieren und diese in den Zusammenhang von sozialem Handeln von Akteur*innen, Raum, sozialen Praktiken, islamischen Diskursen sowie strukturellen und gesellschaftlichen Bedingungen zu setzen.

Mit der *Feldtheorie*, dem modifizierten Verständnis von *religiösen Akteur*innen*, dem *wissenssoziologischen* Wissensbegriff, der *praxistheoretischen* Perspektive auf den Forschungsgegenstand und der *islamwissenschaftlichen* Kontextualisierung des verhandelten islamischen Wissens sind somit fünf Forschungsperspektiven aufgezeigt, die diese Arbeit strukturieren. Die praxistheoretische Perspektive offenbart kollektive Handlungsabläufe, die der einzelnen Person selbst häufig nicht bewusst sind, da er/sie diese schon als natürlich inkorporiert hat. Damit können religiöse Praktiken in der Moschee, die z.B. der Praxis der Geschlechtertrennung und/oder dem Umgang mit dem Koran u.ä. zugrunde liegen, identifiziert und analysiert werden. Mit der Feldtheorie werden die Akteur*innen, ihr Handeln und die Strukturen in einem größeren Rahmen behandelt und der Akzent auf alle beteiligten Akteur*innen gelegt – egal ob religiöse Expert*innen oder Nicht-Expert*innen. Dabei wird den religiösen, sozialen, ökonomischen und kulturellen Kapitalen als Einsätze um symbolisches Kapital bei den Aushandlungen um islamisch gültiges/ungültiges Wissen eine bedeutende Rolle zugesprochen. Erst mit solch einem umfassenden Blick kann ein Gesamtbild über die Dynamik des Moscheelebens entstehen, wodurch diejenigen Themen sowie Handlungen identifiziert werden können, die in Moscheen und damit innerislamisch herausgefordert sind. Unter den verhandelten Wissensbeständen sticht insbesondere das ambivalente Verhältnis der Akteur*innen zur islamischen Tradition hervor, welches sich im Vernunftdiskurs, in der Bedeutung von Wissen und Autorität, in Gender-Fragen, im Umgang mit dem Koran und anderen religiösen Quellen sowie im Verständnis der gelehrigen Tradition verdichtet.

Die vorliegende Studie ist in fünf Abschnitte gegliedert, die aufeinander aufbauen:

In Abschnitt I wird dargelegt, wie Wissen und Praxis ineinander greifen: In Kapitel 1 erfolgen zunächst einige begriffstheoretische Überlegungen zu religiösem Wissen, religiöser Praxis und islamischem Wissen. Anschließend gehe ich in Kapitel 2 auf Islamisches Wissen in Moscheen ein. Hier wird die Rolle und Stellung von Moscheen im Lichte ideengeschichtlicher Entwicklungen und herrschaftlicher Ordnung nachgezeichnet. An dieser Stelle werden auch die Auswirkungen der Modernisierungs- und Säkularisierungsbestrebungen in mehrheitlich muslimischen Gesellschaften auf Moscheen unter Berücksichtigung von Monopolisierungsbemühungen von normativem islamischem Wissen problematisiert. Auf-

grund der hohen Bedeutung, die dieses Thema im Feld selbst hat, wird hier auch der Forschungsstand der unterschiedlichen Nutzung von Moscheen durch Frauen und Männer in der Geschichte vorgestellt. Anschließend lege ich anhand meiner Feldbeobachtungen dar, wie sich das Moscheeleben in Deutschland gegenwärtig ausgestaltet. Dies umfasst sowohl den weitläufigen Bereich der *'ibāda* als auch unterschiedliche Formate der Wissensvermittlung. Als letztes führe ich den islamischen Gedenktags- und Feiertagskalender in Moscheen aus, die als religiöse Anlässe zur expliziten Wissensvermittlung und zur Ausübung religiöser Feiern genutzt werden.

Abschnitt II widmet sich den Moscheen im islamischen Feld in Deutschland: Zunächst werden im ersten Kapitel die soziologischen Begriffe Habitus, Feld und Kapital für die Leitfragen fruchtbar gemacht, um dann anhand der Feldforschung *religiöses Kapital* in Bezug auf soziales und kulturelles Kapital von Akteur*innen auszuarbeiten. Vor diesem Hintergrund werden in Kapitel 2 anhand der Entwicklungen in der Moscheeszene am Hauptfeldforschungsort Strukturen des islamischen Feldes in Deutschland herausgearbeitet und analysiert. Zunächst gehe ich auf die in der Genese des Feldes wichtigen Bezugspunkte ein und stelle dar, wie der Kampf um religiöse Deutungshoheit die Fragmentierung des Feldes erzeugt hat. Anschließend lege ich Verflechtungen und Interventionen dar, die das Feld bis heute prägen und zugleich über die symbolisch wertvollen Kapitale im Feld Auskunft geben. Schließlich diskutiere ich im dritten Kapitel die religionssoziologischen Beschreibungen von WEBER und BOURDIEU in Bezug auf religiöse Akteur*innen.

Diesen Analysen folgt in Abschnitt III die Untersuchung der Moschee als gegenüberter Ort: Dabei analysiere ich im ersten Kapitel anhand der lokalen Situation die Geschichte und Nutzung von Frauenbereichen und genderseparierten Gebetssälen und bette sie in islamischen Frauenaktivismus und islamische Bewegungen ein. Im zweiten Kapitel werden speziell am Beispiel von zwei Konflikten um den Gebetssaal der Zusammenhang zwischen Raum, Gender und islamischem Wissen analysiert: In der Analyse untersuche ich auch den Umgang der beteiligten Akteur*innen mit religiösen Quellen wie Hadithen, was Aussagen über Deutung von religiösen Texten und Autorität zulässt. Im dritten Kapitel ergründe ich mittels der Teilnahme von Frauen an Freitags-, Feiertags- und Totengebeten, wie die Raumpraxis Normativitäten des islamischen Wissens generiert. Anschließend widme ich mich der Frage, wie sich Selbst- und Fremdwahrnehmungen von Frauen als wissensgenerierende und -vermittelnde Expertinnen, d.h. als Predigerinnen und Lehrerinnen, zu den öffentlich dominanten Debatten um ritualdurchführende Expertinnen, d.h. Imaminnen bzw. Gebetsleiterinnen verhalten.

In Abschnitt IV geht es dann dezidiert um die hegemoniale sunnitische Tradition und ihre Kritiker*innen: Im ersten Kapitel erfolgt die Analyse von Formen des lokal verhandelten wahren Islams zunächst durch die Fragen, wie die islamische Gelehrtentradition der *Ahl as-sunna wa-l-ğamā'a* allgemein wahrgenommen wird

und sich Kritik daran äußert. Spezifischer analysiere ich Kritik an *patriarchalischen Gelehrtentraditionen* und gehe insbesondere darauf ein, wie anhand des koranischen Begriffs *fitra* ein gegendertes Menschenbild konzeptualisiert wird. Im Anschluss diskutiere ich die als Gegensätze formulierten Konzepte von *Gottes Religion* und *Islam der Eltern*. Ich lege dar, wie die koranischen Grundlagen dieser Konzepte aussehen und für die Gegenwart aktualisiert und verändert werden sowie wie diese spezifischen traditionskritischen Konzepte über die lokalen Akteur*innen hinaus im islamischen Feld platziert sind. Anschließend folgt die Diskussion von ausgewählten Kritiken an Methoden und Funktionen der *Ahl as-sunna wa-l-ğamā'a* und worauf sich die Verteidigung dieser Lehren beruft. Zuletzt diskutiere ich das Konzept des *de-kulturalisierten Islams*, respektive *madhab-freien Islams*, welches als ein von jeglicher nationaler, regionaler und ethnischer Kultur befreiter Islam als *wahrer, authentischer Islam* konstruiert wird. Darauf folgt im zweiten Kapitel dieses Abschnitts eine Analyse der Haltungen und Strategien, womit der Einzelne zum wahren Islam befähigt werden soll: Zunächst diskutiere ich, wie Wissen, Verstehen, Reflexion und bewusste Religiosität einen solchen wahren Islam begründen. Darin wird auch denjenigen Vorstellungen von Wissen und bewusster Religiosität Raum gegeben, die sich von einer verstehensbasierten Religiosität unterscheiden. Die Vorstellung von Islam als Vernunftreligion, ergo Gebrauch der Vernunft als islamisches Gebot, bette ich anschließend in die Kontinuität des islamischen Vernunftdenkens ein. Zuletzt beleuchte ich, wie sich die von Kritiker*innen und Verteidiger*innen der sunnitischen Tradition gleichermaßen vorgebrachte Objektivierung koranischer Aussagen und der Anspruch auf Wahrheit zur exegetischen Pluralität in der islamischen Tradition einerseits und zur Vielfalt von Islamverständnissen andererseits verhalten. Der im Feld vieldebattierten Frage des Memorierens und der ritualisierten Religiosität gehe ich im dritten Kapitel anhand der Koranpraxis nach und analysiere die Aspekte der *magischen* Seite des Korans und den spezifischen Sinn der Koranrezitation als religiöse Praxis. Dann diskutiere ich das Spannungsfeld von Koranrezitationskompetenzen gegenüber Koranverstehkompetenzen. Eine religionsoziologische Analyse der religiösen Akteur*innen erfolgt im vierten Kapitel, in dem die Haltungen zu den wissens-, reflexions- und vernunftbasierten Konzepten des wahren Islams habituell und kapitaltheoretisch analysiert werden. Im letzten Kapitel frage ich danach, ob und wie die ausgeführten traditionskritischen wie auch verteidigenden Positionen in die Kontinuität der islamischen Reformtradition eingebettet werden können und welche Auswirkungen diese Verortung auf das Verständnis von islamischem Wissen hat.

Nach diesem Abschnitt fasse ich die Ergebnisse der Diskussionen des islamischen Wissens, die Stellung der spezifischen Akteur*innen, die Dispositionen im Feld und somit die wirkmächtigen Kapitale in einer Schlussbetrachtung zusammen.

Ein Abkürzungsverzeichnis, die Chronologie der Feldforschung, die Bibliographie, eine Liste der Koranstellen, auf die in der Studie Bezug genommen wird, sowie das Sach- und Personenregister schließen die Arbeit ab.