

1. Religiöses Wissen, Religiöse Praxis und Islamisches Wissen – Begriffstheoretische Überlegungen

Für das generelle Verständnis von Wissen, wie es hier untersucht wird, ist in der deutschen Wissenschaftstradition der Wissenssoziologie² die Betrachtung bedeutsam geworden, dass Wissen durch gesellschaftliche Faktoren bedingt ist, somit in einen sozialen Kontext eingebettet ist und dementsprechend durch gesellschaftliche Machtverhältnisse reguliert wird: »Denn mit der Durchsetzung von Wissensordnungen sind stets Normierungen, Bewertungen, Zuweisungen und das (sozialtechnologische) Bemühen um Gestaltung verbunden.«³ Was als wissenswert gilt, was wahr ist oder was gewiss ist, unterliegt dem sozial konstruierten Sinn.⁴ Der Wissensbegriff ist somit sozialkonstruktivistisch aufgefasst.⁵ Das bedeutet, dass Wissen aufgrund seiner gesellschaftlichen Wirklichkeit als »Gewißheit, daß Phänomene wirklich sind und bestimmbare Eigenschaften haben«⁶, definiert ist. »Sinn wiederum ist die subjektive Grundstufe des Wissens, das sozial vermittelt wird und Sinn damit gleichsam sozialisiert.«⁷ Diese Perspektive befreit den Begriff aus seiner allein gegenständlichen Verwendung, in der er als explizites Wissen aufgefasst wird, damit den Nimbus von Wahrheit in sich trägt⁸ und in der Folge davon stets als gültig gedacht wird. Für die sozialkonstruktivistische Haltung ist gesellschaftlicher Wandel nur erklärbar, wenn man in Rechnung stellt, dass Wissen an sich wandelbar sein muss. Das wirft die Frage nach Prozessen der Gültig- und Ungültigmachung sowie nach Prozessen der Hierarchisierung auf. Wenn man sich für die Mechanismen interessiert, die »das Wissen zugleich strukturieren und auf die Wissen ihrerseits strukturierend einwirkt«, muss man sich einerseits damit befassen, wie »(vor allem wahres) Wissen in soziohistorisch spezifischen Diskursen« erzeugt und verteilt wird, sowie andererseits sich damit beschäftigen, wie sich »klassen- und gruppenspezifische[s] Wissen« verdichtet.⁹ Diese Perspektive bietet meines Erachtens einen angemessenen Analyserahmen, um Aushandlungsprozesse von islamischem Wissen in Moscheen und seinem jeweiligen Sinn und Status in Moscheen nachzugehen.

2 Vgl. für die unterschiedlichen und aufeinander bezogenen Traditionen der Wissenssoziologie: KNOBLAUCH 2010, MAASEN 2009, ENGELHARDT/KAJETZKE 2010.

3 ALKEMEYER 2010: 296.

4 KNOBLAUCH 2010: 159. Als »Idealform des Wissens« gilt schlechthin wahres Wissen. Vgl. MAASEN 2009: 8.

5 BERGER/LUCKMANN 2010 (1966).

6 BERGER/LUCKMANN 2010: 1.

7 KNOBLAUCH 2010: 158.

8 Vgl. KNOBLAUCH 2010: 152; 160.

9 Vgl. MAASEN 2009: 39.

Religiöses Wissen als gelehriges, normatives Wissen: *‘ilm* und *dini bilgi*

Die Begriffe *religiöses Wissen* und *religious knowledge* sowie *‘ilm* (arab.) und *dini bilgi* (türk.) bezeichnen in der Regel explizierbares Aussagewissen (*knowing that*), das auf einen greifbaren, häufig rationalisierten Wissensbegriff hinweist, nach dem Wissenssysteme innerhalb eines religiösen Deutungsschemas systematisiert, damit schematisiert werden und – abhängig von gesellschaftlichen Bedingungen zu seiner Durchsetzung – als normatives Wissen Gültigkeit erlangen.¹⁰ Theologische, religionsgesetzliche, ritualtechnische Aussagen, ethische Prinzipien und sittliche Verhaltensnormen im gesellschaftlichen Kontext werden nach diesem Muster als explizierbares, normatives Wissen gedacht und formuliert.

Forschungen zum islamisch-religiösen Wissen orientieren sich daher an *islamischen Wissenstypen* der gelehrigen islamischen Tradition: Als Wissenstypen werden darunter die *islamischen Wissenschaften* subsumiert, die in der frühen und mittleren Periode islamischer Gelehrsamkeit entwickelt wurden und heute als Abteilungen, Fachbereiche oder Schwerpunkte an Institutionen islamischer Bildung wie an theologischen Fakultäten, Medresen (*madrassa*, türk. *medrese*) und islamologischen Instituten erforscht, gelehrt und gelernt werden. Zu den wichtigsten islamischen Wissenschaften gehören zweifellos Hadithwissenschaften, islamische Rechtssprechung (*fiqh*, türk. *fikh*), Prinzipien der Rechtsfindung (*uṣūl al-fiqh*), Lebensgeschichte des Propheten (*sīra*), schöne Koranrezitation (*taǧwīd*) und nicht zuletzt Koranwissenschaften, welche u.a. Arabische Grammatik und Koranexegese (*tafsīr*) sowie ihre Unterdisziplinen Abrogation (*nash*) und Herabsendungsgründe (*asbāb an-nuzūl*) umfassen.¹¹ In diesen Disziplinen werden für Wissen die arabischen Termini *‘ilm* und *ma‘rifā* sowohl synonym als auch unterschiedlich verwendet.¹² Die konkrete Unterscheidung der Begriffe *‘ilm* und *ma‘rifā* ist sowohl philologischer Natur als auch vom Gegenstand abhängig: *ma‘rifā* verweist auf ein erworbenes, reflektiertes Wissen, ergo auf Erkenntnis, und *‘ilm* auf Wissen von und über Gott.¹³ Dabei kann für die frühen Jahrhunderte festgestellt werden, dass *‘ilm* die Konnotation von Lernen (*learning*) hat, als dessen Resultat Wissen (*knowledge*) über einen Gegenstand entsteht. *Ma‘rifā* hat indes in der Mystik (*taṣawwuf*) die Bedeutung von Wissen und Erkenntnis gleichermaßen. Die Betonung von Wissen in der frühen und mittleren islamischen Periode basiert auf der hegemonial gewordenen Lesung, dass Wissen einen hohen Status in islamischen Quellen besitzt.¹⁴ Diese schlägt sich sowohl in Institutionen der Wissensgenerierung und -vermittlung als auch im ›populären Predigen‹ und im gesellschaftlichen Handeln von distinkten

10 Vgl. ED. 2012 (EI²), vgl. KUTLUER 2000 (DIA).

11 Vgl. KRAWIETZ 2012: 298.

12 Vgl. ED. 2012 (EI²), vgl. auch ARNALDEZ 2012 (EI²).

13 Vgl. ED. 2012 (EI²).

14 Vgl. BERKEY 1992: 3-6.

sozialen Gruppen nieder.¹⁵ Die Arabistin Angelika NEUWIRTH bewertet Wissen als wegweisend im Koran:

»Zum einen würde ich sagen, ist es sein [des Korans] Beharren darauf, dass das Wissen ein ganz immens wichtiger Anteil am menschlichen Leben und auch am menschlichen religiösen Leben hat. [...] Die Fokussierung auf das Wissen ist eindeutig eine Neuheit, die es vorher nicht gegeben hat. Das hängt zusammen mit der spätantiken Entstehung. Damals war man bereit, Wissen in den Vordergrund zu stellen.«¹⁶

Da in den untersuchten mehrsprachigen Moscheen die Begriffe *'ilm* (arab.), *ilim* (türk.), *bilgi* (türk.) und *Wissen* von den Akteur*innen verwendet und dabei in der Regel als explizierbares Wissen verstanden werden¹⁷, erscheint mir an dieser Stelle eine semantische Erläuterung erforderlich: Im Türkischen sind für *Wissen* zwei Begriffe im Umlauf: *ilim* (< arab. *'ilm*) und *bilgi* (>Wissen<, Neologismus zu türk. *bilmek* >wissen, können< < alttürk. *bilig*). Der Neologismus *dini bilgi* (>religiöses Wissen<) hat mittlerweile die Nuancierung eines auf einen nichtakademischen Adressat*innenkreis heruntergebrochenen religiösen Wissens,¹⁸ während *ilim* einen theologisch informierten Wissensbegriff beinhaltet. Da *ilim* auch >Wissenschaft< bedeutet, wird es dezidiert für die oben benannten *islamischen Wissenschaften* gebraucht. Als Substitution für *ilim* in der Bedeutung >Wissenschaft< ist im Zuge der türkischen Sprachreform ab den 1930er Jahren der Neologismus *bilim* entwickelt worden (< türk. *bilmek* >wissen, können<), der im Prozess der türkischen Säkularisierung zwar *ilim* zunächst ersetzen sollte, aber die Unterscheidung zwischen >religiösem Wissen< (*ilim*) und >nicht-religiösem Wissen< (*bilgi*) zur Folge hatte.¹⁹ Der Begriff *marifet* (< arab. *ma'rifat*) dagegen ist im türkischen Sprachgebrauch stark von *ilim* und *bilgi* unterschieden und meint in der Regel Erkenntnis. Im deutschen

15 Vgl. BERKEY 2001: 70–87, CHAMBERLAIN 1994: 125–130; 153–156.

16 NEUWIRTH 2013a: o.S.

17 Eine vertiefte Analyse erfolgt im Abschnitt IV.

18 Beispielsweise wird islamischer Religionsunterricht an öffentlichen Schulen in der Türkei als »Temel dini bilgiler dersi« (wörtl. >Unterricht über religiöses Basiswissen<) bzw. »Din kültürü ve ahlak bilgisi dersi« (wörtl. >Religiöse Kultur- und Moralkunde<) angeboten. Vgl. die Bezeichnungen auf der offiziellen Website des türkischen Bildungsministeriums: <https://www.meb.gov.tr/>.

19 Das Präsidium für religiöse Angelegenheiten in der Türkei verwendet fast ausschließlich den Begriff *ilim*. Im akademischen Kontext können Fachbereiche und Disziplinen mittlerweile sowohl mit *bilim* als auch mit *ilim* bezeichnet werden, was auf eine synonyme Verwendung hinweist. Tatsächlich war der unterschiedliche Sprachgebrauch lange Zeit ein Indiz für eine *konservativ-islamische* bzw. *progressiv-kemalistische* Haltung zur türkischen Sprachreform, die auch andere Neologismen wie *ulus* (vs. *millet* >Nation<) oder *olanak* (vs. *imkan* >Möglichkeit<) betraf. Vgl. AKCA 2003: 34. In der türkischen Wissenssoziologie ist *bilgi* indes der alleinige Begriff für Wissen.

Sprachgebrauch hat sich im Moscheekontext der Begriff *Wissen* durchgesetzt, sel- tener wird der arabische Begriff *‘ilm* verwendet.

Schon seit der frühesten muslimischen Ideengeschichte führen Philosophen und Theologen die erkenntnistheoretische Diskussion um *‘ilm*, die dessen Erkenntnismethoden (Logik, Vernunft, Analogie) und dementsprechend den Wahrheitsanspruch und die Erkenntnisfähigkeit per se betreffen.²⁰ Die Einteilung von *‘ilm* in Offenbarungswissen und Vernunftwissen,²¹ respektive in *‘ulūm naqliya* und *‘ulūm ‘aqliya*²² erfolgt vor dem Hintergrund, dass Wissen je nach seinem Gegenstand und seinen Quellen unterschiedlichen Methoden der Erkenntnisgewinnung unterliegen muss, durch die »Vernunft« allerdings bald als ein universelles, bald als ein partikuläres, religions- und kulturabhängiges Gut verstanden²³ wird. Das heißt, der Widerstreit bezieht sich darauf, ob »die durch Gott im Koran vermittelten Vernunftschlüsse« oder »die Regeln der aristotelischen Logik für das universell gültige Vernunftinstrumentarium« angesehen werden.²⁴ Die Islamwissenschaftlerin ANKE VON KÜGELGEN führt aus:

»Der Wett- und Widerstreit der Allegoriker, Literalisten und Philosophen um die Art und das Ausmaß des vernunftgeleiteten Verständnisses des geoffenbarten Wissens sowie seiner Rationalität, hat zwischen dem 11. und 14. Jahrhundert zu einer allgemeinen Aufwertung der *ratio* geführt. Es herrscht weitgehend Einigkeit, dass die Offenbarung und das Vernunftwissen dieselbe Wahrheit beinhalten und der Islam wird insofern als eine Vernunftreligion verstanden.«²⁵

In der Moderne ist diese grundlegende erkenntnistheoretische Diskussion erneut aufgenommen worden: »Die [...] Auffassung, der Islam sei eine Vernunftreligion, ist die Ansicht der Mehrzahl der muslimischen Elite, nicht nur in arabischen Ländern, und verbindet muslimische Reformer verschiedener Couleur.«²⁶ Auch so genannte traditionalistische Theologen sind daher vom Primat der Vernunft geleitet: »Wer die Religion als der *ratio* unzugängliche Sphäre des unhinterfragten Glaubens verstand, bezog in dieser Zeit [11.-14. Jahrhundert] eine Außenseiterposition, und

20 Vgl. VON KÜGELGEN 2010: 602-612.

21 Vgl. VON KÜGELGEN 2010: 613-614.

22 Vgl. KRAWIETZ 2012: 296-297.

23 VON KÜGELGEN 2010: 604.

24 VON KÜGELGEN 2010: 619-621; 624-627. Hier zitiert: 634.

25 VON KÜGELGEN 2010: 633. VON KÜGELGEN diskutiert in ihrem Thesenpapier, dass die Widerspruchlosigkeit von Vernunft- und Offenbarungswissen von Vertretern nahezu aller Richtungen (also Allegoriker, Literalisten und Philosophen) gleichermaßen geteilt worden sei: »Seit der Mitte des 11. Jahrhunderts sieht sich offenbar die überwiegende Mehrzahl der Allegoriker wie Literalisten gezwungen, die Vernünftigkeit der Offenbarung hochzuhalten, während die Philosophen sich bemüßigt fühlen, ihre Vernunftschlüsse ausführlich als offebarungskonform darzustellen.« VON KÜGELGEN 2010: 612.

26 VON KÜGELGEN 2010: 604.

auch *heute* dominiert die Überzeugung, der Islam sei eine Vernunftreligion.«²⁷ Die Ausführungen an dieser Stelle erschienen mir notwendig, da in den untersuchten Moscheen sich zum einen die Referenz auf frühe ideengeschichtliche erkenntnistheoretische Diskussionen im islamischen Diskurs um Vernunft und Wissen abbildet, zum anderen wird allgemein das Verhältnis von Rationalismus und Wissen als positiv aufeinander bezogen wahrgenommen.

Die Bedeutung des in Texten niedergelegten religiösen Wissens als Untersuchungsgegenstand erwächst aus der Zuschreibung, islamische Gemeinschaften als literale Gemeinschaften aufzufassen, die Texten Autorität attestieren:

»Eine literale Gemeinschaft tendiert dazu, religiöse Normen und Vorschriften schriftlich festzuhalten, zu kodifizieren. In der kodifizierten Religion wird das schriftliche Wort zum Maßstab religiösen Verhaltens. Die Gemeinschaft definiert ihre Religiosität folglich über ihre Loyalität gegenüber der Schrift. Religiöse Erkenntnis bedarf in einem literalen gesellschaftlichen Kontext mithin der Bestätigung durch die Schrift bzw. zu ihrer Auslegung befugte religiöse Spezialisten, im islamischen Kontext der (Schrift-)Gelehrten (*'ulamā'*, Sg. *'ālim*).«²⁸

Die Autorität von Texten bezieht sich derweil nicht nur auf den Koran und seine Exegese (*tafsīr*, türk. *tefsir*), sondern auch auf Hadithe, Rechtsgutachten (*fatwā*, türk. *fetva*)²⁹, Abhandlungen von Gelehrten (*'ulamā'*, sing. *'ālim*, türk. *ulema*)³⁰, Predigten (*wa'z*, türk. *vaaz*)³¹ oder Freitagspredigten (*huṭba*, türk. *hutbe*). Darüber hinaus können auch Belletristik, Reden, Register und Verwaltungstexte, Schulbücher und anderes pädagogisches Material³², Online-Blogs³³, Interviews oder Printmedien als Ausdruck religiösen Wissens gehandhabt werden.³⁴ Neben der inhaltlichen Beschreibung liegt der analytische Gewinn dieser Arbeiten in den erkenntnisleitenden Diskussionen über Text und Macht, über Hermeneutik und Rezeption sowie teilweise auch in der materialisierten Wirkung der untersuchten Texte, also wie sich diskursive Ordnungen strukturell und institutionell niederschlagen. Im Fokus stehen die Stellung religiöser Quellen und ihre Exegese, dezidierte Glaubensvorstellungen, Religionsgesetze, Macht und Autorität, Politik und Islam, *islamische* Bekleidung und Fragen zu Geschlechterverhältnissen. Anhand des Lebens und Wirkens bedeutender Muslim*innen, Institutionen, Netzwerke, Bewegungen, Schu-

27 VON KÜGELGEN 2010: 634 [*Hervorhebung* AAA].

28 DRESSLER 2002: 18.

29 Siehe CAEIRO 2011.

30 Siehe BERKEY 1992, KRÄMER/SCHMIDTKE 2006, DECKER 2013.

31 Siehe BERKEY 2001.

32 Siehe MOHR 2006b, MOHR/KIEFER 2009.

33 Siehe SCHRODE 2010.

34 Dies ist eine heuristische Einteilung und nicht abschließend. Siehe im Detail: HEFNER/ZAMAN 2007 und VAN BRUINSEN/ALLIEVI 2011.

len, Weltanschauungsgruppen und Orden wird die Genese von gültigem religiösem Wissen in seinem gesellschaftlichen, sozialen, politischen, religiösen und/oder ideengeschichtlichen Kontext zur Vergemeinschaftung und Durchsetzung religiöser wie auch anderer Ideen, kurz: in seinen diskursiven Zusammenhängen analysiert.

Die Normativität literalen Wissens erwächst allerdings 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«. ³⁵ Um als normativ zu gelten, kommt es auf Verbreitung, Akzeptanz, Abgrenzung, soziale Sinnzuschreibung, herrschaftliche Anerkennung und/oder breite Förderung an. Diese Mechanismen der Normativierung bestimmen die Autorisierung von Texten, Akteur*innen und von Legitimationen. Damit ist die Produktion von bestimmten religiösen Wissensbeständen als ein zu keinem Zeitpunkt für immer abgeschlossener Prozess aufzufassen, sondern als das Produkt von vorangegangenen Aushandlungen der Akteur*innen in einem spezifischen Bereich. Das heißt, dass religiöses Wissen eine *spezifische* Gültigkeit innehat. Im Zusammenspiel von gesellschaftlichen Bedingungen kann bestimmtes religiöses Wissen wirkmächtig werden und auf das Wissen strukturierend rückwirken. Eine Forschung, die sich mit religiösem Wissen in einem bestimmten Kontext – wie in diesem Fall in Moscheen in Deutschland – beschäftigt, muss anhand seiner sozialen Bedingtheit des normativen religiösen Wissens die Mechanismen der Bezeichnung und Klassifizierung mitberücksichtigen. Das bedeutet, dass geklärt werden muss, welche wirkmächtigen Konzepte identifiziert werden können und welche unterschiedlichen Bezeichnungen zur Autorisierung möglich sind:

Im Bereich des religiösen Wissens ist der religionswissenschaftliche Begriff *Orthodoxie* geprägt worden, der im Gegensatz zur *Heterodoxie/Häresie* für *richtige Lehrmeinung* bzw. *Rechtleitung* steht. ³⁶ Damit reflektieren die Begriffe *Orthodoxie* und *Heterodoxie* die Grenzziehung zwischen *legitimen* und *illegitimen* Inhalten der Religion, was auch in der wissenschaftlichen Darstellung leider allzu oft unabhängig von der jeweiligen Beziehung des religiösen Wissens zu Machtverhältnissen verstanden wird. Die in Abgrenzung zu den christlichen Theologien entwickelte Religionswissenschaft hat diese Begriffe dem Christentum entnommen, das jedoch »seit je ein Ausnahmefall« ³⁷ ist: »Nur dort gibt es Dogmen, die seit mehr als anderthalb Jahrtausenden [...] festgeschrieben sind.« ³⁸ Das Christentum hat mit der Kirche eine weitläufige Institution zur Entwicklung und Durchsetzung von Glaubens-

35 BERGER/LUCKMANN 2010: 3.

36 Diese Unterscheidungen korrespondieren auch mit religionssoziologischen Unterteilungen in *große Traditionen*, die mit normativer Literalität städtischer Kulturen einhergehen, und *kleine Traditionen*, die nicht-normative Oralität von ländlichen Kulturen bezeichnen.

37 VAN ESS 2011: 1298.

38 Ebd.

sätzen entwickelt. Islamische Glaubenssätze sind um die beiden Grundsätze des Monotheismus (*tawhīd*) und der Prophetie Muḥammads herum im steten Wandel gewesen, zugleich entwickelte sich keine herrschaftliche Institution, die diese hätte vollumfänglich zur Geltung bringen können.³⁹ Dies verweist im Grunde auf die Frage, ob Orthodoxie überhaupt der richtige Begriff ist, um das Problem der Autorisierung von Wissen und legitimen Wissensbeständen zu beschreiben und ob von einer *islamischen Orthodoxie* gesprochen werden kann.⁴⁰ Die Begriffsverwendung – in Anlehnung an das Christentum und in Abgrenzung zu ihm – wirft daher verschiedene Probleme auf. Versuche, in der islamischen Geschichte zu bestimmen, wie eine islamische gültige Lehre aussieht, und Anstrengungen, diese durchzusetzen, können als Tendenzen von *Orthodoxierung* im Islam gewertet werden – dies gerade vor dem Hintergrund, dass es zum einen keine allgemeingültige dogmensetzende Institution gab/gibt und zum anderen die Exklusivität bei der Formulierung islamischer Lehren nicht sehr ausgeprägt war.⁴¹ Dabei scheint es einfacher gewesen zu sein, Nichtorthodoxes in Verhalten und Glaubenssätzen zu identifizieren und zu verurteilen als tatsächlich festzulegen, was denn als richtige Lehre gelten kann. Damit ist Orthodoxie recht porös. Festzuhalten bleibt, dass Zuschreibungen von *orthodox* oder *heterodox* sich abhängig von herrschaftlichen und/oder gesellschaftlichen Machtstrukturen verändern.⁴² Der Islamwissenschaftler Josef VAN ESS meint daher, dass der Begriff Orthodoxie nur als »Metapher« im Zusammenhang mit »herrschende Elite« bzw. »herrschende Lehre«, »mainstream« zu gebrauchen sei.⁴³ Dieser wissenssoziologische Aspekt scheint mir daher fundamental für die Bewertung von religiösem Wissen als autorisiert/autoritativ oder un-autoritativ zu sein: »Wherever Muslims have the power to regulate, uphold, require, or adjust *correct* practices, and to condemn, exclude, undermine, or replace *incorrect* ones, there is the domain of orthodoxy.«⁴⁴ Die Geschichte der Orthodoxie kann daher nicht verstanden werden als »simply a history of ideas, but a history of how, in partic-

39 Vgl. VAN ESS 2011: 1298-1304.

40 Vgl. VAN ESS 2011: 1300.

41 VAN ESS führt beispielweise an, dass man *takfīr* (↳Zum Ungläubigen erklären), »verpönte«, »Häresien herunterspiele« und ein islamisches Gemeinschaftsgefühl gestärkt wurde, »dem schon die *šahāda* genügte«. VAN ESS 2011: 1298.

42 Am bekanntesten ist sicher die staatliche Anerkennung des *mu'tazilitischen* Dogmas von der Erschaffenheit des Korans im 9. Jh. n. Chr., die zur Verfolgung anderer Vorstellungen führt und später umgekehrt wird: »Mu'tazilism [sic!] persisted as ›orthodoxy‹ until the middle of the ninth century A.D., when the Caliph al-Mutawakkil took sides with the *Hadīth* folk, completely redressing the balance of power in their favor.« KNYSH 1993: 55. Vgl. zu weiteren Beispielen auch VAN ESS 2011: 1302-1306.

43 VAN ESS 2011: 1303.

44 ASAD 1986: 15 [*Hervorhebungen* im Original].

ular situations, claims to truth came to be enshrined in social practices, such as rituals, and in institutions, such as the ›community of scholars‹.⁴⁵

Wenn man sich vor diesem Hintergrund den Aushandlungsprozessen in den Moscheen zuwendet, bemerkt man, dass Kämpfe im islamischen Feld um wahre bzw. falsche Religion eigentlich Kämpfe um wahres bzw. falsches Wissen sind. Ausgedrückt wird dies durch Verwendung von islamisch konnotierten Termini, die Auskunft geben, in welchem normativen Kontext die Gültigkeit bzw. Ungültigkeit islamischen Wissens verortet wird: In der Auseinandersetzung mit abgelehntem islamischem Wissen werden u.a. Begriffe wie »fehlerhafte, defekte Glaubenslehre«⁴⁶, »außerhalb der anerkannten theologischen Schule«⁴⁷, »außerhalb der Rechtsschule«⁴⁸ oder »*bid'a*« (arab., so auch auf dt., türk. *bida/bid'a* ›unerlaubte Neuerung‹)⁴⁹ verwendet. Im Umkehrschluss erscheint so die eigene vertretene Lehre als richtige und wahre Glaubenslehre. Das Benennungsschema mit den Oberbegriffen für Rechtsschule und/oder theologische Schule zeigt an, dass die Kriterien der Legitimierung und Delegitimierung von religiösem Wissen in der traditionsreichen, erprobten, durch zahlreiche Gelehrte verfeinerten und damit bewährten Lehre der sunnitischen Tradition, der *Ahl as-sunna wa-l-ġamā'a* verortet werden. Dadurch können Verteidiger*innen der sunnitischen Lehre andere Lehren mit dem Vorwurf, dass sie in den historischen Grundlagen keine religiös-authentischen Legitimationen besitzen, verwerfen und ablehnen. Kritiker*innen müssen daher immer Beispiele aus der islamischen Tradition heranziehen oder sich auf anerkannte Bereiche der islamischen Tradition beziehen, um Gehör zu finden und als Mitspieler*innen akzeptiert zu werden. Dies führt dann einerseits zur flexiblen Handhabung von *Traditionen*, die in diesem Zusammenhang aktualisiert werden, andererseits erzeugt dies eine Verschiebung von Normativitäten.⁵⁰

45 EL SHAMSY 2008: 97.

46 Feldnotiz, islamisches Neujahr/*Hicri Yılbaşı*, 04.11.2013, Altstadt-Moschee: »*bozuk itikat*«, zu türk. *itikad/akâid* < arab. 'aqīda, pl. 'aqā'id, ›richtige Glaubenslehre.‹

47 Feldnotiz, islamisches Neujahr/*Hicri Yılbaşı*, 04.11.2013, Altstadt-Moschee: »*itikadi değil*«.‹

48 Feldnotiz, islamisches Neujahr/*Hicri Yılbaşı*, 04.11.2013, Altstadt-Moschee: »*mezhepdişi*«, zu türk. *mezhep* < arab. *madhab* ›Rechtsschule.‹

49 Siehe für den betreffenden Hadith zu *bid'a*: Abū Dāwūd, 39 (*Sunna*), 5. In der Übersetzung von VON DENFFER und RICHARDS lautet er: »Allahs Gesandter s.a.v. hielt uns eine ermahrende Ansprache, von der die Herzen mit Furcht erfüllt wurden und die Augen Tränen vergossen. So sagten wir: Oh Gesandter Gottes, dies ist eine Ermahnung zum Abschied. Rate uns darum. Er sagte: Ich rate Euch zu Gottesfurcht Allahs gegenüber, dem Mächtigen und Erhabenen, und zum Hören und Gehorchen, selbst wenn ein Knecht über Euch zum Befehlshaber eingesetzt wird. Und wer von euch (lange) am Leben ist, der wird viel Meinungsverschiedenheit sehen. So sei meine Sunna mit euch, und die Sunna der rechtleiteten Nachfolger. Halte fest daran. Hüte euch vor den neuen Dingen, denn jedes neue Ding ist eine Neuerung [*bid'a*], und jede Neuerung ein Irregehen und jedes Irregehen führt ins Höllenfeuer.« Vgl. VON DENFFER/RICHARDS O.J.: 16.

50 In Abschnitt IV werden diese Aspekte vertieft.

Die *Ahl as-sunna wa-l-ğamā'a* kann aufgrund ihrer hohen zahlenmäßigen Verbreitung in Deutschland sowie aufgrund der wirkmächtigen Bezugnahme der Akteur*innen auf *Ahl as-sunna wa-l-ğamā'a* als *sunnitischer Mainstream* aufgefasst werden. Aus ihr werden im Feld diejenigen Interpretationen des Islams ausgeschlossen, die als »wahhabitisch«⁵¹ und – zwar seltener, aber gegen Ende meiner Feldforschung immer häufiger – als »salafistisch« (türk. »*selefi*«) bezeichnet werden. Die verbreitete Nutzung des Begriffs *salafistisch* in den Moscheen ist auch den gesellschaftlichen Debatten um Radikalisierung und De-Radikalisierung von Muslim*innen zu verdanken, in denen *salafistisch* die vorherigen Begriffe *fundamentalistisch*, *islamistisch* und *Taliban-Islam* ersetzt hat.⁵² Außerdem zeigt die vermehrte Begriffsverwendung auch die diskursive Verortung der lokalen Akteur*innen in Debatten beispielsweise in Ägypten an, in denen die Auseinandersetzung mit Salafismus eine große Rolle spielt.⁵³ Die Abgrenzung zur Schia ist in sunnitischen Moscheen indes unerheblich. Unter »fehlerhafte, defekte Glaubenslehre« fallen auch bestimmte »liberale« (türk. »*liberal*«), »reformerische« (türk. »*reformcu*«) oder »moderne« Interpretationen,⁵⁴ die – auch als »gemäßigter Islam« (türk. »*ılımlı İslam*«) bezeichnet – deutlich seltener im Fokus stehen als die wahhabitisch/salafistischen Interpretationen. Nun ist der Rückgriff auf die sunnitische Tradition nicht die einzige Form der Konzeptualisierung von *wahrem Islam* und damit *wahrem Wissen*, die im Feld vorzufinden ist. Es sind durchaus andere Kriterien für die jeweilige Konzeption von *wahrem Islam* zu identifizieren.⁵⁵ Allerdings arbeiten sich alle Akteur*innen – seien es solche mit Verständnissen eines jeglicher Kultur oder Tradition entkleideten Koran- und Sunna-Islams (*de-kulturalisierter Islam*) oder solche, die lediglich den Koran, die Vernunft und Reflexion bei der Identifikation wahren Islams anerkennen – an der sunnitischen *Tradition* ab, weshalb die Benennung *sunnitischer Mainstream* durchaus angebracht ist.

Während *Orthodoxie* heutzutage recht klar mit Normativitätsordnungen von religiösem Wissen identifiziert werden kann, ist das, was nicht den Kriterien einer islamischen Normativität entsprechend angesehen wird, schwieriger zu fassen. In der Forschung ist teilweise zu beobachten, dass außerhalb des sunnitischen Mainstreams stehende islamische Interpretationen als *heterodox* klassifiziert werden wie

51 Interview, ehemaliger Vorsitzender, 09.06.2013, Altstadt-Moschee: »*vehhabi*«.

52 Feldnotiz, Tag der offenen Moschee, 03.10.2012, Yunus-Emre-Moschee: Mehrere Moscheebesucher kannten den Begriff aus den Medien und wussten auf Nachfrage der nichtmuslimischen Besucher*innen sichtlich nichts damit anzufangen.

53 Feldnotiz, Vernetzungstreffen verschiedener Muslim*innen, 04.05.2017: Jussuf erwähnte die aktuelle Situation in Ägypten und sprach abfällig über *Salafisten* und ihr »unislamisches« Islamverständnis.

54 Feldnotiz, islamisches Neujahr/*Hicri Yılbaşı*, 04.11.2013, Altstadt-Moschee.

55 Siehe Abschnitt IV.

z.B. in früheren Forschungen zum Alevitentum⁵⁶ oder auch in Bezug auf die Schia – als neueres Beispiel – im Einführungswerk *Einführung zum Islam* (2009) des Islamwissenschaftlers Peter HEINE.⁵⁷ Zudem wird der religionswissenschaftliche Begriff der *Heterodoxie* häufig mit dem Oberbegriff *Volksislam/Volksglauben* (*popular Islam*) zusammengebracht⁵⁸: In der Forschung werden darunter sowohl religiöse Riten und Rituale wie Heiligenverehrung, Besuch von Grabbauten, das Begehen von bestimmten islamischen Feiern und ihre Praxisformen als auch Aspekte des *taşawwufs* (Sufismus, ›islamische Mystik‹) verstanden.⁵⁹ Spezifischer noch können Traumdeutung, magische Praktiken wie Numerologie, Astrologie, Schutz(zauber), Verwünschungen u.ä. darunter fallen, die als *esoterisches religiöses Wissen* (*esoteric religious knowledge*) bezeichnet und von anderem gelehrigem religiösem Wissen unterschieden werden.⁶⁰

Im islamischen Feld in Deutschland wird der Begriff *Heterodoxie* bzw. *heterodox* kaum gebraucht. Das heißt nicht, dass es dieses Konzept nicht gibt. Mit den Begriffen ›außerhalb der *itikad*‹ oder *bid'a* ist die Delegitimierung zwar mit Rekurs auf die Normativität des sunnitischen Mainstreams zur Genüge ausgedrückt. Es sticht aber hervor, dass im Feld auch die pejorative Verwendung von ›gelebter/angewandter Religion‹ (türk. »*yaşanan/uygulanan din*«), ›Aberglaube‹ (türk. »*batıl inanç*« oder – äußerst selten – »*hurafe*«) und ›Volksglauben‹ (türk. »*halk inancı*«) in Gebrauch ist. Als Quelle dieses religiösen Wissens werden die ›Religion der Vorfahren‹ (türk. »*ata dini*«), respektive die ›Religion der Eltern‹ (türk. »*ana-baba dini*«) identifiziert, teilweise auch *Kultur*, *Unwissenheit* oder *primitive* Vorstellungen.⁶¹

HEINE hatte an anderer Stelle darauf verwiesen, dass ›Volksislam immer da entsteht, wo die staatliche Autorität wenig ausgebildet ist‹.⁶² Unabhängig davon, ob man nicht eher von herrschaftlicher Autorität sprechen sollte statt staatlicher,

56 Vgl. DRESSLER 2002: 23-25.

57 Vgl. HEINE 2009: 69-84. Im Kapitel *Orthodoxie und Heterodoxien im Islam* klassifiziert HEINE das Sunnitentum als Orthodoxie und die Schia als Heterodoxie. Indes schränkt er dies im Fließtext ein: »Die Sunniten machen mit einem Anteil von mehr als 80 % die eindeutige Mehrheit der Muslime aus. Deshalb werden sie häufig als die muslimische Orthodoxie gesehen. Ihre dogmatischen Vorstellungen und rituellen Praktiken werden auch in den allgemeinen Darstellungen des Islams als die Grundformen betrachtet, von denen sich die Glaubensvorstellungen und Praktiken der anderen Gruppen unterscheiden. Letztere werden daher als heterodox beschrieben, obwohl sich natürlich die Schiiten selbst ebenfalls als orthodox sehen.« HEINE 2009: 72.

58 Vgl. VAN BRUINESSEN 2009: 145.

59 Vgl. VAN BRUINESSEN 2009: 145-146. Siehe z.B. KRISS/KRISS-HEINRICH 1960-1962, HEINE 1993, MIHCİYAZGAN 1994.

60 Vgl. GEMMEKE 2009: 128-129.

61 Siehe zur Vertiefung und Analyse Abschnitt IV.

62 Vgl. HEINE 1993: 48.

ist zum einen die Klassifizierung von bestimmtem religiösem Wissen als *Volksislam* und zum anderen die Betonung von *Volksislam* als eine Domäne staatlicher bzw. herrschaftlicher Interventionsmöglichkeit bedeutsam, was in der Moderne durch den Fokus auf Rationalisierung, Nationalisierung, Schriftwissen, Purifizierung und ergo Authentifizierung von religiöser Praxis und Wissen der herrschaftlichen Kontrolle unterlegen ist.⁶³ Wenn man z.B. die Entwicklung von *taṣawwuf*-Wissen und den Sufi-Institutionen betrachtet, fällt auf, dass diese nicht per se als *heterodox* klassifiziert werden können, nur weil dies in bestimmten Kontexten und Zeiten normativ so gesetzt wurde. Vielmehr müssen die Klassifizierungen als Heterodoxie wie auch entsprechend als Orthodoxie anhand der Verhältnisse des spezifischen Wissens zur Macht und Zugangs zur Macht identifiziert werden.⁶⁴

Die Auseinandersetzungen der Akteur*innen in Moscheen mit Aspekten der Glaubenslehre (*īmān* und *‘aqīda*), der Rechtslehre (*fiqh*), der Religionsphilosophie (*kalām*), der Philologie und der Praxislehre werden durch bestimmte Charakteristika des Wissens erheblich bestimmt: Sie bedienen sich eines literalen und von der Suche nach richtiger Lehre geprägten Zugangs zu Religion, wenn sie dezidiert Antworten der islamischen gelehrigen Tradition auf bestimmte Fragen besprechen oder ihre eigenen Kenntnisse verbalisieren und diskutieren wie beispielsweise bei der Frage nach dem Moscheebesuch der Frau⁶⁵. Verweise auf normativierte Aussagen und ggf. der Verweis auf als normativ gedachte Texte und Legitimationen stellen für sie eine bedeutende Wissensebene dar. Ihre Untersuchung offenbart daher, wie die Akteur*innen an Inhalte der *Gelehrtentradition* herankommen und welchen subjektiven Sinn die Akteur*innen den Antworten zuweisen. Sie stellt ihre Motivationen und Ziele bei den Besprechungen in den Vordergrund und macht religiöses Wissen in ihrem Gehalt als Aussagewissen bekannt. Gerade didaktische Konzepte, bestimmte *Reizthemen* und krisenhafte Konflikte unterliegen der Reflexion, die die beteiligten Akteur*innen im Interview rationalisierend offen legen können.

Islamisches Wissen: Wissen und Praxis zusammengedacht

Die bisher verdeutlichte Perspektive auf religiöses Wissen muss allerdings durch den Aspekt des so genannten Praxiswissens ergänzt werden. Der Soziologe Andreas RECKWITZ verweist darauf, dass »the textualist concept of knowledge has a ›intellectualist‹ tendency: Here, knowledge is by definition not ascribed to minds or bodies, but to texts, discourses or communication; a ›code‹, then, that produces certain chains of signs.«⁶⁶ Der Alltag in Moscheegemeinden ist durchzogen von

63 Vgl. VAN BRUINESSEN 2009: 125; 135-137; 146.

64 Vgl. VAN BRUINESSEN 2009: 142-143.

65 Siehe hierzu Abschnitt III.

66 RECKWITZ 2002: 254.

Routinen, Verhaltensweisen, Ritualen, von aufeinander abgestimmten Verhaltensmustern. Es gibt ein geteiltes Wissen von angemessenen Formen der Bekleidung, der Interaktionen sowie des Wissenserwerbs und auch widerständige Praktiken bringen neue Rituale hervor. Diese gilt es wahrzunehmen und in Hinblick auf die Fragestellung zu deuten. Eine Forschung zu Moscheen sollte 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 die Untersuchung von Einstellungen, Motivationen und Zielen der Akteur*innen ergänzt werden muss durch die Analyse der *Performanz* des Gemeinde-Alltags. Damit ist der situative und praktische Vollzug von Wissensproduktion in der Moschee gemeint, wie er sich beispielsweise im Verhalten in der Moschee, im Unterricht, bei Predigten, bei Begrüßungen, beim gemeinsamen Essen, bei Besprechungen oder bei der Nutzung des Gebetsaals zeigt.

Dieser Aspekt weist auf die *Praxistheorie* (oder *Praxeologie*) hin, die den Wissensbegriff perspektivisch erweitert und mehrere Grundelemente der soziologischen Analyserahmen und -raster in einer Weise kohärent macht, die neben den Aussagen von Akteur*innen, den *Diskursen* und dem *schriftgelehrigen Wissen*, auch den *beobachtbaren Handlungen* selbst und dem *inkorporierten Wissen von Akteur*innen* konkret Bedeutung beimisst.⁶⁷ Mit der praxistheoretischen Perspektive können somit neben den explizierbaren, kognitiv nachvollziehbaren und handlungstheoretisch erklärbaren Handlungsmotiven und -strategien auch die *Mechanismen* und *Routinen* in den nicht-intentionalen Handlungen der Akteur*innen, die den In- und Output der Handlungen mitausmachen, reflektiert werden. Es sind also nicht nur die verbalisierten Aussagen in Interviews mit Akteur*innen in Moscheen, die in Reden festgehaltenen Ideen eines Gelehrten oder die verschriftlichten Texte eines Exegeten, welche in Moscheen ausliegen, die uns Antworten auf die Frage nach der Produktion religiösen Wissens geben, wie sie in der Forschung zu Moscheen dominieren, sondern auch die Handlungen selbst.

Handlungen sind dabei auf zwei Ebenen zu betrachten: Die beobachtbaren, gerade vonstattengehenden Handlungen sowie die Produkte dieser Handlungen. So richtet die Praxisforschung ihr Augenmerk darauf, dass Handlungen nicht einzeln, individuell oder punktuell zu betrachten sind, sondern als gängige, umfassende und sozial geteilte Praktiken zu verstehen sind, die durch ein implizites, methodisches und interpretatives Wissen zusammengehalten werden. So kann unter Prak-

67 Die als Praxeologie, Praxistheorien (SCHATZKI), Theorien sozialer Praxis (BOURDIEU) u.ä. bezeichneten Theorien sozialen Handelns sind als spezifische Versionen einer kulturtheoretischen und sozialkonstruktivistischen Perspektive in der Soziologie zu verorten. Vgl. hierzu HILLEBRANDT 2009: 13 und HILLEBRANDT 2014.

tiken ein typisiertes, routiniertes und sozial verstehbares Bündel von Aktivitäten verstanden werden.⁶⁸ Praxis ist also auf Körper, auf Artefakte und auch auf Raum bezogen:

»Voraussetzung für den kollektiven Vollzug einer Praktik ist ein gemeinsam geteilter – und somit öffentlicher – Erfahrungsschatz, ein von den Akteuren des Feldes verkörpertes Wissen über den je spezifischen Gebrauch von Artefakten, über angemessene Sprechweisen oder den in einer konkreten Situation anerkannten Einsatz von Körpertechniken. In wiederkehrenden Gesten und Haltungen, tradierten Sprechweisen sowie in den für dieses Feld charakteristischen Artefakten materialisieren sich feldspezifische Ordnungen, die sich auf diese Weise öffentlich zeigen.«⁶⁹

Dabei beziehen sich die Akteur*innen in ihren Praktiken aufeinander, indem sie »zwischen regelhaften und regelwidrigen, kompetenten und inkompetenten Aktionen« unterscheiden und »jene Handlungen [sanktionieren], die aus dem gemeinsamen Spiel herausfallen.«⁷⁰ Es ist die materielle und symbolische Vertrautheit mit den Praktiken (des Religiösen), d.h. mit allen verbalen und non-verbalen Äußerungen und Handlungen im Geschehen selbst, die »als Takt, Fingerspitzengefühl, Feinfühligkeit, Gewandtheit oder Lebensart bezeichnet werden – nur andere Namen für den praktischen Sinn«.⁷¹ Es ist das, was als »praktisches Wissen, ein Können, ein know how, ein Konglomerat von Alltagstechniken, ein praktisches Verstehen im Sinne eines ›Sich auf etwas verstehen‹«⁷² dem Einzelnen eine anerkannte und anerkennende Position einbringt oder eben nicht. Anhand der beobachtbaren Handlung beispielsweise der gemeinschaftlichen Koranrezitation, des Zuhörens und des Mitwirkens des Publikums kann der Sinn dieser Praxis eruiert werden und so Aussagen dazu erlauben, wie bestimmte religiöse Praxen von wem, warum und wie autorisiert werden. Es geht also um die Analyse der elementaren Praktiken, aus denen sich moscheegemeindliche Produktion islamischen Wissens zusammensetzt: sprechen, zuhören, zuschauen, schweigen, sitzen, wegbleiben, ignorieren, schreiben, lesen, äußern von Gefühlen, kommunizieren in Sozialen Medien sowie unmittelbar rituelles Handeln wie vorbeten, rezitieren, predigen, beten u.w. Diese Praktiken stehen dabei im Zusammenspiel mit verschiedenen Medien (wie z.B. Internet-Quellen, Koran Ausgaben, Gebetsmanuale), Artefakten (wie z.B. Kopftücher, Gebetsketten, Gebetszeiten-Kalender) sowie dem Raum (z.B. Ausstattung des Gebetsaals).

68 Vgl. RECKWITZ 2003: 289.

69 PILLE 2013: 73.

70 ALKEMEYER 2010: 299.

71 BOURDIEU 1993 (1987): 147.

72 RECKWITZ 2003: 289.

Die Bedeutung dieser sozialtheoretischen Überlegungen für die religions- und wissenssoziologische Erforschung des Moscheelebens liegt darin, dass damit der moscheegemeindliche Alltag als ein Bündel aufeinander bezogener, ineinander verschränkter sozialer Praktiken erschlossen werden kann, die es in ihrer Eigendynamik und in ihrem immanenten Funktionieren zu erkunden gilt. Damit können Kompetenzen untersucht werden, die in die Handhabung der Produktionssituationen und in die Ausführung der wissensproduzierenden Aktivitäten eingehen. Auch können Implikationen spezifischer Praktiken beschrieben und deren Verknüpfung mit anderen Praktiken aufgezeigt werden. Mit diesem Verständnis kann das häufig mit religiöser Praxis gleichgesetzte *Praktizieren von Religion* von seiner Begrenzung auf Beten, Fasten, »islamisch kleiden« oder die Anwendung der Kategorien *ḥalāl* und *ḥarām* befreit und durch weitere Praxen wie ethisches, sittliches und gemeinschaftliches Handeln ergänzt werden. Diese Aspekte sind in der Forschung noch wenig untersucht, wenn von Praktizieren der Religion gesprochen wird,⁷³ stellen aber meines Erachtens einen nicht unwesentlichen Anteil dessen dar, was Menschen als religiöse Praxis begreifen können. Ich möchte an dieser Stelle darauf hinweisen, wie vor dem Hintergrund bisheriger Ausführungen in dieser Arbeit die Begriffe *Praktik/Praktiken* sowie *Praxis/Praxen* verwendet werden: *Praktiken* sind die einer *sozialen Praxis* inhärenten Abläufe, verstanden als die kleinste Einheit von »Aktivitäten, durch die Menschen die Gesellschaft hervorbringen und erhalten.«⁷⁴ *Praxis* bezieht sich somit auf die Gesamtschau von *Praktiken*. Daher sind *Praktiken* auch die einer *religiösen Praxis* inhärenten Abläufe, verstanden als die kleinste Einheit von Aktivitäten, durch die Menschen die *Religion* hervorbringen und erhalten.

Häufig wird in der Forschung eine Einteilung in normatives Wissen und religiöse Praxis vorgenommen.⁷⁵ Während ältere Forschungen religiöse Praxis auf der Folie des normativen religiösen Wissens untersuchen und mit eben dieser kontrastieren,⁷⁶ gibt es mittlerweile auch Untersuchungen, die die religiöse Praxis vor dem normativen Wissen betonen⁷⁷. Mit diesem Perspektivenwechsel geht einher,

73 In quantitativen Untersuchungen wird unter Praktizieren ausschließlich Beten, Fasten und islamische Kleidung verstanden und ausgeführt, dagegen karitative religiöse Praxis eher stiefmütterlich behandelt. Siehe ŞEN/SAUER 2006. Dies schlägt sich dann auch im populären Sprechen über islamische Praxis nieder, da mit *Praktizieren* auch ein Zusammenhang zu höherer Religiosität gedacht wird, siehe ASLAN/YILDIZ/KOLB/MATTAUSCH-YILDIZ 2013: 39.

74 KNOBLAUCH 2010: 222.

75 Diese Unterscheidung geht einher mit der Gegenüberstellung von Expert*innen und »einfachen Muslim*innen«. In Abschnitt II wird die Diskussion anhand des Begriffs *Religiöse Akteur*innen* weitergeführt.

76 Siehe z.B. HAARMANN 1975.

77 Siehe z.B. DESSING/JELDOFT/NIELSEN/WOODHEAD 2013a, SCHIELKE 2009, SCHIELKE 2010, SUNIER 2013. Allerdings ist diese Forschungsperspektive – bis auf BEILSCHMIDT 2015 – noch nicht auf Deutschlands Muslim*innen übertragen worden.

dass für die Frage, was der Islam ist, nicht nur relevant ist, was normative Texte, Diskurse, Expert*innen und Traditionen aussagen, sondern ein *gelebter* Aspekt mit »concerns, practice and experience of everyday life in its various moments and directions«⁷⁸ in den Ambivalenzen des Alltagsgeschehen berücksichtigt wird.⁷⁹ Dies ist nicht einfach als eine Wiederauflage der Diskussion und Gegenüberstellung der mittlerweile obsoleten Einteilung von *Hochislam* und *Volksislam* aufzufassen, sondern als eine qualitative Umkehr der Vorstellung, dass sich religiöse Praxis an ideal formulierten normativen Texten zu orientieren hat. Allerdings privilegieren Ethnographien über das religiöse Leben von Muslim*innen diejenigen, »who consciously present themselves as pious [...] and who participate in the activities of religious groups and organisations – in other words, people who share a sense of activist commitment«.⁸⁰ Mit dem Fokus auf religiöse Momente würden zudem Muslim*innen auf ihre religiöse Identität reduziert und die islamische Religion zur »supreme guideline of all fields of life« erklärt.⁸¹ Der Anthropologe Samuli SCHIELKE bemängelt daher zu Recht, dass Studien zur Anthropologie des Islams »a priori privilege the Muslimness of the people involved and the Islamic-ness of the projects they pursue«.⁸² Auch die Anthropologinnen Nadia FADIL und Mayanthi FERNANDO kritisieren diese Überdeterminiertheit und dass der Fokus auf »piety« (Frömmigkeit) Religion als Kategorie muslimischen Lebens zu Lasten von politischen, wirtschaftlichen und anderen Strukturen hervorhebe und dadurch etwas Reduktionistisches habe.⁸³ Der Erkenntnisgewinn der alleinigen Betrachtung der Norm ist gegenüber einer Deprivilegierung von religiöser Praxis aber ebenso limitiert wie auch die Betonung der *gelebten Praxis* oder *Alltagsreligion* im Gegensatz zur Norm begrenzt ist. Dem Anthropologen Talal ASAD ist es wichtig hervorzuheben, dass es fehlgeleitet wäre,

»that it is *orthopraxy* and not *orthodoxy*, ritual and not doctrine, that matters in Islam. It is misleading because such a contention ignores the centrality of the notion of ›the correct model‹ to which an instituted practice – including ritual – ought to conform, a model conveyed in authoritative formulas in Islamic traditions as in others«.⁸⁴

Teilweise wird mit der Betonung der Praxis das Praktizieren als realer existierend als die Norm aufgefasst. Dies wirft dementsprechend Probleme auf, die FADIL und FERNANDO konkretisieren:

78 Vgl. SCHIELKE 2010: 1.

79 Vgl. auch WOODHEAD 2013, DESSING 2013, DESSING/JELDTOFT/NIELSEN/WOODHEAD 2013a.

80 SCHIELKE 2010: 2.

81 SCHIELKE 2010: 2, vgl. auch FADIL/FERNANDO 2015: 60.

82 SCHIELKE 2010: 2.

83 Vgl. FADIL/FERNANDO 2015: 60.

84 ASAD 1986: 15 [*Hervorhebungen* im Original].

»[A]ny gap between moral rules and ›actual‹ practices is seen as evidence of the inefficacy, failure, or rejection of Islamic norms, rather than as an indication of the complex ways in which those norms are lived and enacted, a view that only confirms the distinction between a moral system and individual agents who exist outside that system. [...] In fact, these scholars do more than reiterate these classical distinctions: they also conceptualize normative doctrine and everyday practice as unconnected and, indeed, as opposed. Yet the fact that a commitment to a particular norm is often imperfectly achieved does not refute the importance attached to that norm.«⁸⁵

Das Verständnis, dass eine Praxis nicht oder nur unzureichend mit einer Norm verbunden ist, führt auch dazu, keine Vorstellung davon zu haben, wie Praxen normativ wirken und somit Aushandlungsprozesse und Anerkennungen generieren. Gegenüberstellungen von normativem Wissen und religiöser Praxis verdeutlichen vor allem die Verhältnisbestimmung: Wissen und Praxis werden jeweils zwei verschiedenen und sich gegenüberstehenden Sphären zugeordnet oder das eine wird dem anderen untergeordnet. Dies liegt daran, dass diese Begriffe unterschiedlichen Denktraditionen angehören: das (explizierbare) Aussagewissen weist auf einen rationalisierten Wissensbegriff hin, der innerhalb eines religiösen Deutungsschemas als normatives Wissen beansprucht werden kann. Religiöse Praxis dagegen wird als Ausdruck einer unschematischen und ergo individuellen Übertragung und Aneignung von theologischen, religionsgesetzlichen, ritualtechnischen Aussagen, ethischen Prinzipien und sittlichen Verhaltensnormen angesehen. Das Explizieren schafft somit Normativitäten. Das implizite Praxiswissen steht aber nicht über oder unter einem solchen Wissensbegriff, sondern berührt eine ganz andere Dimension des Wissens, nämlich das dem Handeln entsprechende Wissen, das von den jeweiligen Handlungsträger*innen eben nicht eins zu eins expliziert oder rationalisiert werden kann:

»Sie [die Praxistheorie] hebt hervor, dass die ›expliziten Regeln‹, die in einem Handlungsfeld als relevant angegeben werden, diesen impliziten Kriterien in keiner Weise entsprechen müssen; sie betont schließlich auch, dass das Wissen nicht als ein ›theoretisches Denken‹ der Praxis zeitlich vorausgeht, sondern als Bestandteil der Praktik zu begreifen ist.«⁸⁶

Wissen stellt somit nicht nur den Hintergrund für Handeln dar oder kann als empathische Individualisierung von Wissen als separat von kollektiven Körperpraktiken gedacht werden. Praxis und Wissen sind nicht zwei verschiedenen Bereichen zuzuordnen. Es kommt stattdessen darauf an, mit der Vorstellung zu arbeiten,

85 FADIL/FERNANDO 2015: 70.

86 RECKWITZ 2003: 292.

dass »a social practice is a two-sided block of patterns of bodily behaviour and patterns of knowledge and understanding«. ⁸⁷ Damit privilegiert auch der praxistheoretische Zugang nicht die Analyse von Praktiken und des Praxiswissens über andere Analyseraster. Vielmehr soll die Analyse von expliziertem kognitivem Wissen und dem normativen Expert*innenwissen mit einer Untersuchung von Praktiken und der Praxis zusammengedacht werden, um Prozesse von Produktion, Legitimation und Autorisierung von Wissen zu identifizieren, die Auskunft über Hierarchien, Ent-Hierarchisierungen und dementsprechend Aussagen über Wandel und Kontinuitäten des untersuchten Wissens erlauben. So sind beispielsweise Geschlechterverhältnisse in der Moschee, die Auskunft über Wissen zu und von Frauen und Männern geben, praxistheoretisch weitaus tiefgründiger zu erfassen, als eine reine Gegenüberstellung von Norm und Praxis. ⁸⁸ Es kommt also darauf an, das Verhältnis zwischen als *normativ* und *gelebt* konstruierter Religion aufzudecken und dabei zu berücksichtigen, welchen Sinn *gelebte Religion* bzw. *normative Aussagen* für die Akteur*innen innehaben. Ich betrachte diesen Sinn, als einen sehr wichtigen Faktor im Aushandlungsprozess von Wissen, denn die Rekonstruktion von Sinn legt frei, welche Wissensbestände sich innerhalb eines normativen Gefüges als beständig erweisen oder warum trotz Mechanismen von Normativierung bestimmtes religiöses Wissen sich nicht durchsetzen kann. Beispielsweise offenbart die Untersuchung, welchen religiösen Praxen in Moscheen Wert beigemessen wird, dass es ein Spannungsfeld zwischen Koranrezitationskompetenzen und Koranverstehkompetenzen gibt. Obwohl religiöse Expert*innen in den Moscheen normativ aus dem Koran herleiten, dass es darum geht, den Koran kognitiv zu verstehen und das eigene Koranwissen zu reflektieren, anstatt den Koran lediglich schön rezitieren zu können, zeichnen sich Koranrezitationskompetenzen als beständiger Wert unter den Moscheeakteur*innen aus. Der Sinn dieser Praxis erschließt sich erst, wenn man sich die konkreten Handlungen anschaut, die Bewegungen und Abläufe im Zusammenspiel aller Akteur*innen beobachtet und die rationalisierten Aussagen zu dieser Praxis in Beziehung zu den Handlungen setzt: So erst kann die Bedeutung entschlüsselt werden, die Koranrezitation für die Herstellung von Kontinuität der Gemeinschaft und ihres Gedächtnisses sowie für die Anerkennung dieser Kompetenz als sozialer Wert hat. ⁸⁹

Nun ist es nicht vollkommen neu, im Untersuchungsfeld zu islamischem Wissen Praxiswissen in den Begriff des religiösen Wissens zu integrieren. VAN BRUINESSEN scheidet islamisches Wissen in »discursive and non-discursive knowledge«⁹⁰. Während *discursive knowledge* ohne nähere Beschreibung auskommt

87 RECKWITZ 2002: 254.

88 Siehe ausführlich hierzu Abschnitt III.

89 Siehe ausführlich hierzu Abschnitt IV.

90 VAN BRUINESSEN 2011: 20.

und wohl das oben ausgeführte schriftbasierte Wissen meint, ist *non-discursive knowledge* als »embodied forms of Islamic knowledge«⁹¹ definiert, meint also das in Körperpraktiken, Haltungen, und Dispositionen eingeschriebene Wissen. Mit dieser Konstruktion geht ein umfassendes Verständnis von Islamischem Wissen einher, das alles einschließt, »whatever Muslims consider to be correct or proper belief and practice – in the widest meaning of those words«.⁹² Damit könne man dem Verständnis entgegenreten, dass es nur ein einziges, universales, wahres religiöses Wissen gebe, da Muslim*innen unterschiedliche Vorstellungen von wahren, richtigem Verständnis hatten und immer noch haben: »What makes it Islamic is not necessarily its congruence with some broadly accepted standard of orthodoxy and orthopraxy, but its reference to the ongoing series of debates that constitutes Islam as a living tradition.«⁹³ Damit integriert VAN BRUINESSEN Talal ASADs Ansatz, in dem sich dieser gegen die Beschreibung des Islams als essentialistisch und eindeutig wendet, sondern in Rechnung stellt, dass das, was der Islam heute (oder zu einem bestimmten Zeitpunkt) ist, sich aus der jeweiligen Vergangenheit speisend mit der jeweiligen Gegenwart zusammenhängt, wie das in der Forschungslandschaft vielfach aufgenommene Zitat ASADs deutlich macht:

»An Islamic discursive tradition is simply a tradition of Muslim discourse that addresses itself to conceptions of the Islamic past and future, with reference to a particular Islamic practice in the present. Clearly, not everything Muslims say and do belongs to an Islamic discursive tradition. Nor is an Islamic tradition in this sense necessarily imitative of what was done in the past. For even where traditional practices appear to the anthropologist to be imitative of what has gone before, it will be the practitioners' conceptions of what is *apt performance*, and of how the past is related to present practices, that will be crucial for tradition, not the apparent repetition of an old form.«⁹⁴

Das bedeutet, dass eine essentialistische und ergo de-historische Schematisierung von religiösem Wissen ihre Verhältnisbestimmungen und Bedingungen im sozialen und diskursiven Kontext verdecken würde.⁹⁵ Wie ASAD betont, kann das Wissen und die Praxis eines Muslims oder einer Muslimin nicht von dessen oder deren sozialen Verhältnissen unabhängig betrachtet werden.⁹⁶ Der Erkenntnisgewinn ist also höher, wenn die spezifische Ausgestaltung von religiösem Wissen in Diskurse eingebettet und die Verhältnisse der beteiligten Akteur*innen zu diesen Diskur-

91 Vgl. VAN BRUINESSEN 2011: 20.

92 VAN BRUINESSEN 2011: 1.

93 VAN BRUINESSEN 2011: 1.

94 ASAD 1986: 14-15 [*Hervorhebung* im Original].

95 Vgl. ASAD 1986: 7.

96 Vgl. ASAD 1986: 2; 7.

sen analysiert werden.⁹⁷ Die Hinterfragung des normativen, textbasierten Wissensbegriffs ohne dabei rein den Aspekt der Praxis zu privilegieren, offenbart für das Verständnis von islamischem Wissen eine grundsätzliche Akzentverschiebung, nämlich: »A practice is Islamic because it is authorized by the discursive traditions of Islam, and is so taught to Muslims [...] – whether by an 'alim, a khatib, a Sufi shaykh, or an untutored parent [...].«⁹⁸

In Anbetracht der oben beschriebenen Thesen zu Wissen und Praxis im Islam, erscheint es mir angemessen, das klassische Verständnis von Wissen und Praxis in einer nichthierarchischen Weise zu verbinden. Daher verwende ich *islamisches Wissen*, um zu bezeichnen, was muslimische Akteur*innen in einen Zusammenhang von korrektem, richtigem, wahren vs. falschem Glauben und Praktizieren bringen – unabhängig von dessen normativem Status und Gültigkeit, aber vor dem Hintergrund aktueller Diskussionen und ihrer Geschichte. Wenn ich also von islamischem Wissen spreche, rede ich sowohl von einem explizierbaren Aussagewissen als auch von einem impliziten Praxiswissen.

Die zu erkundenden Praktiken, Routinen und Verhaltensweisen lassen sich kaum mit den Mitteln der Befragung, also des Interviews ausmachen. Sie ruhen zu tief in der selbstverständlichen Gegebenheit des Alltagswissens, als dass sie der Reflexion der Beteiligten stets zugänglich wären. Das heißt, dass die empirische Forschungsmethode der *teilnehmenden Beobachtung* über das Teilhaben des Forschenden an der Wirklichkeit der untersuchten Akteur*innen eine weitere bedeutsame Dimension erhält: Jenseits dessen, was im Interview (un)gesagt und (un)angesprochen ist sowie jenseits des Inputs und Outputs der Handlungen, strukturiert die Rekonstruktion der *Logik* dieser Praktiken das Beobachten der Forschenden.

2. Islamisches Wissen in Moscheen

Die Moschee im Lichte ideengeschichtlicher Entwicklungen und herrschaftlicher Ordnung

Moscheen als Orte islamischen Wissens sind seit frühester Zeit belegt. Der Prophet Muḥammad hat den öffentlichen Raum der Versammlung und Niederwerfung, aus denen dann Moscheen hervorgingen, als Orte der Offenbarungsverkündung und für Predigten genutzt. Anders als die Gebetsnische des Vorbeters in Moscheen (*miḥrāb*) ist schon zu seinen Lebzeiten die *minbar* (>Kanzel) belegt.⁹⁹ Zu

97 ASAD 1986: 15.

98 ASAD 1986: 15.

99 Vgl. BERKEY 2001: 6.