

4. »Ja, haben denn unsere Vorfahren alles falsch gemacht?«³¹⁵ – Die Perspektive der kritisierten Gemeindereligosität

In den vorangegangenen Kapiteln habe ich die Kämpfe im islamischen Feld als Kämpfe um Deutungsmacht und wahren Islam anhand der verhandelten Themen Vernunft, Reflexion, Verstehen und (Koran-)Wissen auf der einen Seite und Nachahmung, Koranrezitation und Bindung an islamische Traditionen auf der anderen Seite dargelegt. Dabei ist deutlich geworden, dass die Haltungen der religiösen Akteur*innen die Bewertung des religiösen Kapitals erheblich strukturieren und die Zuweisung von symbolischem Kapital an bestimmtes religiöses Kapital davon abhängt, inwiefern den einzelnen Themen religiöser und sozialer Sinn zugesprochen wird. Doch nicht nur religiöses Kapital ist als wirkmächtig in den Kämpfen anzusehen. Es muss gefragt werden, welchen Bezug soziale, kulturelle und ökonomische Kapitale der religiösen Akteur*innen zu den von ihnen ausgebildeten bestimmten religiösen Haltungen, Wahrnehmungen und Handlungen haben. Können anhand dessen auch bestimmte Positionen der religiösen Akteur*innen im Feld identifiziert werden und was sagt dies über die Stellung von islamischem Wissen im Allgemeinen im Feld aus? Um diese Fragen anzugehen, soll der Analysestrang, der akteursspezifisch den religiösen und sozialen Sinn der jeweiligen religiösen Haltungen und Dispositionen in den Blick nimmt, vertieft werden und dieses den habituellen Dispositionen der religiösen Akteur*innen gegenübergestellt werden.

Die Forschungsliteratur hat die oben beschriebenen Konflikte häufig als Konflikte zwischen einer *reflektiert-rationalen*, *formalistisch-orthodoxen* und *magischen* Religiosität analysiert. Diese Idealtypen mögen angemessen sein. Aber häufig wird in diesen Analysen ein unmittelbarer Bezug zu generationalen Dimensionen hergestellt: Während junge Muslim*innen moderner und damit reflektiert-rationaler in ihrer Religiosität wären, seien ältere Muslim*innen eher formalistisch-orthodox orientiert.³¹⁶ Zugleich wird damit auch ein Zusammenhang mit einem europäischen bzw. nichteuropäischen Zugang zu Religion konzipiert, in der *Moderne* mit Europa assoziiert wird, während die Heimat- und Bezugsländer von muslimischen Immigrant*innen *vormodern* seien.³¹⁷ Dabei fällt auf, dass kulturelles und soziales Kapital in einem sozialen Feld sehr wohl konkret betrachtet wird, um reflektiert-rationale Religiosität zu erklären,³¹⁸ aber eben jene Kapitalarten ignoriert werden, wenn es um deren Bedeutungen und Sinnzusammenhänge für formalistisch-orthodoxe und magische Religiosität geht. Die Aspekte Vernunft, Rationalität und

315 Feldnotiz, *sohbet* zum Engelsglauben, 29.12.2013, Yunus-Emre-Moschee, Hafize: »Biz anneleirimizden, anneannelerimizden böyle gördük. Hep mi yanlış yapmışlar?«

316 Siehe z. B. zu diesen Beobachtungen: NÖKEL 2002: 146-149 und NÖKEL 2007: 74.

317 Vgl. kritisch hierzu PETER 2006a: 105-107.

318 Z. B. CEYLAN 2010: 110-126.

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 thematisiert werden. Interessanterweise ist es bisher nicht untersucht worden, wie Vernunft und Reflexion sowohl als Mittel als auch als Ziel der pädagogischen Praxis in Moscheegemeinden in Deutschland Anwendung findet, bzw. wie religiöse Expert*innen über solche theologisch-praktische Kompetenzen verfügen. Ganz im Gegenteil existiert die Vorstellung vom Mangel an Vernunft und Reflexion in *Moscheepraktiken*.³¹⁹ In der Typologie-basierenden Untersuchung des Soziologen und Religionspädagogen RAUF CEYLAN machen Imame, die Vernunft und Reflexion betonen, über 15 % aller Imame in Deutschland aus.³²⁰ Nach CEYLAN versuchen diese »intellektuell-offensiven Imame«, die einen idealisierten Islam repräsentieren, die Religion von Volksglauben und ihrer Ansicht nach veralteten religiösen Interpretationen zu befreien.³²¹ CEYLANs Sympathien liegen offensichtlich bei diesem Typ von Imamen, deren Positionen in Moscheen recht instabil und unbequem seien, weil sie sowohl mit Widerständen der Vorstände als auch der Gemeindemitglieder konfrontiert seien. Um dies zu erklären, tendiert CEYLAN zur Einschätzung, dass das niedrige intellektuelle Niveau und eine gewisse bildungsferne soziale Struktur der ersten Generation muslimischer Immigrant*innen als Schlüsselemente anzusehen seien.³²² Wie dieses soziale Kapital mit religiöser Bildung, Autorität und religiöser Macht verwoben ist, ist aufgrund der mangelnden Entschlüsselung der religiösen Bedürfnisse von muslimischen Nicht-Expertinnen noch nicht zufriedenstellend gelöst. Hier möchte ich daher eine Kapital-basierte Analyse präsentieren. Es soll dargelegt werden, wie der Umgang der Menschen mit den Angeboten und Erwartungen in den Moscheegemeinden mit ihrer für sie sinngebenden Religiosität zusammenhängt.

In der Krise: Heimat des Religiösen, Heilserwartung und religiöser Sinn

Sowohl in der Yunus-Emre-Moschee als auch in der Altstadt-Moschee gibt es religiöse Akteur*innen, die die Art, wie sie bisher ihre Religion verstanden haben, nicht reduzieren lassen wollen auf Tradition ohne Sinn und Zweck: Der Einwand eines Gemeindemitglieds »Ja, haben denn unsere Vorfahren alles falsch gemacht? Das muss doch auch irgendwie sinnvoll gewesen sein!« verweist darauf, dass die affektiv angenommene Heimat des Religiösen durch die von den Eltern übermittelte religiöse Praxis als durchaus sinngebend gedacht wird. Daran wollen und können sie anknüpfen. Dies stellt für sie eine autoritative Quelle dar. Das, was von Kritiker*innen als »angeblich wahr«, als »vernunftlos«, »als primitiv« und/oder »ober-

319 Siehe z.B. ALACACIOĞLU 1999a: 263-264, CEYLAN 2008: 143-144.

320 Vgl. CEYLAN 2010: 111.

321 Vgl. CEYLAN 2010: 110-126.

322 Vgl. CEYLAN 2010: 121-126.

flächlich« diffamiert wird, wird von ihnen selbst als aufrechtzuerhaltende Bindung an die Religion der Mütter, Väter, Großeltern, Vorfahren, also an eine Geschichte beansprucht und sie stellen somit eine Beziehung zu sich selbst her. Die Vorstellungswelten und Glaubenspraktiken der Eltern in Frage zu stellen, bedeutet, die Heimat des Religiösen in Frage zu stellen, religiös heimatlos zu werden und/oder ihn verlagern zu müssen. Das rüttelt an der Verbundenheit mit der eigenen Geschichte im Allgemeinen und im Migrationskontext im Besonderen an der Bindung an den tatsächlichen und imaginierten Sozialisationsort (sei es Marokko, Türkei oder Syrien). Diese Einschränkung – tatsächlich und imaginiert – verweist darauf, dass es keine Rolle spielt, wo der/die Einzelne tatsächlich sozialisiert wurde. Durch die Imagination sind diese Länder nach Deutschland verlagert worden, was innerhalb des eigenen sozialen Milieus zuallererst sprachlich, aber auch durch emotionale Bindung, verwandtschaftliche Beziehungen, die Rückkehroption, die Teilhabe an der jeweiligen Öffentlichkeit und dem Konsum türkischer bzw. arabischer Medien, der Staatsbürgerschaft sowie der Aufrechterhaltung mitgebrachter Normen und Werte praktiziert wurde und wird.³²³ Das heißt freilich nicht, dass diese Menschen nur in diesem Imaginationsort gelebt haben oder leben und Deutschland keine Rolle spielt. Gerade das deutsche Umfeld lässt die Imaginationsorte erst entstehen. Der mit der Verlagerung der Heimat des Religiösen verbundene Aspekt der Identität soll hier aber nicht im Vordergrund stehen. Ich will hier eher auf den Zusammenhang mit der genuinen Heilserwartung, die die Menschen emotional beansprucht, aufmerksam machen: Denn es ist die Sorge um das Heil der Eltern und ihre bisherigen Anstrengungen zur Heilserlangung, die die Menschen in hohem Maße emotional beanspruchen und emotional-religiöse Krisen auslösen. Mit der Diffamierung bisheriger eigener religiöser Praktiken, die sie von ihren Eltern übernommen haben, werden auch ihre bisherigen Anstrengungen zur Heilserlangung infrage gestellt. Da die eigenen Eltern offensichtlich einen falschen Islam praktiziert haben, kann ihnen das Heil verwehrt sein. Daher können sie auch »nicht alles

323 In beiden Moscheen ist z.B. der Imaginationsort Türkei allgegenwärtig u.a. durch Konsum türkischer (TV-)Medien, Teilhabe an der türkischen Öffentlichkeit, Überlegungen zur Rückkehr und Investitionen in der Türkei. Necmi überlegte sich ganz konkret eine Rückkehr in die Türkei sobald sein Sohn in die Schule käme (er hatte in seiner Heimatstadt schon mehrere Wohnungen und ein Geschäft). Hinzu ist der Zuzug aus der Türkei nicht abgebrochen, da Studierende und/oder Familienangehörige nach Deutschland ziehen. Des Weiteren ist mit den nicht dauerhaft hier lebenden Prediger*innen und anderen religiösen Expert*innen auch der Austausch zwischen der Türkei und Deutschland weiterhin gesichert. In der türkischen Community spielen auch türkische Feiertage wie der Tag der Gefallenen am 18. März [1915, Schlacht von Çanakkale], der türkische Nationalfeiertag am 29. Oktober [1923, Gründung der Republik] oder das Fest der nationalen Souveränität und der Kinder am 23. April [1922, Einberufung des Parlaments] eine wesentliche Rolle. Auch wenn in Moscheen nicht alle Feiertage gedacht werden, im Kontext der türkischen Community sind diese Feiertage im kulturellen Gedächtnis und ergo im Kalenderjahr präsent.

falsch gemacht haben«, sonst ist ihnen das Heil nicht mehr gewiss. Dies deutet auf Sorge und Angst um das Leben im Jenseits hin, die den Widerstand gegenüber den Unterweisungen der Kritiker*innen nähren. Die emotional-religiösen Krisen bei den Betroffenen können die Kritiker*innen aber offensichtlich nicht nachvollziehen und auch nicht bewältigen helfen: Als während eines *sohbet*s Hafize in Tränen ausbricht, weil Semra die Ehe einer muslimischen Frau mit einem Christen kurz zuvor als anti-islamisch bewertet hatte, was direkt die Ehe der Teilnehmerin angreift und somit ihr Heil in Frage stellt³²⁴, bleibt Semra zunächst stumm, schaut Hafize ganz regungslos an und macht dann wieder mit ihren legalistischen Ausführungen weiter, was aber der betroffenen Person nicht hilft.

Die Gegenwehr der Akteur*innen verdeutlicht genau den Wunsch, sich nicht die eigene Überzeugung von der Richtigkeit der eigenen Praxis nehmen zu lassen und diese lange inkorporierten Wissensbestände nicht durch Neues ersetzen zu müssen. Unter Druck geraten, rechtfertigen einige dieser Akteur*innen »ihren Islam« als den Islam ihrer Eltern, den sie positiv aufladen. Diese Identifikation geschieht trotz der Angriffe gegen den Islam ihrer Eltern, der als mangelhaft angesehen wird. Die Anthropologin Nadia FADIL hat diese Haltung auch beobachtet:

»[...] among people of Muslim background, who either self-identify as secular and/or are highly critical of what they experience as a turn to religious orthodoxy within the community. In these stories, the ›traditional‹ Islam of the parents does not so much appear as that which needs to be overcome, but it is rather understood as a legacy that was maintained and cherished. And the figure of the parents does not necessarily appear as a site of dis-identification but they, rather, actively pay tribute to them.«³²⁵

Allerdings betrachten sich diese Akteur*innen dezidiert als säkular sowie als kritisch gegenüber »revivalist religious tendencies they observed within the community or even within their own families«. ³²⁶ FADIL beschreibt dementsprechend diese Haltung als eine positive Bezugnahme zum Islam der Eltern, indem dieser unter liberalen Vorzeichen vereinnahmt wird. ³²⁷ Die Akteur*innen, mit denen ich zu tun hatte, sind dagegen zum einen weit davon entfernt, sich selbst mit Labeln wie säkular, liberal, progressiv oder konservativ markant zu beschreiben (was sie auf Nachfrage möglicherweise getan hätten). Der andere Unterschied zu FADILs Fokusgruppe ist, dass die Akteur*innen hier ihre Religiosität weiterentwickeln wol-

324 Feldnotiz, *tafsir/tefsir-sohbet*, 26.09.2014, Yunus-Emre-Moschee, Hafize: »Was soll ich denn machen? Ich kann mich doch nicht nach 40 Jahren Ehe von meinem Ehemann trennen! Jetzt da er pflegebedürftig ist.« »Ne yapayım yani? 40 yıl evliyiz. Kocamdan boşanamam ki! Üstelik bakıma muhtaç iken.«]

325 FADIL 2015: 83.

326 FADIL 2015: 86.

327 Vgl. FADIL 2015: 85.

len und von den Aktivitäten der Kritiker*innen der Tradition profitieren. Denn durch die verstärkte Aufmerksamkeit, die (Koran-)Wissen und vernunftbasierte Religiosität durch die Verbände und lokalen Moscheen erhalten, werden religiöse Angebote entwickelt und bereitgestellt, die es so früher nicht gegeben hat.

Die Referenz auf den Islam der Eltern stellt genealogisch die Verbindung zur Tradition her, was hier als ausgeprägte Linie für richtigen Islam fungiert, nämlich der Islam, dem man Sinn zuschreibt. Es geht zwar auch darum, was normativ *richtig* ist, also die Referenz auf islamische Normativität anhand religiöser Quellen. »Ich habe gehört, dass [...]«, »Ist das im Islam so?«, »[...] So sagt man. Ist das wahr?« oder »Der [Experte] sagt [...]. Gibt es das wirklich im Koran?« sind Fragevorlagen, die in *sohbet*-Runden oder zu anderen Gelegenheiten in Anwesenheit von Expert*innen erörtert werden. Die befragten Expert*innen werden durch das Befragen zu Träger*innen von Autorität erkoren. Und doch wird einer solchen Antwort kein unbestechlicher Wahrheitsanspruch zugeschrieben, deren Inhalt ohne Abstriche angenommen würde. Stattdessen ist zu beobachten, dass das Fragen und Antwort-Erhalten einer Perspektive dient, die dann angenommen wird, wenn sie in das religiöse Bild passt oder diese bestätigt. Falls nicht, wird sie zu einer distinkten Meinung und Haltung unter Vielen, die angehört werden kann, aber nicht unbedingte Autorität aufweist. Nur weil die eigene Religiosität für einen selbst als richtig erscheint, bedeutet das nicht, dass andere Islamvorstellungen als unwahr oder falsch abgewertet oder abgelehnt werden müssten – außer die dezidiert als wahhabitisch und/oder salafistisch angesehenen, weil diese ihnen zu »steif/rigoros« (türk. »*kati*«) erscheinen. Bis auf diese Ausnahme wird eine islamische Pluralität akzeptiert und doch subtil die Existenz einer einzigen islamischen Wahrheit nicht negiert. Dies ist nur scheinbar ein Widerspruch. Es zeugt zum einen von einer toleranten Haltung, die desto mehr ausgebildet wird, umso mehr die eigene Religiosität von Anderen in Frage gestellt wird. Zum anderen ist den Akteur*innen die Vorstellung zueigen, dass nur Gott über den richtigen Weg Bescheid weiß.

Dabei ist der Widerstand gegen die Verkündungen der Kritiker*innen relativ und dynamisch: Die Bewältigung der ausgelösten emotional-religiösen Krise fokussiert zwar insbesondere die religiöse Praxis der Eltern und der Vorfahren. Doch sie versuchen auch die ausgelösten Dilemmata im Heilsgeschehen sinngebend zu lösen. Die Sorge nach dem Heil führt nicht zu radikalen Veränderungen im Sinne einer Annahme des angebotenen *vernünftigen* Islams. Die Abwertung ihrer bisherigen Religiosität führt bei einigen betroffenen Akteur*innen auch zu deren Überdenkung, jedoch nicht in der Weise, dass sie ihren Glauben und ihre Glaubenspraxis so reflektierten, um dann zu einem vernunft- und wissensorientierten wahren Glauben zu kommen, wie ihn sich die Kritiker*innen vorstellen. In diesem Sinne zehren die Akteur*innen wiederum aus der islamischen Tradition, um den bisherigen Sinn ihrer Glaubenspraxis zu rechtfertigen: Sie geben beispielsweise islamische Erbauungserzählungen aus der *İlmihal*-Literatur wieder, in denen

Vernunft eine gewisse, positive Rolle spielt.³²⁸ Bei einigen konnte ich beobachten, dass das im Lauf des Lebens inkorporierte Wissen sich als beständig zeigt und sie sich dennoch eine neue Praxis einverleiben: Wenn sie Religion verbalisieren, sprechen sie häufig von Vernunft und Wissen, sie bringen Beispiele wie Religion und Wissenschaft, was hier besonders als Naturwissenschaft gedacht wird, im Einklang stünden.³²⁹ Die Aufnahme dieses Narrativs deutet darauf hin, dass sie sich mit dieser Frage auseinandersetzen. Ihre Erzählungen wirken allerdings eklektizistisch. Offensichtlich entzieht sich das kognitiv angenommene und verbalisierte Verständnis von Religion noch einer dispositionellen Inkorporierung, es muss noch seelisch/psychisch und körperlich eingeübt werden.³³⁰ Erst dadurch kann sich der Sinn des jeweiligen Handelns entfalten. Das religiöse Wissen der Menschen speist sich eben nicht kontext-, emotions- und geschichtslos aus den normativen religiösen Quellen wie dem Koran. Die für den Einzelnen bedeutsamen sozialen Funktionen und sinnstiftenden Elemente des Glaubens sowie die Habitualisierungen, die kollektiv in bestimmten Milieus eingeübt und entwickelt werden, ebenso wie die Frage nach der Autorität, die Texten, Gelehrten, Handlungen und Traditionen attestiert werden, zeigen, dass normative Ausführungen zum islamischen Wissen nicht immer pädagogisch eingesetzt werden können. Die Degradierung der bisherigen religiösen Erfahrungen als »Religion der Vorfahren« oder »Erfindung des Menschen« hilft den Kritiker*innen nicht, einem anderen Verständnis von Islam zum Erfolg zu verhelfen. Stattdessen lösen sie noch mehr Verwirrung aus, wie am Beispiel von Hafize, einer Rentnerin, veranschaulicht werden soll:

Hafize, die auch mit einer wichtigen Funktion und Position im Moscheeverein betraut ist, bereitete sich im Sommer 2015 auf ihre Hadsch-Fahrt nach Mekka und Medina vor. Bisher war sie in der Öffentlichkeit unverschleiert gewesen, und begann, ein Kopftuch zu tragen, um »mich für meine Zeit nach der Hadsch vorzubereiten«.³³¹ Sie war sehr aufgeregt über diesen neuen Schritt in ihrem Leben

328 Feldnotiz, Kirmes, 29.06.2013, Yunus-Emre-Moschee.

329 Feldnotiz, Vortrag von Emine Şenlikoğlu, 07.03.2014, Yunus-Emre-Moschee, nach dem Vortrag. Feldnotiz, Tag der offenen Moschee, 03.10.2012, Yunus-Emre-Moschee. Natürlich muss hier auch mitbedacht werden, dass ich auf einer öffentlichen Veranstaltung mit diesem Thema konfrontiert wurde, die dezidiert für positive Publicity gedacht war.

330 Vgl. MAHMOOD 2005: 54 und siehe weiter unten.

331 Feldnotiz, Frühstück bei Hafize, 03.08.2015: »Haccdan sonrasına hazırlanıyorum.« Hafize *übte* vor der Pilgerfahrt, das Kopftuch auch außerhalb der Moschee in der Öffentlichkeit zu tragen, um sich daran zu gewöhnen und ihren Kleiderschrank dementsprechend neu zu organisieren. Wie flexibel sie mit der Verschleierung umgeht, zeigt ihr Umgang mit ihren Capri-Hosen, die ihre Beine nicht bis zum Knöchel bedecken. Für Gott wäre das nicht so wichtig, wenn sie in ihrem Alter ein wenig Bein zeigen würde und es wäre schade um das Geld, das sie für diese Hosen ausgegeben hat, wenn sie diese nun nicht mehr tragen könne, kommentiert sie ihren Umgang, die aus der ökonomischen Notwendigkeit resultiert, im Rentenalter zu sparen.

und war daher über die Kommentare der Religionsbeauftragten, die die Kandidat*innen auf die Hadsch-Fahrt vorbereiteten, sehr verwirrt und auch verärgert. Denn Semra, eine der Theolog*innen, hatte ihr mitgeteilt, dass eine Hadsch-Fahrt nicht das Verhüllen erfordere. »Frauen verhüllen sich, nachdem sie zur Hadsch gegangen sind. Das habe ich so kennengelernt. Ich verstehe die Frau Lehrerin nicht, warum sie sich gegen Gottes Gebot ausspricht. Sie selbst ist doch verhüllt.«³³² Hafize denkt ganz offensichtlich, dass das Verhüllen des Körpers zwar Gottes Gebot ist, aber nicht immer eingehalten werden muss, so wie sie das ihr Leben lang getan hat. Aber sie weiß für sich, dass die Hadsch-Fahrt das Einhalten aller Gebote Gottes bedeutet und sie sich daher spätestens mit ihrer Hadsch verhüllen wird. Jetzt fühlt sie sich bereit dafür,³³³ daher ist sie mit der Reaktion von Semra nicht zufrieden. Sie hatte auf deren volle Unterstützung gehofft – endlich hatte sie sich für das Verhüllen entschieden. Aber stattdessen machte sie erneut die Erfahrung, dass ihr islamisches Wissen als mangelhaft angesehen wird.

Das an anderer Stelle analysierte Verständnis von reflektierter Religiosität gibt einen Hinweis, was Semra gemeint hat: Die Verschleierung der Frau hat mit der Pilgerfahrt an sich nichts zu tun. Vielmehr ist die Verschleierung eine Praxis, die eine erwachsene Frau immer praktizieren sollte und nicht erst nach der Pilgerfahrt. Die Pilgerfahrt wird bei Muslimen und Musliminnen wie Hafize dagegen oft als Neubeginn interpretiert, womit die vorherigen Sünden bereut und obsolet geworden sind.³³⁴ Mit der Pilgerfahrt beginnt somit ein ganz neues Leben, unter anderem eben die Erfüllung der Verschleierungspflicht. Die Intention der Verschleierung sollte aber nach dem Verständnis von Semra nicht sein, dass man das Tuch nach einer bestimmten Handlung wie der Pilgerfahrt anlegt, weil man das immer so erlebt hat und es gewissermaßen zur Pilgerfahrt dazu gehört, sondern weil man die islamische Verschleierungspflicht reflektiert und sie für richtig und gut befunden hat. Dies sollte eben nicht am Ende des Lebens, sondern idealerweise schon in der Jugend geschehen. Die Haltung zur Verschleierung wie die von Hafize ist nach Ansicht der Kritiker*innen eine Verschleierung, die nur der Form nach islamisch ist, aber nicht dem Wesen nach. Denn die Verschleierung wird als integraler Bestandteil einer ganzen Lebenssicht verstanden und mit der ethischen und sittlichen Identität verknüpft. Hafize dagegen überfrachtet die Verschleierung nicht mit rein religiösen Bedeutungen. Stattdessen betrachtet sie sie lediglich als Marker einer bestimmten Haltung nach einem Einschnitt in ihrem Leben, nämlich der als religiösen Einschnitt bezeichneten Hadsch-Fahrt. Wenn sie sagt, dass bei ihnen in der Familie noch nie Alkohol getrunken und noch nie Schweinefleisch

332 Feldnotiz, Frühstück bei Hafize, 03.08.2015: »Haccdan sonra kadınlar kapanır. Biz böyle gördük. Hoca hanım neden Allah'ın emrine karşı geliyor anlamıyorum. Kendisi de kapalı.«

333 Feldnotiz, Frühstück bei Hafize, 03.08.2015: »Kendimi hazır hissediyorum.«

334 Feldnotiz, Hadsch-Essen/*Hacı yemeği*, 01.08.2015, Yunus-Emre-Moschee.

gegessen wurde, sie die muslimischen Kinder der Nachbarschaft am Wochenende eingesammelt und zur Moschee gefahren habe,³³⁵ macht sie auf zwei Elemente aufmerksam: zum einen, dass ihre Initiative, Kindern die Moschee näher zu bringen und ihnen dort religiöse Bildung angeeignet zu lassen, Bestandteil ihrer religiösen Weltsicht ist und sich hier ihre ethische, sittliche und gemeinschaftliche Verantwortung zeigt und sie sich gleichzeitig an Gottes Speisegebote hält. Zum anderen, dass es nicht darauf ankommt, ob und was religiöse Expert*innen für richtige religiöse Praxis halten, sondern ob sie ihrem eigenen religiösen Anspruch in ihrer eigenen Lebenszeit genügen konnte. Die Kritiker*innen scheinen das nicht zu verstehen, und verhalten sich gegenüber diesen Akteur*innen dann auch eher barsch. Auch in Gesprächen mit mir haben sie oft kein gutes Wort über diese Akteur*innen übrig, denen sie ganz allgemein »Denkfaulheit«, »Opportunismus« und »Bequemlichkeit« vorwerfen. Meines Erachtens hat die Unfähigkeit der beiden Theolog*innen, die von ihnen selbst ausgelösten emotional-religiösen Krisen in der Gemeinde zu bewältigen, im Laufe der Jahre zu großem Unmut im Verhältnis zwischen den Expert*innen und der Gemeinde geführt, der sich dann auch in anderen Dingen niedergeschlagen hat. Denn es waren insbesondere Aktive in der Frauengruppe, im Vorstand und die Moscheegänger*innen im Rentenalter, die sich in ihren Religionsverständnissen angegriffen gefühlt haben. Im Verlauf meiner Feldforschung habe ich erlebt, wie das überschwänglich-positive Bild über die Theolog*innen zu Beginn ihrer Dienstzeit (2012) am Ende ihrer Tätigkeit (2015) der mir gegenüber unverhohlen offen dargebotenen Hoffnung auf deren baldige Versetzung gewichen war. Auch der Imam der Moschee, Mahmut, schien die Gemeinde überaus gern zu verlassen, die er in seinem letzten Interview mit mir (15.07.2015) recht offen als »verstockt« und »unbelehrbar« beschrieben hat.³³⁶

Das Argument der »Verstocktheit«, »Unbelehrbarkeit«, »Bequemlichkeit« oder »Denkfaulheit« verweist auf ein dezidiert rationales Verständnis von Entscheidungen in persönlichen religiösen Angelegenheiten, die aber der Normativität genügen müssen und nicht individuell gelöst werden dürfen. Die rationale Ideologie sieht den/die Akteur*in als vollkommen unabhängig handelnde/n Akteur*in an, der/die jederzeit bewusste und vernunftgeleitete Entscheidungen trifft. Immanuel Kant hat eben diese »Faulheit« als Ursache dessen betrachtet, warum Menschen selbstverschuldet unmündig seien, und warum sie in dieser selbstverschuldeten Unmün-

335 Feldnotiz, Frühstück bei Hafize, 03.08.2015: »Bizim evimizde eskiden de hiç alkol içilmez, domuz eti yenmezdi.« »Mahallenin çocuklarını toplar, kendi arabamla camiye götürürdüm. Anneleri babaları ilgilenmezdi, bana güvenirlerdi.«

336 Interview, Mahmut, 15.07.2015, Yunus Emre-Moschee: »Umsonst habe ich mir jahrelang den Mund fusselig geredet. [...] Wenn wir einen Nutzen gebracht haben, dann nur den Jugendlichen. [...] Aber Wissen ist nur dann gut, wenn man es erhalten will. Wenn man nicht hört, ist es umsonst.« (»Boşa konuştum ben burda yıllardır. [...] Faydamız dokunduysa gençlere belki dokunmuştur. [...] Ama bilgi alınmak istenirse iyi olur, duyulmadığı zaman boşadır.«)

digkeit verharren: weil es bequemer sei. Eben jene Kantsche Aufforderung *sapere aude* wird von den Kritiker*innen wie Semra erwünscht. Aber auch wenn Menschen denken, dass sie jederzeit rational handeln, hat diese Rationalität ihre eigene Handlungslogik. Rationalismus-geleitetes Handeln ist somit lediglich strukturierend für einen speziellen Habitus und nicht objektivierbar für jegliches Handeln, insbesondere nicht für religiöse Bewusstwerdung, wie sie die Kritiker*innen denken. MAHMOOD weist darauf hin, dass »[...] conscious deliberation is part and parcel of any pedagogical process, and contemporary discussions about it cannot be understood simply as a shift from the unconscious enactment of tradition to a critical reflection upon tradition [...]«. ³³⁷

Unter »pedagogical process« versteht MAHMOOD hier spezifisch, dass »[...] any kind of skilled practice requires a certain amount of reflection and deliberation on the specific mental and bodily exercises necessary for its acquisition«. ³³⁸ Die Überlegungen von MAHMOOD deuten darauf hin, dass es nicht um ein Wollen oder Können einer *Reflexion* der eigenen Religiosität auf vernunft- und wissensorientierter Grundlage geht. Man muss bedenken, dass jegliche Reflexion abhängig ist von »both the discursive conditions under which *specific* kinds of deliberation become possible, and the practical task that an act of reflection is meant to accomplish«. ³³⁹ Zwar können nicht die Möglichkeiten und Begrenzungen aller »diskursiven Bedingungen«, unter denen die Wissensproduktion im Moscheekontext abläuft, hier weiter analysiert und in Beziehung zu den Akteur*innen gesetzt werden. Aber der Gedankengang offenbart, dass das menschliche Handeln von mehr abhängt als von Fleiß und Willen. Damit kommen wir zu den gruppenspezifischen sozialen, ökonomischen und religiösen Kapitalen von Akteur*innen, die in ihrem inkorporierten religiösen Habitus angegriffen werden. Darin zeigen sich die Konkordanz, die Aufschluss über ihren Habitus und ihre Positionen im Feld geben: Akteur*innen wie Hafize haben Religion und religiöse Praxis von ihren Eltern, Nachbar*innen, Großeltern, Freund*innen, Tanten und Onkels, in Koranschulen und informellen Gesprächen, durch Geselligkeiten und natürlich auch durch Moscheebesuche erfahren. Diese Akteur*innen zeichnen sich dadurch aus, dass sie in ihrer religiösen und schulischen Bildung, sowie in ihrem Berufsleben und in ihrer Freizeit wenig intellektuell gefordert waren. Meist sind sie in dörflichen oder kleinbürgerlichen Strukturen in der Türkei oder in Deutschland primär sozialisiert worden, die Einwanderer*innen unter ihnen sind als Gastarbeiterkinder oder durch Heirat nach Deutschland gekommen. Für sie drückt die religiöse Pflichterfüllung (*Ritualgebet, Fasten*) das Ideal der Religiosität aus, auch wenn sie diese häufig nicht erfüllen kön-

337 MAHMOOD 2005: 54.

338 MAHMOOD 2005: 54.

339 MAHMOOD 2005: 54.

nen.³⁴⁰ Alltagsrelevant sind sowohl ihre sozialen Taten in ihrer religiösen Gemeinschaft, Nachbarschaft, ethnischen Community und Stadt als auch eine bestimmte Art von Frömmigkeit, wie ich sie oben anhand der Koranrezitationspraxis analysiert habe. Mehrheitlich haben sie erst in den letzten Jahren – unter Anleitung von Expert*innen – den Koran am Text lesen und rezitieren gelernt (ohne Hocharabischkennntnisse zu erwerben), wobei sie schon als Kinder einige Suren auswendig gelernt und früh schon bestimmte religiöse Praxen inkorporiert haben. Über ihr umfangreiches *İlmihal*-Wissen hinaus, haben sie in Bezug auf islamisches Wissen ein Gefühl für *goings without sayings*. Ihr islamisches Wissen ist in der Regel geformt durch informelle religiöse Bildung in verschiedenen religiösen Selbstorganisationen: durch Predigten selbsterklärter Imame ohne formale religiöse Ausbildung (so genannte Arbeiterimame), informelle Erfahrungen in Kindheit und Jugend, Hörensagen und durch formalistische religiöse Aufklärung im TV. Personenbezogene Lehrer*innen sind im Laufe des Lebens durch *Objekte* begleitet worden: Akteur*innen wie Hafize konsumieren religiöse Themen im TV und auf YouTube, bestellen sich islamische Literatur und Filme u.w., diskutieren mit anderen Musliminnen, surfen im Internet, kommen auf *sohbet*-Veranstaltungen in die Moscheen und hören sich Predigten an.

Die Forschungstendenz, die vielfältigen Möglichkeiten des religiösen Wissenserwerbs durch unterschiedliche Medien und die Diskutabilität des Wissens als Zeichen von Individualismus zu deuten, geht davon aus, dass der eigenständige Erwerb von Wissen, ihre Distribution und der Umstand, dass die Menschen darüber diskutieren, Autorität hinterfragen und das individuelle Finden von Religiosität bestärken würde.³⁴¹ Dieser These nach loten Individuen prozessual die Beziehung zwischen Modernität und Tradition, externer Autorität und individueller Autonomie aus – dabei wird ein solcher Modernisierungsschub von Muslim*innen durch das vis-a-vis mit Europa identifiziert, was implizit bedeutet, dass in den Herkunftsgesellschaften ein solcher moderner Einfluss nicht vorhanden war. Der Vorstellung von Modernisierung durch Individualisierung entspricht auch die Betonung des soziologisch relevanten Unterschieds zwischen urbanen Nachbarschaften und ländlicher Gegend, die sich als solche in Herkunftsgesellschaften bestimmend für den Individualisierungsschub verantwortlich zeichnen. Doch zum einen muss auch *individuelle Religiosität* derart betrachtet werden, dass diese einem kollektiv geteilten Habitus entspringt. Zum anderen ist die Individualisierungsthese – vermengt mit der ihr inne wohnenden Modernisierung – strikt linear und teleologisch gedacht. Sie verkennt, dass individuelle Aneignungsprozesse trotz aller Kollektivitäten und Normativitäten auch denjenigen Akteur*innen eingeschrieben sind, die dies nicht rational-reflektiert vor sich her tragen. Eine eigene Meinung

340 Vgl. zu dieser idealisierten Religiosität auch TAŞ 2005.

341 Vgl. JACOBSEN 2010: 225–230.

auszubilden bzw. ein eigenes Verständnis von Religiosität auf Grundlage von individuellem Erwerb islamischen Wissens zu haben, bedeutet nicht, religiöse Normativitäten und Autoritäten per se zu hinterfragen, sondern diese auch als legitime Formen im islamischen Diskurs zu akzeptieren. Die Vielfalt von Aussagen zu dem, was islamisch göltig ist oder nicht, bedeutet nicht, dass eine letztmögliche Wahrheit ausgeschlossen wird, aber auch nicht, dass nur eine davon tatsächlich wahr sein muss. Zugleich signalisiert die persönliche Anstrengung, aus der Vielfalt der Aussagen eine individuelle Religiosität auszubilden, nicht, dass die eigene Religiosität von der Vorstellung von Normativitäten bestimmten kollektiven Formen der Religion vollkommen losgelöst sei. Stattdessen ist zu beobachten, dass die religiösen Akteur*innen zwar tatsächlich auf religiöse Autoritäten wie Imame, Bücher, Rechtsschulen oder allgemein Traditionen verweisen können, aber gleichzeitig eine durchaus kreative, flexible, reflektierte und normabweichende Glaubenspraxis pflegen und formulieren. Das muss sich auch gar nicht gegenseitig ausschließen. Die religiösen Bedürfnisse integrieren beide Haltungen: die Absicherung des Glaubens und der Glaubenspraxis durch anerkannte Autoritäten und Akteur*innen bei gleichzeitiger Nähe zu Flexibilität und Neuerung.

Akteur*innen wie Hafize verfolgen in der Regel öffentliche Debatten um Religion und ihre Stellung gerade im türkischen Kontext oder zumindest sind sie davon tangiert, auch wenn sie nicht alle Diskussionsstränge kennen. Teilweise sind sie versiert in öffentlichen Debatten in Deutschland, wobei hier islamrelevante, ausländer- bzw. integrationspolitische, türkeibezogene, aber auch die soziale Lage wie Armut und Wirtschaftsentwicklung betreffende Themen dominieren: In Pausengesprächen während moscheelicher Veranstaltungen, zuhause oder bei anderen geselligen Möglichkeiten sprechen sie über Rentenfragen, Krankenversicherungen, Entwicklung der Industrie, insbesondere über die Verlegung von Fabriken ins Ausland und die damit einhergehende Rationalisierung im Personal sowie die Praxis der Zeitarbeit und Leiharbeit. Es kommen zudem Narrative aus den Diskussionen u.a. um ›Laizismus‹ (*laiklik*), ›Kopftuch-Frage‹ (*Türban meselesi*), ›religiöse Orden‹ (*tarikatarlar*), um den 11. September und die öffentliche Identifizierung des Islams als *Terrorreligion* sowie um die starke Polarisierung zwischen einem islamischen und einem laizistisch-kemalistischen Lager, die insbesondere in der letzten Dekade in der Türkei und in der türkischen Community in Deutschland immer stärker zu Tage getreten ist, auf. Wie oben schon beschrieben, sind die tatsächlichen Lebenserfahrungen der Akteur*innen in der Türkei gering oder liegen weit zurück. Ihr Türkisch ist häufig dialektal und umgangssprachlich, komplexe Gehalte drücken sie in einem deutsch-türkischen Sprachenmix aus. Um öffentliche Debatten aus erster Hand verfolgen zu können, braucht es Deutschkenntnisse. Was diese angeht, bestehen immense Unterschiede zwischen den Gläubigen: Die jüngeren Akteur*innen aus dieser Akteursgruppe verfügen über gute bis mittlere Deutschkenntnisse, die sie durch ihre primäre Sozialisation in Deutschland er-

worben haben. Bei den älteren Akteur*innen dagegen hängen die Deutschsprachkenntnisse von ihrem sozialen und beruflichen Leben ab: Berufstätige verfügen in der Regel über mittlere alltagsrelevante Kenntnisse, die sie auf der Arbeit oder zum Besuch von deutschsprachigen Ärzten oder Ämtern befähigen. Akteur*innen, die kaum Deutsch sprechen, aber verstehen können – sowohl Männer als auch Frauen – waren entweder seltener berufstätig oder haben Deutsch auch beruflich kaum gebraucht. Die Diskrepanz zwischen diesen Akteur*innen und den religiösen Expert*innen bzw. den Kritiker*innen der Tradition ist insbesondere auf der Ebene des Bildungskapitals zu verorten. Zwar genießt Bildung bei dieser Akteursgruppe einen gewissen Wert, allerdings ist die Bildungsaspiration beispielsweise von Mahmut und Semra ungleich höher: So erzählte mir Semra, dass sie sich darum gekümmert habe, dass ihre 4jährige Tochter Einzelunterricht in Deutsch bekommt, obwohl sie weiß, dass sie in 2-3 Jahren wieder in die Türkei zurückgehen werden. Aber die Chance, eine Sprache zu erlernen, wollte sie ihrer Tochter nicht vorenthalten. Aber kaum einer der Eltern, die doch ihr ganzes Leben in Deutschland leben würden, würde sich um die schulische Bildung ihrer Kinder kümmern. Und so verhielten diese sich auch, wenn es um die religiöse Bildung und Erziehung ihrer Kinder gehe.³⁴² Besonders regte sich Semra über eine Mutter auf, die die Hocas darum gebeten hätte, den Beginn der Wochenend-Koranschule auf 11 Uhr zu verschieben. Die Wochenenden seien die einzigen Tage, an denen sie zu etwas Schlaf käme, da sie unter der Woche viel und schwer arbeite. Dieser Wunsch wird von Semra allerdings als Desinteresse an der Bildung des eigenen Kindes eingestuft: »Was denn nun, [der Unterricht] fängt nicht um neun an, nicht um acht. Um zehn Uhr! Und sogar das verpassen sie.«³⁴³ Semra erkennt hier offenbar die sozial schwierige und die so genannte bildungsferne Situation der hiesigen Eltern und überträgt ihre eigene Bildungsaspiration auf diese.

Das Gefälle zwischen den religiösen Akteur*innen ist auch ein sozialräumlicher: die religiösen Expert*innen kommen aus dem tatsächlichen Ort Türkei und gebärden sich teilweise so, dass sie in vielen substantiell wichtigen Dingen, die die Türkei betreffen, es besser wissen als die hiesigen »in die Fremde Gegangenen« (*gurbetçiler*) und teilweise auch schon »Verdeutschen« (*almanlaşanlar*). Türkisch ist neben der Schriftsprache Hocharabisch ihre allein genutzte Sprache (wobei Semra auch ein wenig Arabisch spricht), sie sind sprachlich versierter, haben akademische Bildung genossen und stehen in sozial-ökonomisch besseren Verhältnissen als die

342 Feldnotiz, Kinder-Koranschule, 09.06.2013, Yunus-Emre-Moschee. Auch CEYLAN stellt in seiner Studie fest, dass die Eltern den Lernprozess ihrer Kinder häufig nicht begleiten (vgl. CEYLAN 2008: 61-65).

343 Feldnotiz, Kinder-Koranschule, 21.12.2013, Yunus-Emre-Moschee, Semra: »Ne yani! Saat dokuz değil, sekiz değil. Saat 10'da başlıyoruz, ona bile yetişemiyorlar.«

Gemeindemitglieder, die zumeist in der Arbeiterklasse zu verorten sind. Die Expert*innen kennen sich naturgemäß detailliert mit der islamischen Religion aus, können zu allen Gelegenheiten aus dem Koran und aus der Sunna zitieren. Als Beam*innen des türkischen Staates haben sie einen Habitus, der zwischen dem Verständnis, »Angehörige einer staatlichen Obrigkeit« (»devletin bağlı bir kuluyum«) zu sein und dem Verständnis, dem »Volk zu dienen« (»halka hizmet«) oszilliert.

Offen herausgefordert werden die Expert*innen und andere Kritiker*innen allerdings nur von denjenigen Akteur*innen, denen symbolisches Kapital zugewiesen wird – teilweise nur von anderen Nicht-Expert*innen in der Gemeinde, teilweise auch von den Theolog*innen: Hohe Vernetzung im türkisch-muslimischen Milieu, also die Bekanntheit in der Community, sicherer Umgang in deutschsprachigen Milieus, erfolgreiche Erwerbsarbeit, sozio-ökonomischer Status (z.B. Eigentumswohnung, neues Auto), in den Augen der Gemeinde *anständige* Verheiratung der eigenen Kinder und/oder die Ermöglichung einer guten Bildung für die Kinder beispielsweise zeigen das Werden des symbolischen Kapitals. Die eigene religiöse Bildung können sie dagegen nicht symbolisch fruchtbar machen. Gegen das theologisch fundierte, koranbasierte Wissen der Theolog*innen unterliegen sie argumentativ, auch wenn sie ein umfangreiches *İlmihal*-Wissen vorweisen können. Selbst ältere Kritiker*innen mit von der Gemeinschaft als unislamisches Handeln angesehener Lebensgeschichte (z.B. Heirat einer Muslimin mit einem Christen oder zurückliegender Alkoholkonsum) können gerade auch daraus symbolisches Kapital gewinnen: Indem ihnen das Engagement in der Moschee für die religiöse Sache trotz dieser vergangenen *unislamischen* Handlungen in der Gemeinde hoch angerechnet wird. Die Expert*innen sind – was gegenwärtige *Sündhaftigkeit* angeht – allerdings nicht so tolerant, auch nicht, wenn es um den Erhalt der religiösen Selbstorganisation geht: Der schon an anderer Stelle beschriebene Fall, Gewinne aus Glücksspiel als Spenden für die Moschee anzunehmen, zeigt dies auf.³⁴⁴ Während sie dies auf islamisch-legalistischer Grundlage ablehnen, argumentierten Gemeindemitglieder, dass der Erhalt der Moschee, in der Handlungen für Gottes Wohlgefallen getätigt werden, durch eine Spende eines Glücksspielbetreibers gesichert werde und dies somit über dem verbotenen Glücksspiel stehe. Während der Gemeindevorstand, der ja konkret mit der Aufrechterhaltung der selbstfinanzierten Moschee betraut ist, sein Handeln islamisch flexibel auslegt, bleiben den Expert*innen die ökonomischen Zwänge der Gemeinde fremd und sehen dies als Ausdruck einer ›Verdeutschung‹ der ›in die Fremde gegangenen‹. Insgesamt kommen diese Akteur*innen und die Expert*innen sowohl auf der Ebene der Schemata ihrer Wahrnehmung und Urteilsfindung als auch auf der Ebene ihres Handelns, die konkret ihre Positionen im Feld betrifft, nicht auf eine Linie.

344 Siehe Abschnitt II, Kap. 1.

Jüngere Akteur*innen aus dieser Akteursgruppe können mit diesem Habitus der Expert*innen eher umgehen: Sie lehnen die Zuschreibung als »in die Fremde gegangenen« (*Gurbetçi*) zwar ab, dies transportiert für sie aber keinen pejorativen Bezug: Als in Deutschland sozialisierte Personen haben sie tatsächlich wenig Bezug zu den Wirklichkeiten in der Türkei und beanspruchen auch nicht, dass sie im Vergleich zu den Älteren aus der Gemeinde oder zu den aus der Türkei stammenden Expert*innen, eine Identität haben, die immer noch voll und ganz Türkisch sei. Ihre Identität als *Deutsch-Türk*innen*, *muslimische Deutsche* oder *deutsche Muslim*innen* bewahrt sie davor, in die Anerkennungskämpfe zwischen den so genannten *Gurbetçi* oder *Almanca* (»die nach Deutschland ausgewanderten Arbeiter*innen«) und den *wahren* Türk*innen zu geraten. Dagegen wollen sich gerade ältere Gemeindemitglieder nicht auf die Identität *Gurbetçi* verengt wissen. Sie wehren sich gegen diesen Ausschluss aus der Gemeinschaft der Türk*innen und gleichzeitig entspringt diesem Spannungsfeld eine symbolische Aufwertung ihres kulturellen Kapitals als in Deutschland beheimatete Türk*innen: Als Semra in einem Gruppengespräch erwähnte, dass sie froh sei, bald wieder in die Türkei zu kehren, weil es dort sicherer sei als in Deutschland, sprachen sich anwesende ältere Frauen und Männer sogleich gegen diese Vorstellung aus. Eine Frau verdeutlichte an einem Beispiel, dass sie sich in der Türkei viel unsicherer fühle als in Deutschland, wo sie seit 30 Jahren im Dunkeln zu ihrer Arbeitsschicht gehen würde und noch nie das Gefühl von Unsicherheit hatte. Ein Mann begann sogleich die Vorzüge Deutschlands gegenüber der Türkei zu betonen: Krankenwagen kämen sogleich, Gerichtsverfahren seien gerecht, Korruption sei nicht so verbreitet und die Polizei würde ihre Arbeit gut erledigen, so dass es in Deutschland seiner Ansicht nach objektiv sicherer sei als in der Türkei, wo all dies nicht gewährleistet sei. Eine weitere Frau stellte mit Blick auf die Theologin hervor, dass das wohl mit Kontakten zur (deutschen) Nachbarschaft und der Kompetenz, sich verständigen zu können, zu tun habe. Das soziale Gefälle zwischen den Expert*innen und der hiesigen Gemeinde wird so von allen Akteur*innen zu einer kulturellen Frage gemacht, wodurch sich die in ihrer Religiosität degradierten Akteur*innen auf ein kulturelles Kapital berufen können, das sie von den Expert*innen unterscheidet. Mit der Betonung ihrer Kompetenzen, sich in Deutschland sicher zu fühlen und zurechtzufinden, können sie sich somit positiv von den *frisch* aus der Türkei gekommenen Expert*innen abgrenzen. Dies zeigt aber auch die Kriterien auf, wonach Akteur*innen insgesamt bewertet werden, was die Frage nach religiöser Autorität und Normativität erheblich bestimmt. Aus eben dieser Personengruppe bildet sich sowohl die Frauengruppe als auch der Vorstand der Moschee seit ihrer Gründung. Sie verfügen über hohe soziale Kompetenzen und Empathie, ohne die das Leiten einer Moschee recht schwer wäre. Durch ihre Position in der Moschee handeln sie gegenüber den Hocas aus einer Machtposition heraus. Aber sie brauchen die religiösen Expert*innen, um die selbstorganisierte Moschee zu erhalten. Funktional sind Spannungen zwischen

den Vorständen und den Theolog*innen dadurch entstanden, dass die Expert*innen deren religiöses Wissen delegitimieren und sie beschuldigen, nicht die wahre Religion zu praktizieren. Auf einer übergeordneten Ebene resultieren die Konflikte aus den jeweils unterschiedlichen Kapitalen und den damit in Verbindung stehenden Positionen in der Moschee.

Den vernünftigen Islam annehmen: *verstehen wollen und erklären können*

Die Konstruktion von verstehens- und wissensbasierter Religion wird von anderen Akteur*innen in derselben Moschee dagegen als der »philosophische« und »vernünftige« Islam bezeichnet und gutgeheißen. Sie schreiben während religiöser Feiern häufig mit, diskutieren und fragen nach Themen wie Gottesvorstellungen, Prophetie, nach dem Straf- und Belohnungssystem, also nach Welt- und Menschdeutungen: »Sie [die Theolog*innen] sind philosophischer. Sie sprechen die Vernunft an. Es kommt heraus, was wir warum machen.«³⁴⁵ Dieses Religionsverständnis spricht ihren Wunsch nach Belegbarkeit und Historisierung der religiösen Überzeugungen an, um die innere Haltung eines überzeugten Glaubens auch »mit dem Verstand zu nähren«, wie dies Emel, eine etwa 20jährige Studentin ausdrückt. Manche *sohbets* gestalteten sich dann auch mehr wie Seminare als Predigten. Ihre Fragen zielen stark auf kognitives Verständnis, teilweise auf historisierende und spirituelle Ebenen. Als eine Frau formalistische Frömmigkeit abfragte (»Wie oft soll ich diese Verse aufsagen? Dreimal, siebenmal oder elfmal?«), hat die 30jährige Sevda, Emels Nebensitzerin, sie mit dem Hinweis zurechtgewiesen, dass diese numerologische Herangehensweise irrelevant für den Erwerb des Lohns bei Gott sei.³⁴⁶ Ihre Ausführung, dass Primzahlen in der Mystik (*taşawwuf*) die Einheit Gottes symbolisierten und daher sich durchgesetzt hätten, verdeutlicht, dass hier Kenntnis über die historische Dimension dieser Praktiken vorhanden ist. Diese erlaubt es dem/r religiösen Akteur*in, abzulehnen, dass Lobpreisungen Gottes oder das Sprechen von Fürbitten nach einem immer gleichbleibenden Schema abzuarbeiten wären. Akteur*innen wie Emel und Sevda reichern ihren Glauben mit rationalen Argumenten an, denn sie *wollen* verstehen und inbrünstig glauben und zwar so tiefgründig, dass sie ganze Glaubenswahrheiten in Frage stellen können³⁴⁷ – teil-

345 Gespräch, Emel, Vorsitzende der Jugendabteilung, 23.01.2014, Yunus-Emre-Moschee: »Onlar [Hocalar] daha felsefi, akıla hitap ediyorlar. Neyi neden yaptığımız ortaya çıkıyor.« Entsprechend auch Feldnotiz, Kirmes, 29.06.2013, Yunus-Emre-Moschee, Gespräch unter jungen Männern und Gespräch, mehrere Jugendliche, 28.01.2014, Yunus-Emre-Moschee.

346 Feldnotiz, *sohbet* zum Engelsglauben, 29.12.2013, Yunus-Emre-Moschee.

347 Die Hoca stellt auch etwas entsetzt fest, dass manchen Menschen gar nichts heilig sei. Mit dem Kopf deutet sie währenddessen zwei junge Frauen an, die kurz vorher den Glauben an die Engel hinterfragt hatten. Feldnotiz, *sohbet* zum Engelsglauben, 29.12.2013, Yunus-Emre-Moschee, Gespräch nach dem *sohbet*.

weise ohne zu wissen, dass es sich um Glaubenswahrheiten handelt.³⁴⁸ JACOBSEN beobachtet dies auch unter muslimischen Jugendlichen in Norwegen: »The young Muslims I worked with also generally deplored the fact that the knowledge that had been transmitted to them from their parents did not give any answer to the question of ›why‹ Islamic practices should be followed or to what being a Muslim ›really meant‹.«³⁴⁹ Zum *Verstehen wollen* kommt das *Erklären können* hinzu. Die rationale Rechtfertigung des Glaubens und die reflektierte Gläubigkeit können in einer auf Rationalität bedachten Öffentlichkeit gewürdigt werden, ohne dass sie nur die rein »spirituellen Gründe« (türk. »*manevi ihtihac*«) für den Glauben nennen müssen.³⁵⁰ JACOBSEN bettet diese Haltung ebenfalls in Prozesse ein, die durch die Umgebung, hier die öffentliche Schule, notwendig geworden sind: »In order to ›represent‹ Islam in a way that fits the dominant institutional language of the classroom, practical knowledge must be transformed into verbal explications and specific forms of rationalization.«³⁵¹ Die Fremd- und Selbstwahrnehmung als Muslim* in gleichermaßen führen dazu, dass diese Akteur*innen nicht nur religiös sprachfähig werden wollen, sondern mit der Logik der Rationalität argumentieren wollen, wenn sie ihren Glauben erklären und damit auch repräsentieren (müssen). Wie schon erwähnt wurde in der Forschung der reflektierte und detaillierte Wissenserwerb von jungen Frauen als Emanzipationsbestreben gegenüber restriktiven Eltern hervorgehoben: Diese Frauen würden dadurch das islamische Wissen ihrer Eltern als unislamisch und kulturell bedingt entlarven und sich davon eine Erweiterung ihres persönlichen Lebensumfeldes versprechen (z.B. studieren dürfen oder ihren Partner selbst aussuchen dürfen), indem sie quellenbasierte religiöse Argumente gegen vermeintlich islamische Vorschriften ihrer Eltern vorweisen können. Im Forschungsfeld erweitert die positive Haltung zum reflektierten Islam allerdings nicht ihren Handlungsrahmen, den sie gegen ihre konservativ-traditionellen Eltern mit religiösen Argumenten durchsetzen könnten. Diesen Handlungsrahmen haben sie nämlich schon und mussten sich ihn offensichtlich auch nie erkämpfen. Stattdessen spricht es den Wunsch nach Rationalität und Belegbarkeit der religiösen Überzeugungen an. In diesen Fällen ist nicht das Emanzipationsbestreben ausschlaggebend, sondern die rechtfertigende und reflektierende Gläubigkeit, die in einer rationalisierten Öffentlichkeit stark gemacht werden kann. Das Thema Rationalität

348 In Einzelgesprächen wurde mir gegenüber immer wieder angedeutet, teilweise auch ausgeführt, was sie ablehnen (z.B. Ablehnung der Hadsch-Fahrt als Säule des Islams). Dass es sich dabei auch um zentrale Glaubensvorstellungen handelt, war ihnen oft nicht klar. Interessant war, dass einige die Einteilung der Jenseitserwartung in ewiges Leben im Paradies und ewige Verdammnis in der Hölle, ablehnen.

349 JACOBSEN 2010: 231.

350 Gespräch, mehrere Jugendliche, 28.01.2014, Yunus-Emre-Moschee.

351 JACOBSEN 2010: 238.

des Glaubens verweist zum einen auf die Belegbarkeit der Aussagen. Die in Predigten und Vorträgen häufig verwendeten Formeln »in den Büchern steht [...]« und »die Gelehrten sagen [...]« ist für sie eine unbefriedigende Antwort; welche Bücher und Gelehrte das sind, erschließt sich diesen Akteur*innen nicht; der autoritative Charakter dieser Aussage entzieht sich ihnen, da sie – zumeist in ihrer gymnasial-schulischen Bildung – gelernt haben, dass Aussagen konkret belegt werden müssen und keinen totalen Charakter haben. Zum anderen geht es ihnen darum, koranische Aussagen zur physikalischen Welt an die naturwissenschaftliche Forschung zu binden; hier bringen sie Vorwissen mit. Bei diesen Themen allerdings geraten sie an die Grenzen der Kompetenz ihrer Lehrer*innen, deren Argumentationshilfe, z. B. in Bezug auf die Evolutionstheorie, unbefriedigend bleibt. Sevda hat – als es in einem *sohbet* unter anderem darum ging, dass die Geschlechter aus einem Atem erschaffen wurden – der Lehrerin erzählt, dass sie in der Schule die Evolutionstheorie lernen: »Sie [Die Lehrkräfte] erzählen, dass der Mensch vom Affen abstammt, ja?« – Sevda nickt. – »Nein, so was gibt es nicht. Dass Gott den Menschen aus einem Mann und einer Frau erschaffen hat, das steht ganz deutlich im Koran.«³⁵² Die Kenntnisse der Lehrerin über die Evolutionstheorie erwiesen sich als gering und populistisch. Sie kennt die Evolutionstheorie zwar in ihren Basics, sieht aber die Evolutionstheorie als Gegenentwurf zur koranischen Schöpfungsgeschichte. Sevda dagegen ist viel versierter im Umgang mit Begriffen wie Mutation, Selektion, Evolution; sie meinte, dass die Evolutionstheorie einerseits logisch klingt, dass sie aber wisse, dass das gegen die Religion sei. Sie werde dann in der Schulklasse auch ausgelacht oder nicht ernst genommen, wenn sie von Gottes Schöpfung erzählt, so dass sie lieber nichts sagt. Semra rief aber Sevda und die anderen Anwesenden dazu auf, sich für ihren Glauben nicht zu schämen und den Lehrer*innen zu sagen, was sie für richtig halten: »Das ist doch nur eine Theorie, es ist doch gar nicht bewiesen. Nicht wahr?«³⁵³ Allerdings blieb an dieser Stelle die Argumentationshilfe der Lehrerin unbefriedigend: Sevda nickte zwar, aber sie wirkte durch diese Antwort nicht befriedigt oder auch nur verwirrt und fragte hier nicht mehr weiter. Doch als ich Sevda später darauf ansprach, erfuhr ich, dass sie sich selbst in einem Dilemma zwischen *Religion* und *Wissenschaft* befindlich ansieht. Es ist auch schwer vorstellbar, dass ein Satz wie »es ist ja nichts bewiesen« im Biologieunterricht in der Oberstufe, die Lehrer*innen und andere Schüler*innen überzeugen könnte, da

352 Feldnotiz, *tafsir/tefsir-sohbet*, 26.09.2014, Yunus-Emre-Moschee, Semra: »İnsan'ın maymundan türediğini anlatıyorlar, öyle mi?« – Sevda nickt. – Semra: »Hayır, öyle bir şey yok. Allah insanı bir erkek ve bir kadından yarattığını açık açık yazıyor Kur'an'da.«

353 Feldnotiz, *tafsir/tefsir-sohbet*, 26.09.2014, Yunus-Emre-Moschee, Semra: »Bu bir teori. Kanıtlanmış bir şey değil ki! Değil mi?« Dieses »Nicht wahr?« richtet sich an mich, ich wende meinen Blick allerdings zum fragenden Mädchen.

die gesamte moderne Biologie, Medizin und andere Humanwissenschaften auf der Evolutionstheorie beruhen.³⁵⁴

Sowohl diese Haltung des kritischen Hinterfragens, der Anbindung islamischen Wissens an naturwissenschaftliche Erkenntnisse als auch der Aspekt der Rationalisierung von Wissen verweist auf das Bildungskapital dieser Akteursgruppe: Dieses zeichnet sich durch schulische Bildung, teilweise ein Studium, Zugang zu wissenschaftlichen Büchern und langjährige (intellektuelle) Auseinandersetzung mit Religion und der Welt aus,³⁵⁵ die teilweise in *sohbet*-Gruppen aus dem Umkreis von *Hizmet* eingeübt wurden. Sie sind häufig im Mittelstand berufstätig. Ihr Bildungserwerb an sich ist bedeutsam, unabhängig davon, ob sie in der Türkei, in Deutschland – oder im Fall der Altstadt-Moschee – auch in Frankreich, in Syrien oder Marokko sozialisiert worden sind. Insgesamt sind sie eher bürgerlichen bzw. klassenaufstiegsorientierten Milieus zuzuordnen. Sie sprechen häufig ein elaboriertes Deutsch und manche der türkischen Muttersprachler*innen auch ein eloquentes Türkisch. Sie sind gesellschaftlich engagiert wie z.B. in der Schule, im Betrieb, an der Universität, in muslimisch-türkischen Netzwerken, in Gewerkschaften (insb. die Männer), in der Schule ihrer Kinder oder in feministischen Kreisen (v.a. die Frauen). Sie sind häufig auch interreligiös-dialogisch orientiert und aktiv. Die Mehrheit dieser Akteursgruppe stellen Muslime und Musliminnen bis etwa 45 Jahre dar, was aber nicht bedeutet, dass unter den Verteidiger*innen der Tradition keine jungen Menschen wären bzw. unter den Kritiker*innen nicht ältere Personen.

Durch ihr Bildungs- und Sozialkapital könnte man von einer sich in Moschee entwickelnden *Verbürgerlichung* sprechen. Die Mehrheit der Menschen in Moscheen ist in der Arbeiterklasse oder im Kleinbürgertum beheimatet, auch wenn einige als Selbständige ein Kleingewerbe führen. Aus dem verstehensorientierten Personenkreis rekrutierte sich während meiner Feldforschungszeit die weibliche und männliche Jugendgruppe der Yunus-Emre-Moschee, während sowohl der Vorstand als auch der Frauenvorstand über jeweils eine/n Akteur*in verfügten, der/die diesem Kreis zugeordnet werden kann. Die kritischen Expert*innen sind auf einer Linie mit diesem Personenkreis, aber diese repräsentieren eine Minderheit innerhalb der Gemeinde; sie waren so gut wie nicht im Vorstand vertreten, und strebten auch nicht nach mehr Macht im Vorstand oder im Frauenvorstand. Das bedeutet nicht, dass sie gar keine Macht hätten: Die weibliche Jugendgruppe der Yunus-Emre-Moschee stellte Mitglieder sowohl im Landesjugendvorstand als auch im Bundesvorstand. Zusammen mit der männlichen Jugendgruppe machten sie

354 NÖKEL verortet solche Fragen in einen »ständige[n] Vergleich von Wissenssystemen«, der durch die Auseinandersetzung mit anderen Weltanschauungen in Deutschland bestärkt werde. Vgl. NÖKEL 2002: 54-55.

355 Vgl. auch NÖKEL 2002: 92-93.

die lokale DITIB-Jugendgruppe aus, die die bedeutendste DITIB-Jugendgruppe in der Region und damit eine Art *role model* und Motor war. An dieser Entwicklung hatten gerade auch die Theolog*innen Anteil, in dem sie auf struktureller Ebene die Organisation, Mitgliederwerbung und Durchführung von Treffen und öffentlichen Aktionen befürwortet, gestärkt und gefördert haben. Statt im lokalen Moscheevorstand – über ihren internen Jugendlichen-Treff und über den vollständig in der Hand der Jugendgruppe liegenden »Tag der offenen Moschee« hinaus – entdeckten und entwickelten diese Akteur*innen mithilfe der Möglichkeiten des Verbandes weitere Felder, in denen sie aktiv werden konnten. Sie sind somit erfolgreich mit dem Transfer ihres Bildungs- und Sozialkapitals in symbolisches Kapital, um im überlokalen islamischen Feld in Deutschland Macht zu gewinnen, während ihre Machtposition im lokalen Feld gering ausgebildet ist. In der Altstadt-Moschee dagegen sind Verteidiger*innen einer wissensbasierten, reflektierten Religiosität sowohl mit dem Vorstand der Moschee als auch im islamischen Feld über Verbandsstrukturen und Netzwerke von muslimischen Aktivist*innen hinaus gut vernetzt. Das Spannungsfeld zwischen Verteidiger*innen und Kritiker*innen ist innerhalb der Altstadt-Moschee zum einen aufgrund der heterogenen Akteursstruktur innerhalb der Moschee und der vielfältigen Möglichkeiten durch Gruppen, Treffs und Aktivitäten das Moscheeleben mitzugestalten, nicht so verdichtet wie in der Yunus-Emre-Moschee. Zum anderen sind die jeweiligen Fraktionen aber auch nicht klaren Akteursgruppen wie Expert*innen, Nicht-Expert*innen, Vorständen oder Abteilungen zuzuordnen. Bis auf die interkulturelle Frauengemeinschaft, die sich durch Wissenserwerb, vernunftbasierte Religiosität und karitative Tätigkeiten auszeichnet, sind diese Haltungen quer durch alle religiösen Akteur*innen in der Moschee zu finden. Das bedeutet, dass solche Spannungsfelder dort entspannt werden und innerhalb des normativen Gefüges von islamischem Wissen transportiert werden können, wo die Moscheestruktur unterschiedliche Akteur*innen und eine vielfältige Angebotsstruktur zulässt, wo der Kampf um wahren Islam nicht auf wenige Akteur*innen verdichtet ist und mit einer Degradierung von inkorporierten religiösen Praktiken einher geht sowie wo das soziale und kulturelle Kapital der Akteur*innen jeweils gewinnbringend und nicht gegeneinander eingesetzt werden.

5. Kontinuität des islamischen Modernismus in Moscheen?

Sowohl die ausgeführten Kämpfe um wahren Islam und die Suche nach einem authentischen Islam als auch die Privilegierung bestimmter Methoden und Werte finden ihre Vorläufer in den Reformbestrebungen in muslimischen Mehrheitsgesellschaften der spätosmanischen, kolonialen und postkolonialen Zeit, deren heutige Erscheinungsformen dezidiert als *Islamic Revivalism*, de-kulturalisierter Islam und/oder Kampf gegen Unwissenheit eingefasst werden können. Da die Deutungs-